

11



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



ELBİSTAN

Kahramanmaraş iline bağlı ilçe merkezi.

Denizden 1150 m. yükseklikte, eski yerleşim yeri olan Kara Elbistan'a 5 km. kadar uzaklıkta kurulmuş olup etrafı yüksek dağlarla çevrili geniş bir ovada yer almaktadır. Tarih boyunca çeşitli olaylara sahne olan ve önemli bir yerleşme merkezi özelliği kazanan Elbistan Ermeni, Süryânî ve Arap kaynaklarında birbirine benzer isimlerle zikredilmiştir. Merkezi Arabissos (Arabsus-Efsûs) olan şehrin adı Bizans kaynaklarında Plasta, Ablastha; Ermenice kaynaklarda Ablasta, Ablastayn; Arapça kaynaklarda Ablestin, Abülüsteyn, Ablüsteyn; Farsça kaynaklarda ise Ablistin olarak kaydedilmektedir. XVI. yüzyılda Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından bugünkü söylenişine uygun şeklini almıştır. Halk arasında adı Albistan biçiminde de söylenmiştir.

Elbistan bölgesinin tarihi eski çağlara kadar uzanır. Burada Hititler ile Kommagenler devirlerine ait Til, Kara Elbistan, Ozan, Kara Öyük, Çavlı Han, Tel Afşin, Mehre, Hunu ve Efsûs gibi yerleşme merkezleriyle tarihî kalıntıların ve höyüklerin bulunması, kaza merkezinin kuzeyindeki İkizin mağarasında Üst Paleolitik ve Neolitik çağlara ait kalıntıların ortaya çıkarılması yerleşmenin çok eski devirlere indiğini gösterir. Persler zamanında Kappadokia Büyük Satraplığı içinde yer alan yöre İslâm-Bizans sınır bölgesini oluşturduğundan Ortaçağ'da sık sık istilâlara ve savaş dolayısıyla tahribata uğradı. Bu dönemlerde Ceyhan adıyla anılan bölge Sugurüşşâm'a dahil olup Bizans ile mücadele eden Abbâsî ordularının merkez üssü haline geldi. Ovanın etrafının yüksek dağlarla çevrilmiş olması stratejik önemini arttırdığı gibi bu özelliği sebebiyle VII. yüzyılın ortalarından X. yüzyılın sonlarına kadar Anadolu'ya yapılan askerî harekât ve akınlardan oldukça etkilendi. Elbistan 951 yılında Hamdânî Emîri Seyfüddevle tarafından tahrip edildi. Efsûs (Afşin), Elbistan bölgesinde Ashâb-ı Kehf kıssasının geçtiği yer olarak kabul edildiği için müslümanlar tarafından bir ziyaretgâh haline getirildi. Meşhur tarihçi İbnü'l-Adîm de Halep Eyyûbî melikinin elçisi sıfatıyla, 1237 ve 1238 yıllarında iki defa Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev'e gönderildiğinde

Elbistan'a uğramış ve Efsûs'ta Ashâb-ı Kehf'in bulunduğu yeri ziyaret etmiştir.

XI. yüzyılda başlayan Türk akınlarından sonra giderek bölgedeki Hunu şehri ön plana çıktı. 1071 Malazgirt Savaşı'nda Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'in esir alınmasını fırsat bilen Philaretos, 1073'te Hunu şehrinde Ermeni rahiplerini toplayarak bir katolikos seçtirmiş ve bu şehri katolikosluk merkezi yapmıştı. Birçok defa Türkmen gazilerinin akınlarına hedef olan Ceyhan (Elbistan) bölgesi, 1085'te Anadolu Selçuklu Sultanı Süleyman Şah'ın emirlerinden Buldacı tarafından fethedildi. Bu dönemde Bizans uçlarındaki önemli şehirlerden biri olan Elbistan 1097 yılında Haçlılar'ın eline geçti ve yönetimi Pierre d'Aulps adlı bir şövalyeye verildi. 1103 yılına kadar birkaç defa el değiştiren bölge bu tarihten itibaren tekrar Haçlılar'ın hâkimiyetine girdi. Sultan I. Kılıcarslan 1105'te burayı yeniden fethederek vezir Ziyâeddin Muhammed'e iktâ etti. I. Kılıcarslan'ın ölümünden (1107) sonra meydana gelen karışıklıklardan faydalanan Antakya Prensi Tancred Elbistan'ı zaptettiyse de bölge, Malatya Meliki Tuğrul Arslan'ın atabeği olan İlarslan tarafından 1111'de geri alındı. 1114 yılında büyük bir deprem sonucunda harap olan Elbistan, 1124'te Dânişmendli Emîr Gazi'nin (Melik Gazi) Malatya yöresini zaptetmesiyle onların idaresi altına girdi. Dânişmendli emirlerinin mücadelesine de sahne olan şehir ve yöresi Sultan I. Mesud zamanında Anadolu Selçukluları'nın eline geçti (1144). Mesud buranın idaresini oğlu II. Kılıcarslan'a verdi. I. Mesud'un ölümünden sonra Dânişmendliler'in Sivas meliki Yağıbasan 1156'da Elbistan ve yöresini zaptedince II. Kılıcarslan Yağıbasan'ın üzerine yürüdü. Ancak muharebe olmadı ve yapılan anlaşma sonunda bölgenin yönetimi Yağıbasan'a bırakıldı. Dânişmendliler arasındaki mücadele sonucu yöreye II. Kılıcarslan yeniden hâkim oldu ve buraya oğlu Tuğrul Şah'ı tayin etti. Tuğrul Şah, Anadolu'da birliği yeniden kuran kardeşi II. Süleyman Şah'a tâbi oldu. Süleyman Şah Gürcistan seferi sırasında Erzurum'u Saltuklular'dan alıp maiyetinde bulunan Tuğrul Şah'a verdi ve buna karşılık Elbistan'ı doğrudan merkeze bağlı bir vilâyet haline getirdi (1202). Bu tarihten itibaren Elbistan Konya'dan tayin ve azledilen valiler tarafından idare edildi. Bunların en önemlileri arasında Emîr Yûsuf, Emîr İlyas, Emîr Mübârizüddin Çavlı zikredilebilir. Bu bölgelerde bugün onların adlarıyla anılan mezraa ve köyler bulunmaktadır. Özellikle Çavlı buranın imarında önemli hizmetlerde bulunmuştur. Elbistan Ulucamii'nin onun tarafından

yaptırıldığı söylenmektedir. Ancak caminin II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında (1237-1246) onun emriyle inşa ettirildiği ve Kitâbede hem sultanın hem de bu emîrin adının geçtiği bilinmektedir. Çavlı, Hurman yolu üzerinde bir han tesis etmiş, fakat zamanla harap olan hanın yerinde Çavlıhanı adlı bir köy kurulmuştur.

İbn Bîbî, I. Alâeddin Keykubad'ın 1228'de Mengücükler'in Erzincan kolunu ortadan kaldırdığını ve bu hânedandan Şarkîkarahisar Hâkimi Melik Muzafferüddin'e Kırşehir'i iktâ olarak, diğer bazı yerlerle birlikte Efsûs kasabasını da mülk olarak verdiğini kaydeder (Muḫtaṣaru Selcûḳnâme, s. 152). II. İzzeddin Keykâvus'u mağlûp ederek IV. Kılıcarslan'ı Selçuklu tahtına çıkaran İlhanlı kumandanı Baycu Noyan, II. İzzeddin Keykâvus taraftarı olan emîrleri cezalandırıp Elbistan'a girmiş, pek çok kişiyi öldürmüş, kadın ve çocukları esir almıştır (Ebü'l-Ferec, s. 467). 1277 yılına kadar çeşitli valiler tarafından idare edilen Elbistan, XIII-XIV. yüzyıllarda orta büyüklükte meşhur bir şehir olarak tanıtılır (Yâkūt, I, 75; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 94). Gerek Ermeniler gerekse Suriye'deki Haçlılar'a ve diğer unsurlara karşı Anadolu'nun mühim bir müdafaa hattı olması sebebiyle Selçuklular döneminde önemli uç vilâyetleri arasında yer almıştır. Memlük Sultanı

Baybars Anadolu (Kayseri) seferi sırasında İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın ordusunu Elbistan yakınlarında bozguna uğratmıştır (10 Zilkade 675/15 Nisan 1277). Bazı kaynaklara göre bu savaş Hunu'da cereyan etmiştir.

Anadolu'daki Moğol hâkimiyeti sırasında Elbistan hakkında fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Bu dönemlerde Türkmen boy ve oymaklarının yaylağı olan bölgede Moğollar pek etkili olamadılar. İlhanlı idaresinin sarsılması sonucu 1337 yılında Taraklı oymağının reisi Halil Bey yöreyi ele geçirdi; fakat bir yıl sonra burayı Dulkadıroğlu Karaca Bey'e terketmek zorunda kaldı. Böylece Elbistan, 1338 yılından itibaren yeni kurulan Dulkadıroğlu Beyliği'nin merkezi oldu. Şehir 1381'de Memlükler'in eline geçtiyse de 1384'te yine Dulkadıroğlu Halil Bey tarafından geri alındı. Aynı yıl Memlük ordusunun Elbistan'ı yeniden zaptetme teşebbüsleri başarısızlığa uğratıldı.

Elbistan’a yönelik ilk Osmanlı harekâtı 1399 yılında Yıldırım Bayezid tarafından gerçekleştirildi; ancak bölge Osmanlı topraklarına katılmayarak Dulkadıroğlu Nâsırüddin Mehmed’e bırakıldı. Bundan bir yıl sonra Timur Elbistan ve yöresini tahrip etti. Harap olan Elbistan Nâsırüddin Mehmed tarafından imar edilmeye çalışıldıysa da az sonra yeni bir tahribata daha uğradı. 1435’te Halep Valisi Tanrıbirmiş ordusuyla Elbistan’a yürüdü ve şehri yağmaladı. Bunun ardından 1436’da yine yağma ve tahribe mâruz kaldı.

1465’te Dulkadırlı Hükümdarı Arslan Bey’in, Mısır Sultanı Hoşkadem’in gönderdiği bir fedai tarafından öldürülmesine şahit olan Elbistan, 1471’de Şehsüvar Bey’in Mısır ordusuna mağlûp olmasından sonra da Emîr Yeşbeg ve kuvvetleri tarafından yağmalandı. Bu tarihten itibaren bölge Osmanlılar’la Memlükler arasındaki nüfuz mücadelesine sahne oldu. Dulkadıroğlu Alâüddevle’nin beyliğin başına geçmesinden sonra imar ve inşa faaliyetleri gerçekleştirildi. Alâüddevle Bey Elbistan’da iki cami ve medrese yaptırarak âlim ve şeyhleri himayesi altına aldı. Böylece özellikle 1490-1505 yılları arasında Elbistan’da gözle görülür bir canlanma meydana gelmişse de 1505’te Şah İsmail’in saldırıları sonucu tahrip edilmiş, şehir merkezinde bulunan ve Dulkadırlı sarayını oluşturan kale tamamen yıkılmıştır. Bu tahribat şehrin eski önemini yitirmesiyle sonuçlandı; Dulkadırlılar’ın merkezi Maraş’a taşındı. Alâüddevle Bey’in öldürülmesinden sonra yerine geçen Ali Bey, merkezi tekrar Elbistan’a nakledip birtakım imar faaliyetlerinde bulunduysa da hâkimiyeti kısa sürdü. 1521 yılında Ali Bey’in ortadan kaldırılması ve Dulkadıroğlu Beyliği’ne son verilmesiyle Elbistan doğrudan Osmanlı idaresine bağlandı.

Elbistan, Osmanlı idaresi altında bir kaza merkezi olarak Halep beylerbeyiliğine tâbi bulunuyordu. Daha sonra Dulkadır beylerbeyiliğine bağlandı. 1540 yılındaki sayımda (BA, TD, nr. 419, s. 7-22) kazaya bağlı nahiye sayısı sekizdi (Nergele, Ahsendere, Sarsab, Aynülarûs, Nurhak, Orta Niyabet, Hurman ve Hısnımansur). Hısnımansûr’un Maraş’a bağlanması ile nahiye sayısı yediye indi. Doğrudan Elbistan’a bağlı köy sayısı yirmi dört, mezraa sayısı ise on kadardı. 1563 yılındaki sayımda kazaya bağlı on sekiz köy, on beş mezraa tesbit edilmiştir.

XVI. yüzyılda kasabanın on mahallesi bulunuyordu. Bunlar Zâviye-i

Ümmet Baba (Hatip), Cami (Alâüddevle), Bâb-ı Derb, Kaplanlı, Boyacı (Ekmekçizâde), Oğranca Kapı (Tabakhane), Çerçioğlu, Kızılca, Hacı İbrahim (Hacı Hasan) ve Mahalle-i Cedîd'dir (Şehreküstü). Son mahalle yeni kurulmuş olup 1563 yılına ait defterde yer almaktadır. Kasabanın nüfusu 1540 yılında 527 hâne, 318 mücerredden ibaretti (Tahminen 2953 kişi). 1560 yılında ise nüfus 3250'ye ulaştı. Bu nüfus içinde gayri müslimler bulunmamaktaydı.

Osmanlı yönetimine geçmesinden sonra kasaba sosyal ve ekonomik yönden gelişmeye başladı. 1540 yılındaki vergi geliri toplamı 86.500 akçe iken 1560 yılında bu rakam 106.251'e ulaştı. Sanayi işletmeleri arasında dericilik, mum, bez imalâtı, boyahane, yapağı dokumacılığı başta geliyordu. Pazar vergi gelirlerinden kasabada canlı bir alışverişin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında tahıl ürünlerinin de ticareti yapılıyordu. Nitekim bu sıralarda kasabada bir pazar yeri ve çalışır vaziyette 193 dükkân bulunmaktaydı. Kasabada XVI. yüzyılda üç cami, dokuz mescid, iki medrese, on zâviye, bir hamam, yirmi değirmen mevcuttu. Kırsal kesimdeki ahalinin geçim kaynağını hayvancılık ve tahıl ürünleri oluşturuyordu. Türkmen boy ve aşiretlerinin yoğun bir şekilde görüldüğü Elbistan'da (BA, TD, nr. 408) halkın çoğunluğu konar göçerlerden teşekkül etmekte ve kazada otuz beş yaylak, beş koru ve birçok mera ve çayır alanı bulunmaktaydı.

XVII. yüzyılda Anadolu'da görülen karışıklıklar ve ayaklanmalarda Elbistan bir korunma ve sığınma yeri oldu. 1608'de meydana gelen isyanların elebaşısı Kalenderoğlu Mehmed Paşa ile arkadaşları maiyetleriyle beraber Elbistan'da toplanmıştı. Göksün yaylasında Kuyucu Murad Paşa ile yaptıkları şiddetli çarpışmadan Elbistan da etkilenmişti. Yöre XIX. yüzyılın ortalarına kadar büyük yolların uzağında olması dolayısıyla asayişsizlik içinde kaldı. Bu sebeple sosyal ve ekonomik yönden pek fazla gelişemedi. XIX. yüzyılda ekonomik gücü azaldı, hatta XVI. yüzyıldaki seviyesinin altına indi. Bölgenin tamamına yakın bölümünde Türkmen aşiret ve boylarının bulunması, bunlar arasında meydana gelen mücadeleler bazı köy ve mezraaların tahribine yol açmıştı.

Elbistan, XIX. yüzyılda ya doğrudan Maraş'tan tayin edilen valiler veya onların yerli eşraf arasından seçtikleri mütesellimler tarafından idare edildi.

1847'de mütesellim olarak tayin edilen Kara Bekirzâde Ahmed Ağa Elbistan ve yöresini eşkıyadan temizledi. Daha sonra mütesellimliğin kaldırılmasıyla Elbistan müdürlük haline getirilmiş, ardından da kaymakamlık olmuştur. XIX. yüzyılın sonlarına doğru yöredeki Ermeni isyanları Elbistan'dan gelen gönüllüler tarafından bastırıldı. Millî Mücadele döneminde Maraş'ın kurtarılmasında da Elbistan gönüllülerinin önemli rolleri olmuştur.

XX. yüzyılın başlarına kadar değerli âlimler yetiştiren Elbistan'da bu sıralarda rüşdiye, ibtidâî ve sıbyan mektepleri yanında gayri müslimler için de okullar, ayrıca beş medrese, bir kütüphane yer almaktaydı. Şehirde on bir cami, üç mescid, üç kilise, 335 dükkân, bir hamam, bir bedesten, dokuz fırın ve yedi han bulunmaktaydı. Kasabada boyahane, tabakhane de mevcut olup abâ, bez ve kilim dokumacılığı ön plandaydı, demircilik de önemli yer tutuyordu.

Cumhuriyet'in ilânından sonra Elbistan Maraş vilâyetine bağlı bir kaza merkezi oldu ve 1970'li yıllara kadar küçük bir kasaba olarak kaldı. Cumhuriyet'in ilk sayımında (1927) 6456 olan ve 1935 sayımında 6365'e düşen nüfusu 1950'de 7547, 1960'ta 10.282 olarak tesbit edildi. 1970'ten sonra tarım ve hayvancılık sektörünün desteklenmesi ve Afşin-Elbistan Termik Santrali'nin yapılmaya başlanmasıyla birlikte şehir sosyal ve ekonomik yönden gelişme gösterdi. 1984'te

santralin faaliyete geçişiyle nüfusta artış meydana geldi. 1985'te 48.756 olan nüfusu 1990'da 54.741'e ulaştı.

Yüzyıllar boyunca uğradığı tahribat sebebiyle Elbistan'da pek fazla tarihî eser bulunmamaktadır. Şehirde Ulucami ile birlikte Himmet Baba Türbesi ve ilçe sınırları içinde harabe halinde altı kalenin kalıntılarıyla Kale köyünde bir tepe üzerinde kurulmuş olan Kız Kalesi yer almaktadır. İlçenin en önemli turistik yöresi Cela içmeleridir.

Elbistan İlçesinin merkez bucağından başka Gücük adlı bir bucağı ve bunlara bağlı yetmiş köyü vardır. İlçenin 1990 sayımına göre nüfusu 112.024 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 402, s. 296, 599-600, 1180; nr. 408; nr. 419, s. 7-23; İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, Târîhu Meyyâfârikîn, s. 273; Yâkut, Muᶜcemü'l-büldân, I, 73, 75; İbn Bîbî, Muhtasaru Selcûknâme (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 152; Ebü'l-Ferec, Târîhu muhtasari'd-düvel, Beyrut 1890, s. 467; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 94; a.mlf., Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 476; Celalzâde, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar, Ankara 1990, s. 390-396, 415; Maraş Tahrir Defteri 971/1503 (nşr. Refet Yinanç - Mesut Elibüyük), Ankara 1988, s. 312-431; Solakzâde, Târih, s. 465; Naîmâ, Târih, II, 29-32; Halep Vilâyeti Salnâmesi (1288), s. 163-166; a.e. (1318), s. 350-357; a.e. (1326), s. 479-490; Z. Güner, Elbistan, İstanbul 1936; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 191-192; a.mlf., Anadolu Beylikleri, Ankara 1984, s. 169-175; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 122, 126, 212, 237, 281, 284; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 70, 108, 575; Hamza Gündoğdu, Dulkadiroğlu Beyliği Mimarisi, Ankara 1986, s. 6; G. Le Strange, Büldânü'l-hilâfeti'ş-şarkıyye (trc. B. Fransis - G. Avvâd), Beyrut 1405/1985, s. 175, 178-179; Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi, Ankara 1988, s. 83-89; Refet Yinanç, Dulkadiroğlu Beyliği, Ankara 1989, s. 1; a.mlf.. "Eshâb-ı Kehf Vakıfları", VD, XX (1988). s. 311-319; Gönül Öney, Beylikler Devri Sanatı XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453), Ankara 1989, s. 16; Faruk Sümer, Selçuklular Zamanında Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1990, s. 9; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1991, I, 7; II, 128; Muharrem K. Özergin, "Anadolu'da Selçuklu Kervanları", TD, sy. 20 (1965), s. 147; Metin Tuncel, "Türkiye'de Doğal Olaylar Sonucunda Yer Değiştiren Kentler", İstanbul Yerbilimleri Dergisi, sy. 1-2, İstanbul 1981, s. 117-118; Kâmûsü'l-a'lâm, II, 1021; Mükrimin Halil Yinanç, "Elbistan", İA, IV, 223-230; Fr. Taeschner, "Elbistan", EI² (İng.), II, 693.

Mehmet Taştemir

ELBİSTAN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

ELÇİ

Bir devleti temsil etmek üzere başka bir devlet nezdinde görevlendirilen diplomat.

Elçi (ilçi) kelimesi "halk. ülke, devlet" anlamına gelen Türkçe el (il) isim kökünden türetilmiştir. Bu şekliyle ve özel isim olarak ilk defa Uygur metinlerinde rastlanan kelime (Clauson, s. 129) "haberci, peygamber" mânasına da gelmektedir. Bu anlamda Arapça karşılığı resuldür. Ayrıca vefd kelimesi (tekili vâfid, çoğulun çoğulu vüfûd) "elçi göndermek" anlamında masdar olduğu gibi "elçilik heyeti" anlamında isim olarak da kullanılır. Son asırlarda, elçinin Arapça karşılıklarından olan sefîr ise özellikle "sefâretnâme, sefarethane, sefîr-i kebîr" gibi tabirlerde kullanılmıştır. Tarihi İlkçağ'a kadar giden elçilik müessesesi zamanla sağlam bir gelenek ve hukukî statü kazanmıştır. Bu statü, "Elçiye zeval olmaz" Türk atasözüyle veciz biçimde ifade edildiği gibi "milletlerarası imtiyazlara ve dokunulmazlığa sahip olmak" şeklinde de özetlenebilir.

Asr-ı Saâdet ve İlk Arap Devletleri. İslâm'dan önce Mekke diplomasi ve yabancılarla münasebetler konusunda asırlık teamül ve geleneklere sahipti. Kureyşliler, aralarında savaş hali ve soğukluk bulunan kabilelere elçi gönderirler ve elçileri sefaret görevini yürüten Adî b. Kâ'b kabilesinden seçerlerdi. İslâmiyet'in ortaya çıkışı sırasında Hz. Ömer tarafından yürütülen bu görev onun Müslümanlığı kabul etmesinden sonra aynı kabileden olmamasına rağmen Amr b. Âs'a verilmiştir. Bunun yanında Araplar ticarî maksatlarla da elçi gönderirlerdi. Meselâ 467 yılında Hâşim b. Abdümenâf ile üç kardeşi Bizanslılar, Sâsânîler, Habeşîler ve Himyerîler'le görüşmek ve bazı ticarî imtiyazlar elde etmek üzere bu ülkelere gitmişlerdi. Kabile reislerine ve hükümdarlara kıymetli hediyelerle gönderilen elçilik heyetlerinin dokunulmazlığı vardı. Elçilerin dil bilmelerine dikkat edilir, zaman zaman da yanlarında ayrıca tercüman görevlendirilirdi. Elçilere iyi davranmak, ikramda bulunmak ve hediye vermek gelenekti.

Hz. Peygamber'in henüz Mekke'de iken Kureyşliler'le müzakere ve

görüşmelerde bulunması, müslümanlara karşı başlattıkları boykotun kaldırılmasını istemek gibi sebeplerle elçi gönderip elçi kabul etmesine diplomatik bir vasıf verilemez. Ancak hicretten hemen sonra, başkanı olduğu Medine şehir - devletinin teşkilâtı bünyesinde toplamak için çevredeki Arap ve yahudi kabileleriyle ve askerî ittifak kurmak maksadıyla Medine ile Kızıldeniz arasında oturan kabilelerle müzakerelerde bulunmasının diplomatik faaliyet olduğu söylenebilir. Gerçek anlamda diplomatik faaliyetler müşriklerin, daha önce Habeşistan'a hicret eden müslümanların kendilerine teslim edilmesi için Necâşî'ye elçilik heyeti göndermeleri üzerine onların planını akamete uğratmak ve hükümdarın muhacirlerin lehine karar vermesini sağlamak için, Bedir Gazvesi'nden kısa bir süre sonra Hz. Peygamber'in o sırada henüz müslüman olmayan Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi göndermesiyle başlar (Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 1018).

Hz. Peygamber, hicretin 6. yılında (628) Mekkeli müşriklerle yaptığı Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra devrin nüfuzlu hükümdarlarından altısına İslâm'a davet mektupları göndermiştir. Bu mektupları götüren İslâm'ın ilk elçileri ve nezdine gittikleri hükümdarlar şunlardır: Habeş Meliki Necâşî'ye Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Bizans İmparatoru (Kayser) Herakleios'a Dihye b. Halîfe el-Kelbî, Mısır Hükümdarı Mukavkıs'a Hâtıb b. Ebû Beltea, Sâsânî İmparatoru (Kisrâ) Hüsrev Pervîz'e Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî, Belkâ Valisi Hâris'e Şücâ' b. Vehb el-Esedî, Yemâme Hâkimi Hevze b. Ali el-Hanefî'ye Selît b. Amr el-Âmirî. 7. yılın başında (Mayıs 628) ve aynı günde (İbn Sa'd, I, 258) hareket eden bu elçilerden başka Gassân Meliki Cebele b. Eyhem'e Şücâ' b. Vehb el-Esedî, Busrâ melikine Hâris b. Umeyr el-Ezdî, Uman hâkimleri Ceyfer b. Cülendâ ve Abd b. Cülendâ kardeşlere Amr b. Âs, Bahreyn Valisi Münzir b. Sâvâ'ya da Alâ b. Hadramî yine İslâm'a davet amacıyla gönderilmişlerdir. İbn Hudeyde, Hz. Peygamber'in elçi ve kâtiplerine dair el-Miṣbâḥu'l-muḍî (bk. bibl) adlı eserinde çeşitli maksatlarla yollanan kırk sekiz elçiyi zikreder.

Medine'ye 9 (630) yılında İslâmiyet'i kabul ettiklerini bildirmek üzere pek çok elçilik heyeti gelmiş ve bundan dolayı o yıla "senetü'l-vüfûd" denilmiştir. Gelen elçilerin çoğu kendi dinlerine ve geleneklerine göre saygıdeğer insanların önünde secde ediyorlardı; ayrıca bedevî Araplar arasında, konuşurken muhatabının sakalını tutma gibi âdâb-ı muâşeret dışı

âdetler vardı (İbn Hişâm, III, 313). Bir elçi heyeti geldiğinde, bizzat Resûlullah'ın

yetiştirdiği teşrifat görevlileri onlara huzura nasıl kabul edileceklerini anlatır ve Hz. Peygamber'in önünde yapmamaları gereken davranışlar hakkında uyarıda bulunurlardı. Resûl-i Ekrem ile görüşmek isteyen elçilerin hâcib (mabeyinci) tarafından usul öğrenmeleri için bekletildikleri de olurdu (İbn Hacer, III, 353). Buna rağmen elçiler bazan kurallara riayet etmezlerdi. Benzer aksaklıklar müslüman elçilerin gittikleri ülkelerin göz kamaştırıcı saraylarında, kralın önünde secdeye kapanma âdeti gibi İslâm'a uymayan protokol kaideleri sebebiyle de meydana geliyordu. Hz. Peygamber elçileri mescidde "üstüvânetü'l-vüfûd" (elçiler sütunu) denilen yerde kabul eder, en güzel elbiselerini giyer, ashabın ileri gelenlerine de güzel giyinmelerini söylerdi (İbn Sa'd, IV, 346). Resûl-i Ekrem savaş döneminde de elçileri karargâhında kabul eder ve onlara imkân ölçüsünde izzet ve ikramda bulunurdu. Meselâ Tebük Seferi'nden dönmek üzere olduğu bir sırada kabul ettiği, Herakleios'un Tenûh kabilesine mensup bir Arap olan elçisi bunlardan biridir. Hz. Peygamber elçilik heyetlerine dönüşleri için de yol azığı hazırlatırdı. Ölüm döşeğinde yaptığı vasiyet arasında elçilere hizmette kusur edilmemesi ve onlara iyi davranılması da yer almaktadır (Buhârî, "Meġāzî", 85). Resûl-i Ekrem ayrıca Medine'de elçilik heyetlerinin kalması için bir ev yaptırarak inşaatında bizzat çalışmış ve ashaptan bazılarını onlara yardımcı olmak için görevlendirmiştir (İbn Sa'd, I, 323). Elçilerin sahâbîlerin evinde ağırlandığı da olurdu; meselâ Necran heyeti Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde ağırlanmıştı. Bazı elçilik heyetleri de Mescidi Nebevî'nin yanında kurulan çadırda misafir edilmişti. Hz. Peygamber, elçilik heyetlerinin sınırda karşılanmalarını ve Medine'ye gelinceye kadar kendilerine refakat edilmesini ister, kendisi de onları kaldıkları yerde her gece ziyaret ederdi (İbnü'l-Esîr, I, 168).

Resûlullah, siyasî veya dinî misyonlar için göndereceği elçileri en liyakatli ve muktedir kişiler arasından seçer, onlarda özellikle ahlâk ve yüz güzelliği, ikna gücü, idrak kabiliyeti, dürüstlük, bilgi, hitabet yeteneği gibi vasıflar arardı. Siyasî görevle yolladığı elçiler arasında Amr b. Ümeyye ed-Damrî gibi o sırada henüz müslüman olmayanlar da bulunmaktaydı. Suriye, Irak ve Habeşistan'a elçi gönderirken daha önce o bölgelere gitmiş olanları tercih ederdi. Elçilerin gönderildikleri ülkelerin dilini bilmelerine dikkat

edilirdi. Ashaptan Farsça, Rumca, Kıptîce, Habeşçe ve Süryânîce bilenler vardı; ayrıca Hz. Peygamber Zeyd b. Sâbit'e İbrânîce öğrenmesini emretmişti. Dinî görevle gönderilenlerin hepsi İslamî konulara vâkıf ve dinî hükümleri titizlikle yerine getiren müslüman elçilerdi. Diplomatik münasebetlerde hediyeleşme eski bir âdet olduğundan Hz. Peygamber de elçilerin getirdikleri hediyeleri kabul etmiş, onlara karşılık vermiş ve bunu ashabına da tavsiye etmiştir (Buhârî, "Cihâd", 175-176; Abdülhay el-Kettânî, II, 207-208). Gelen hediyelerin tamamı devlet hazinesine konurdu.

Elçiler asla öldürülmez ve hırpalanmazdı; hatta onlara hakaret edilmesine dahi izin verilmezdi. Resûl-i Ekrem, rahip Yuhannâ b. Ru'be ve Eyle (Akabe) hâkimine mektup yazıp elçilerinin reddedilmesini savaş sebebi sayacağını bildirmiştir (İbn Sa'd, I, 277-278). Resûlullah'ın yalancı peygamber Müseylime'nin elçilerine söylediği, "Eğer elçi olmasaydınız başlarınızın kesilmesini emrederdim" sözü (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 154), elçilerin dokunulmazlığı konusunda İslâm hukukunun verdiği güvencenin açık ispatıdır. Uhud Gazvesi'nde Hz. Hamza'yı şehid eden Vahşî b. Harb, Hz. Peygamber'in kendisinden intikam alabileceğini düşünerek onun yanına ilk defa Tâif şehrinin elçisi sıfatıyla gelmişti (Buhârî, "Meġāzî", 23). Kendi nazik davranışını karşısındakilerden de bekleyen Resûlullah, İran'a gönderdiği elçi Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'nin Kisrâ tarafından iyi karşılanmaması ve bilhassa İslâm'a davet mektubunun devletler arası teamüle aykırı olarak parçalanması karşısında, "Allah da onun mülkünü parçalasın" şeklinde ağır bedduada bulunmuştur. Elçilere ibadet etmeleri ve dinî âyin yapmaları konusunda serbestlik tanınmıştır. Hz. Peygamber, Necranlı hıristiyanların elçilerine Mescidi Nebevî'de ibadetlerini ifa etmeleri için izin vermişti. Elçiler geliş gidişlerinde tam bir emniyet içinde olurlar, ancak olağan üstü hallerde gözaltına alınabilirlerdi. Meselâ Resûlullah Hudeybiye Antlaşması'ndan önce Mekke'ye gönderilen elçinin öldürüldüğü yolunda çıkan söylenti üzerine, İslâm ordugâhındaki Mekkeli delegeleri elçisi geri dönünceye kadar alıkoymuştur. İslâm'a göre mütekabiliyet çerçevesinde elçilerin mallan gümrük vergisinden muaftı. Eğer yabancı devletler müslüman elçileri gümrük resimlerinden ve diğer vergilerden muaf tutarlarsa bu devletlerin elçileri de İslâm ülkesinde aynı imtiyazdan faydalanırlardı (Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi, s. 120-121). Hz. Peygamber elçiler konusunda son derece hassastı. Kureyş'in gönderdiği elçi Ebû Râfi' Resûl-i Ekrem'le karşılaşınca kalbi İslâm'a

ısınmış ve geri dönmek istememiştir. Fakat Hz. Peygamber, “Ben elçiyi alıkoyamam, sen şimdi git ve eğer müslüman olmak istiyorsan sonra geri dön” demiştir (Ebû Dâvud, “Cihâd”, 151).

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde de komşu devletlere İslâm’a davet etmek ve barış antlaşması yapmak üzere elçiler gönderildiği bilinmektedir.

Emevîler döneminde çeşitli devletler ve özellikle Bizans İmparatorluğu ile diplomatik münasebetler tesis edilmiş ve karşılıklı olarak birçok elçi gidip gelmiştir. Emevîler’in ünlü kumandanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre, bir insanın gönderdiği mektubun onun aklî seviyesini, elçisinin de fikrî seviyesini gösterdiğini söyler (İbnü’l-Ferrâ, s. 53). Muâviye ve Abdülmelik b. Mervân zamanında Bizans’la antlaşmalar yapılmış, yıllık tazminatlar ödenmiştir. Bizans imparatoru Muâviye’ye elçi ve hediyeler göndererek İstanbul kuşatmasının kaldırılmasını istemiş ve diplomatik maharetiyle meşhur olan elçi Yuhannâ bu konuda başarı sağlamıştır. Abdülmelik b. Mervân II. Iustinianos’a, Ömer b. Abdülazîz de III. Leon’a elçi göndererek Emevî-Bizans münasebetlerinin geliştirilmesini istemişlerdir. Endülüs Emevîleri zamanında da bu münasebetler devam etti. Bizans İmparatoru Theophilos II. Abdurrahman’a Kratios’u hediyelerle elçi olarak göndermişti. VII. Konstantinos III. Abdurrahman’a, ikili münasebetleri geliştirmek için elçisiyle birlikte hediye olarak Grekçe tıp ve Latince tarih kitapları yollamış, bunun üzerine halife bunları Arapça’ya çevirecek dil bilen elemanlar da istemişti. II. Basileios II. Hişâm’a altın harflerle yazılmış bir mektup ve çeşitli hediyeler göndererek savaş esirlerini iade etmek istediğini bildirmiş, ancak elçi o sırada eğlenceden başka birşey düşünmeyen halife ile görüşememiştir. Elçilerde aranan genel vasıflara Endülüs Emevî Devleti’nde de uyulmuştur. Sefir şair Yahya el-Gazzâl’in yakışıklılığı darbımesel olmuştu. Aynı şekilde Abbâsîler de elçinin şerefli ve asil bir aileden gelmesini, yakışıklı, heybetli ve güzel yüzlü olmasını isterlerdi. Halife Mütevekkil - Alellah tarafından Bizans İmparatoru III. Mikhail’e

gönderilen Nasr b. Ezher heybeti ve göz kamaştırıcı kıyafetiyle dikkatleri üzerine çekmişti (Taberî, IX, 219). Abbâsîler ile Bizans arasında sınır çatışmaları, barış müzakereleri, savaş esirlerinin mübadelesi ve fidye ödenmesi gibi konuların sık sık görüşüldüğü yoğun diplomatik temaslar

olmuştur. Bu dönemde diğer gayri müslim devletlere de elçilik heyetleri gönderildi. Nitekim Franklar'ın kralı Charlemagne, ikisi Hârûnürreşîd zamanında olmak üzere Abbâsî başşehrine birçok elçilik heyet yollamıştı. Ancak bu konuda İslâm kaynaklarından ziyade Latin kroniklerinde bilgi bulunmaktadır. 797'de iki Frank ve bir yahudi tercümandan oluşan bir elçilik heyeti Bağdat'a gitmiş, Franklar orada ölmüş, tercüman ise iki yıl sonra bir fil ile geri dönmüştür. 802'de Bağdat'a giden elçilik heyeti ise çok başarılı olmuştur. Bu ziyaretler farklı dünyalara mensup iki devletin birbirini tanımasında önemli bir başlangıç olmuş, daha sonraki temaslara örnek teşkil etmiştir. Elçiler İslâm başşehrinde iken savaş başlar ve devletler arasında düşmanlık ortaya çıkarsa elçilik heyeti hakarete uğrar veya hapsedilirdi; bu uygulama Osmanlılar'da da görülmektedir.

Ortaçağ'da elçi teatisi aynı zamanda ticarî ve kültürel temasların artmasına yardımcı olmuş, el yazması eserlerin mübadelesine zemin hazırlamıştır. Çeşitli şartlar ve pazarlıklar karşılığında esirlerin mübadelesi, karşılıklı talepler, kültürel ve dinî bazı konular bu elçilik heyetlerinin müzakere ettiği hususların başlıcalarıdır. Halife Me'mun Bizans'a klasikleri tercüme etmek üzere bir heyet göndermiş ve bundan faydalı sonuçlar elde edilmiştir. Halife Tâi' - Lillâh zamanında münasebetlerin yoğunlaştığı görülmektedir. 970 yılında Bizanslı kumandan Bardas Skleros, İstanbul'da çıkardığı isyan başarısızlıkla sonuçlanınca Kuzey Afrika'ya kaçarak iltica talebinde bulunmuş ve onu geri almak için elçiler gelip gitmiş, karşılıklı pazarlıklar yapılmıştı. Sonunda Bizanslılar'ın Halep şehrini tahliyesi karşılığında Skleros iade edilerek Bağdat'ta bir antlaşma imzalanmıştı (Süleyman er-Rahîlî, s. 115-118). 1071'de de Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenes Halife Kāim-Biemrillâh'a bir elçi göndererek Alparslan'ın Anadolu'ya yönelik saldırılarına son vermesini istemişti.

Fâtımîler de diğer devletler yanında Bizans'la çok yönlü temas içinde olmuşlardır. İmparator VII. Konstantinos Fatımî Halifesi Mansûr'a 952'de elçi göndermiş, halifenin ileri sürdüğü Reggio şehrinde bir cami yapılması, bu caminin Bizans tarafından korunması ve esir müslümanların burada namaz kılmalarına izin verilmesi şartının kabul edilmesi üzerine barış antlaşması imza edilmişti. Mansûr'un halefi olan Muiz - Lidînillâh'a da barış için bir Bizans elçilik heyeti gelmiş, fakat Muiz tarafından reddedilmiştir. Bunun üzerine VII. Konstantinos çok kıymetli hediyelerle ve

külliyetli miktarda para ile 956'da yeniden bir elçilik heyeti göndermiş ve heyet halife tarafından kabul edilerek bir barış antlaşması imzalanmıştır. Daha sonra Bizans'tan Muizz'e yine çok kıymetli hediyeler, altın ve esirlerle üçüncü bir elçilik heyeti gönderilmiştir. Elçi huzurdaki konuşması sırasında Bizans'a bir Fatımî elçisi gönderilmesini istemiş, fakat isteği Muiz tarafından reddedilmiştir. Hilâfetinin son yılında Muizz'e dostluk temennisiyle bir elçilik heyetinin daha geldiği görülmektedir. II. Basileios, 997'de Halife Azîz - Billâh'a barışı yenilemek için altın ve gümüş eşyadan oluşan hediyelerle bir elçi göndermiş, yapılan görüşmelerde bütün müslüman esirlerin serbest bırakılması, İstanbul'da bulunan camide hutbenin Halife Azîz - Billâh adına okunması, Bizans'tan istenilen eşya ve hediyelerin hemen yollanması şartlarıyla yedi yıllığına barış yapılmıştır. Halife Hâkim-Biemrillâh 1000 yılında Kudüs Patriği Orestes'i İmparator II. Basileios'a elçi olarak göndermiş ve on yıllık bir barış antlaşması imzalanarak Fatımî topraklarında hıristiyanların kilise yapmaları ve Bizans'ın Mısır'a buğday göndermesi karar altına alınmıştır. Halife Zahir - Biemrillâh da 1023'te Kudüs patriğini dostluk ve ticaretin gelişmesi için II. Basileios'a göndermiş ve yine İstanbul'daki camide hutbenin kendi adına okunması, esirlerin serbest bırakılması. Kudüs patriğinin Bizans tarafından tayini hususları kararlaştırılmıştır. Müstansır-Billâh 1054'te bir elçi göndererek kıtlık ve açlık sebebiyle Bizans'tan yardım istemiş, fakat İmparatoriçe Theodora'nın karşılık olarak Fatımî ordusunun Bizans ordusuna yardımını şart koşması üzerine anlaşma sağlanamamıştır. Buna kızan imparatoriçe ertesi yıl tekrar gelen Fatımî elçisiyle görüşmeyerek Abbâsî elçisini kabul etmiş ve İstanbul'daki camide hutbenin Abbâsî Halifesi Kāim - Biemrillâh adına okunmasına izin vermiştir (a.g.e., s. 198-199).

İlk Türk Devletleri. İslam öncesi Türk devletlerinde siyasî temasları yürüten dış işleri dairesi önemli bir birimdi. Burada çoğunluğu tercüman olmak üzere çeşitli seviyelerde görevliler çalışır, bunlar çift yönlü diplomasiyi idare ederlerdi. Yabancı ülkelerden gelen elçi, tüccar ve ziyaretçilerin casusluk yapmadıkları sürece serbestçe dolaşmalarına izin verilirdi. Türk devletlerinin yoğun diplomatik temas halinde oldukları ülkelerin başında ezelî düşmanları Çin gelmekte, bunu Bizans ve Sâsânî imparatorlukları takip etmekteydi.

Türkler arasında elçilere casusluk faaliyetinde bulunmadıkları sürece dokunulmamasına karşılık elçi gönderilen ülkelerde zaman zaman bunun aksine davranışlar diplomatik tıkanıklıklara yol açıyordu. Göktürkler'de dış temasları bitikçi, ılımgacı ve tamgacı denilen görevliler yürütürdü. Göktürkler'in Persler ve Bizanslılar'la ticarî temas kurdukları ve karşılıklı elçilerin gidip geldiği bilinmektedir. İpek ticaretinden dolayı her iki devletle olan yoğun elçilik münasebetleri ve bu devletlerin elçilerine karşı takındıkları değişik tutum ve tavırlar kaynaklarda etraflıca anlatılmıştır. Göktürk Hâkanlığı'na gönderilen elçilerin kabul merasiminde hakanın yanında hatunun da hazır bulunması dikkate değer bir husustur. Çin İmparatoru Hüan-tsung'un 725'te Ötüken'e gönderdiği elçiyi Bilge Kağan hatunun, Kültigin'in, Tonyukuk'un ve diğer devlet erkânının hazır bulunduğu bir mecliste kabul etmişti (Kafesoğlu, s. 117).

Uygur Devleti'nde de dış işlerinden aynı şekilde ılımgacı, tamgacı ve bitikçiler sorumluydu. 758'de Çin başşehrine Uygur kağanının bir prensesle evlenme talebini götüren elçiler gitmişti. Uygur elçilerinin gelişiyle Abbâsî elçilerinin gelişi aynı ana rastlayınca taht salonuna hangisinin önce gireceği mesele olmuş, teşrifat memurları sonunda elçileri aynı anda değişik kapılardan içeri almışlardı (Çandarlıoğlu, TD, sy. 28-29, s. 63). Uygur kağanları ile Çin imparatorları arasında pek çok konu için devamlı surette elçiler gidip gelmiştir. Bu dönemlerde Ötüken Uygurları Çin'e karşı üstün durumda idiler. Uygur elçileri Çinliler tarafından törenlerle karşılanıyor, çok iyi muamele görüyor, hatta imparatorla aynı seviyede oturtuluyordu; buna karşılık Çin elçileri Uygurlar tarafından soğuk karşılanıyordu (a.g.e., sy. 31, s. 38).

Bizans İmparatorluğu diğer Türk devletlerinin yanı sıra Peçenekler'le de yoğun münasebetler tesis etmişti; bu ilişkileri

elçiler ve tüccarlar sağlamaktaydı. Bizans'tan Kırım'a ve Peçenekler'in bulunduğu bölgelere devamlı elçi gönderilmekte ve gerekli müzakereler yapılmaktaydı. Bizans elçileri Karadeniz'in kuzeyine vardıklarında Peçenekler'den rehine ve kılavuz isterler, rehineleri kalede bırakır, kılavuzlarla yola çıkarlardı. Buna karşılık Peçenekler de öncelikle imparatorun kendilerine gönderdiği hediyeleri isterlerdi. Bu hediyeleri etraflıca anlatan kaynaklar Peçenekler'i aç gözlülükle suçlamaktadır.

Peçenek elçileri kararlaştırılan hususlara uyacaklarına dair kendi kanunlarına göre yemin ederler, bunun üzerine Bizans elçileri de hediyeleri dağıtırlardı (Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, s. 61-62).

Eski Türk devletlerinde elçilerin, hanlarının tahta çıkışlarını bildirmek, karşı tarafa tebriklerde bulunmak gibi çeşitli nezaket ziyaretlerinde de bulundukları bilinmektedir. 1283'te Mısır'a giden Altın Orda Hanı Tuda Mengü'nün elçileri hanın müslüman olduğunu ve Kalavun'un Memlük tahtına çıkışını tebrik ettiğini bildirmiş, ayrıca din düşmanlarıyla gaza için halifeden ve sultandan sancak istemişlerdi (Kafalı, s. 63). Aynı şekilde, 1314'te 174 kişilik muhteşem bir Altın Orda elçilik heyeti kıymetli hediyelerle Kahire'ye gelmiş ve çok itibar görmüştü (a.g.e., s. 63). Savaş zamanlarında da Altın Orda Hanlığı'nın müslüman ve hıristiyan devletlerle diplomatik münasebetler içinde olduğu, hanlığın halktan aldığı vergiler arasında bir de elçilerin ağırlanması için konulmuş vergi bulunduğu görülmektedir (Togan, I, 302-303).

Müslüman Türk devletleri, eski diplomasi geleneklerini tamamıyla unutmamakla birlikte dış münasebetlerinde yeni dinlerinin diplomatik prensip ve motiflerini benimsemişlerdi. İslâm dünyasında Asr-ı saâdet'te başlayan ve Emevî-Abbâsî dönemlerinde çok zenginleşen diplomasi modeli Türkler tarafından da aynen uygulanmıştır. Büyük Selçuklular'da elçilik kurumu, imparatorluğun bağımsız devletlerle ve özellikle vassâl devletler ve halifelerle münasebetlerinde büyük rol oynamıştır. Selçuklular'daki elçilik telakkisini ünlü vezir Nizâmülmülk Siyâsetnâme'sinde veciz bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre elçiler hükümdarlara hizmet âdabını bilen, az konuşan fakat sözlerini cesaretle söyleyen, çok seyahat etmiş, Kur'an'ı ezbere bilen, akıllı, ileri görüşlü ve fizikî güzelliğe sahip, tercihen olgunluk çağına gelmiş âlim kişiler arasından seçilmelidir. Nizâmülmülk hükümdar nediminin bir süvari veya Hz. Peygamber'in soyundan gelen bir şerifin elçi olarak gönderilebileceğini söyleyerek bu görevin muayyen bir zümreye tahsis edilmemesi gerektiğini anlatmış, ayrıca Selçuklu ülkesine gelen elçilerin karşılanma ve misafir edilmeleri konularında da bilgiler vermiştir. Onun elçiler için açıkladığı bu hususlar Alparslan ve Melikşah zamanlarında titizlikle uygulanmıştır.

Nizâmülmülk hükümdarlar arasında elçi teatisinin nezaket gereği olmadığını, asıl maksadın diğer devletlerin tarihî, coğrafî, askerî, siyasî, dinî durumları, halklarının refah seviyesi ve devletlerine olan bağlılıklarının derecesi hakkında bilgiler toplamak olduğunu etraflıca anlatmıştır (Siyâsetnâme, s. 120-125; Köymen, II, 74-83). Büyük Selçuklular'da elçilik heyetlerine genellikle kadılar başkanlık etmiştir.

Tuğrul Bey 1038'de Abbâsî Halifesi Kaim-Biemrillâh'a elçi gönderip Gazne Sultanı Mesud'un halka karşı görevlerini yerine getirmediği için yönetime el koyduklarını ve adaletle hükmedeceklerini bildirdi. Daha sonra Rey'e yerleşen Tuğrul buradan gönderdiği elçiyle, hâkim oldukları her yerde Abbâsî halifesi adına hutbe okuttuklarını haber verdi (435/1043). Halife de aynı yıl Kādılkudât Mâverdî'yi Tuğrul Bey'e elçi olarak göndermiş, sultan ona hürmet ve itibar göstermişti.

Tuğrul Bey, Arslan Besâsîrî'nin Bağdat'ı işgali sırasında esir alınan Abbâsî halifesinin makamına iade edilmesi için Hâcib Anuş Tegin'i Arslan Besâsîrî'nin müttefiki ve Ukaylî Emîri Kureyş'e elçi olarak yollamıştı (451/1059).

Bizans İmparatoru IX. Konstantinos, Hasankale Savaşı'nda (1048) esir düşen kumandanı Liparites'i fidye vererek kurtarmak için Tuğrul Bey'e bir elçi ile başvurmuş, Tuğrul Bey Liparites'i fidye almadan serbest bırakmış ve Şerîf Ebü'l-Fazl Nasr'ı mukabil elçi olarak Bizans'a göndermişti. İstanbul'da Emevîler devrinde yaptırılmış olan camide halife ve kendi adına hutbe okunmasını ve vaktiyle Abbâsî halifelerine ödenen yıllık verginin kendisine verilmesini istedi. Tuğrul Bey daha sonra Bizans imparatoruna bir elçi daha gönderip Mısır'a yapacağı sefer için topraklarından geçiş izni talep etti (443/1051-52).

Sultan Alparslan, Kadı Ebû Ömer Muhammed b. Abdurrahman'ın başkanlığındaki bir elçilik heyetini Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'a gönderip Bağdat'ta adına hutbe okutulmasını ve para bastırılmasını istemişti (6 Mart 1064). Sultan, Malazgirt Savaşı'ndan kısa bir süre önce de Emîr Sav Tegin'i Abbâsî halifesinin elçisi İbn Mühellebân ile birlikte Bizans imparatoruna yollamıştı.

Karahanlılar dönemiyle ilgili olarak Yûsuf Has Hâcib Kutadgu Bilig'de elçilerin yetişmesi, vasıfları, kusurları hakkında bilgi vermektedir. Buna göre elçi insanlar arasında mümtaz, akıllı, bilgili, seçkin ve cesur olmalıdır. Allah'ın kulları arasında en seçkinleri ve insanların en iyileri elçilerdir. Pek çok iş elçilerle görülür, iyi neticeler onlar vasıtasıyla alınır. Başarılı olması için elçinin sözün içini ve dışını bilmesi gerekir. Elçi gözü gönlü tok, doğru, haya sahibi, nazik olmalı, çok okumalı, çok dil bilmeli, güzel söz ve şiir söylemelidir. Hükümdar bu vasıfları haiz kimse bulursa onu elçi seçmelidir; çünkü bu vasıflara sahip olmayan elçi vazifesini yapamaz; insanları, toplulukları birbirine düşürür (Kutadgu Bilig, II, 193-197; Genç, s. 260-262).

Gazneliler'de elçilerle ilgilenen saray görevlisine "resuldar" denilmekteydi. Elçilerin karşılanması, kalacağı ikametgâha götürülmesi, sultanın huzuruna çıkarılması işi onun tarafından yapılırdı. Gazneli Mahmud'un iki oğlu Mesud ile Muhammed arasındaki mücadele sırasında Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'ın elçisi Ebû Muhammed Gazne payitahtına geldiğinde merasimle karşılanmış, resuldar elçiyi ikametgâhına götürüp onunla ilgilenmiş ve sonra da elçiyi belli bir merasim içinde sultanın huzuruna çıkarmıştır. Elçinin getirdiği menşur ve hediyeleri kendisine takdim etmesinden sonra Mesud'un halifeye gönderdiği hediyeleri de elçiye resuldar götürmüştü. Kādir-Billâh'ın ölümünden sonra oğlu Kāim-Biemrillâh halife olup (1031) Mesud'dan biat almak için elçisini Belh'e gönderdiğinde Mesud bu elçinin ulemâ, kadılar, fakihler ve Hz. Peygamber'in soyuna mensup eşraftan meydana gelen güzîde bir topluluk tarafından karşılanmasını istemiş ve elçinin gelişinden dönüşüne kadar her merasimin düzenlenmesinde de resuldar Ebû Ali önemli görevler üstlenmişti. Gazneliler'den başka Fars Atabegleri, Salgurlular ve muhtemelen Kirman Selçukluları'nda da saray görevlileri arasında bulunan resulların elçilerin karşılanması, ağırlanması, hükümdar huzuruna çıkarılması, hediye ve

mektubunun ilgililere ulaştırılmasının yanında başka ülkelere gönderilecek elçilerin de her türlü hazırlığını yapmakla görevli olduğu görülmektedir (Merçil, "Resuldar", TTK Bildiriler, II, 703-709).

Eyyûbîler devrindeki önemli memurlar arasında, yabancı hükümdarlara ve

bilhassa Abbâsî halifesine gönderilen elçiler de bulunuyordu. Daha önce Nûreddin Mahmud Zengî devrinde bu görevi üstlenen özel bir kişi yoktu; bu iş için İmâdüddin el-İsfahânî, Şerefeddin İbn Ebû Asrûn, Başkadı Kemâleddin eş-Şehrezûrî, tabip Mühezzebüddin İbnü'n-Nakkāş gibi şahısların seçildikleri anlaşılmaktadır. Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinde önceleri Mısır Başhatibi Şemseddin el-Ba'lebekkî, onun ölümünden sonra da Dımaşk başkadılarından Ziyâeddin Kāsım b. Tâceddin eş-Şehrezûrî bu görevi yürütmüştü. Aynı dönemde Ebû Hâmid Sa'deddin el-Acemî Musul ve Artuklu hükümdarlarına elçi olarak gönderilmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Abbâsî halifesiyle münasebetleri bir iki olay dışında daima iyi geçmiş ve aralarında devamlı surette elçiler gidip gelmiştir. Halifenin elçisi bir gün önce, yüksek devlet memurlarından olan emîr-i meclis tarafından şehir dışında karşılanarak özel bir ikametgâhta misafir edilir, ertesi gün sultan tarafından merasimle huzura alınırdı. Halifeye gönderilen elçiler ise Bağdat'ta dârülkerâmede (dârüzziyâfe) ağırlanırdı. O dönemde de elçilerin hediye getirip götürmesi, gönderildikleri hükümdar tarafından kendilerine hil'at giydirilmesi yaygın bir âdetti. Eyyûbîler'le Haçlılar arasında yapılan müzakerelerde hediye teâti edildiği görülmektedir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Sincar'ı muhasara ettiği sırada gelen Ahlat Şah'ın elçisi Bektemür hil'at ve hediye kabul etmediği için tenkit edilmiş ve ayıplanmıştır. Anadolu Selçukluları ile 1178'de Ba'lebek konusunda, 1180'de de başka bir meseleden dolayı ihtilâf çıkmış, II. Kılıcarslan Selâhaddin'e gönderdiği elçi ile anlaşmazlığı halletmiştir. 1192'de ise Kılıcarslan'ın oğulları arasında çıkan ihtilâfı halletmek üzere Selâhaddîn-i Eyyûbî kazaskeri Şemseddin'i ara bulucu elçi olarak Anadolu'ya göndermiştir. Bu arada Bizans İmparatoru Andronikos Komnenos Kahire'ye elçi göndermiş ve iki taraf arasında dostluk antlaşması imzalanmıştır. Ondan hemen sonra İmparator II. Isaakios da elçi göndererek Haçlılar'a karşı ortak tavır takınılmasını, ayrıca Kudüs fethedilirse oradaki hıristiyanların ve kutsal yerlerin idaresinin kendilerine verilmesini istemişti. 1185'te iki taraf arasında yeni bir antlaşma yapılarak İstanbul'daki camide Abbâsî halifesi ve sultan adına hutbe okunması sağlandı. 1192'de Bizans imparatoru Selâhaddin'e yeniden elçi göndererek Kıbrıs üzerine ortak sefer yapmayı teklif etti ve Kudüs'teki kiliselerin Ortodoks papazların idaresine verilmesini ve Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği haçı istedi. Elçiyi Kudüs'te kabul eden Selâhaddîn-i Eyyûbî, imparatorun Kıbrıs üzerine müşterek bir sefer yapma dışındaki diğer isteklerini Kādî el-Fâzıl'ın tavsiyesiyle reddetti. Bizans elçisi iki gün sonra,

sultanın cevabî mektubunu götüren elçi İbnü'l-Bezzâr ile birlikte geri döndü. Bunun ardından da Gürcü kralının elçisi geldi ve Kudüs'teki kutsal yerlerin himayesini istedi, ancak isteği reddedildi. Gürcü kralı daha önce de kutsal haçın kendilerine verilmesi için 200.000 dinar teklif etmişti.

Anadolu Selçuklu sultanları ile de başta Abbâsî halifesi olmak üzere çeşitli hükümdarlar ve Bizans imparatorları arasında elçi teâti edilmiştir. Devletin kurucusu Süleyman Şah Tarsus'un fethinden (1083) sonra şehre kadı ve hatip istemek üzere Trablusşam'ın Şiî hâkimi Kadı Ebû Tâlib İbn Ammâr'a elçi yollamıştır. Süleyman Şah'ın, Antakya'nın fethini (477/1084) müjdelemek ve bağlılığını bildirmek için de Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'a yine bir elçi gönderdiği rivayet edilmektedir. Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos I. Kılıcarslan'a elçi gönderip Çaka Bey'in asıl maksadının Anadolu Selçuklu tahtını ele geçirmek olduğunu bildirmiş ve ona karşı birlikte hareket etmeyi teklif etmiştir. I. Kılıcarslan da Dânişmendli Gümüştegin Gazi'ye elçi yollayıp Bohemund'un salıverilmesi karşılığında alınan 100.000 dinar fidyenin yarısının müttefiki ve Anadolu Selçuklu sultanı olması sebebiyle kendisine verilmesini istemişti. II. Kılıcarslan, Atabeg Nureddin Mahmud Zengî'den bir elçi aracılığıyla sınır tecavüzlerinden vazgeçmesini istedi. Fakat Nûreddin aldırış etmeyince Kudüs kralı, Antakya prinkepsi ve Ermeni kralına elçiler yollayarak Nûreddin'e karşı onlarla iş birliği yaptı. Dânişmendli Yağıbasan Karadeniz bölgesinde Bizans'a ait bazı yerleri ele geçirince imparator 1158'de Aleksis Gifard adlı elçisini II. Kılıcarslan'a gönderip zaptedilen yerlerin iade edilmesini sağladı. II. Kılıcarslan, Bizans imparatorunun kendine karşı Yağıbasan ve Ankara-Çankırı Meliki Şehinşah ile ittifak yapması üzerine Bitinya (içinde İznik'in de bulunduğu bölge) Emîri Süleyman'ı elçi gönderip barış teklifinde bulundu. II. Kılıcarslan 1176'da kazandığı Miryokefalon zaferini Abbâsî Halifesi Müstazî-Biemrillâh'a, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye ve Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa'ya elçiler vasıtasıyla müjdelemişti. Yine II. Kılıcarslan meşhur veziri İhtiyârüddin Hasan'ı, Haçlılar'la barış imzalayarak Anadolu üzerine yürüyen Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye elçi göndererek durdurmuştur. Aynı şekilde Ermeni Kralı III. Rupen de üstüne yürümekte olan Selâhaddîn-i Eyyûbî ile II. Kılıcarslan'a elçi gönderip barış teklifinde bulunmuştur (1180).

I. Alâeddin Keykubad 1220'de tahta çıkar çıkmaz Eyyûbî Hükümdarı el-

Melikü'l-Eşref'e elçilerini yollayarak ittifak yaptı. I. Alâeddin Keykubad'ın tahta çıktığını öğrenen Abbâsî Halifesi Nasır-Li-dînillâh, İslâm dünyasının mânevî lideri sıfatıyla Şeyh Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'yi aynı yıl hil'at, menşur ve diğer saltanat alâmetleriyle Konya'ya elçi gönderdi. Elçilik heyeti Aksaray'a varınca beylerle kadı, âlim, şeyh ve mutasavvıflar tarafından karşılandı. Daha sonra da hükümdar hilâfet makamına hürmeten hassa askerleriyle birlikte karşılamaya çıktı ve elçi Şeyh Şehâbeddin'in elini öpüp hayır duasını aldı; şehre birlikte girdiler ve şeyh misafirhaneye götürüldü. Ertesi gün halifenin gönderdiği hil'at sultana giydirildi. Elçinin ona adaletten ve şeriattan ayrılmayacağına dair yemin ettirmesinden sonra tahtına oturdu. Halifenin gönderdiği hırkayı giyip başına sarık bağladı. Dönüş gününde de sultan, Celâleddin Karatay ve Necmeddin Tûsî ile beraber elçi Sühreverdî'yi uğurladı ve ona 100.000 dirhem, 5000 sultânı dinar (sikke-i alâî), atlar, Rum köleler ve değerli elbiseler verdi. Halife Nasır-Lidînillâh'ın elçisine gösterilen bu ilgi ve tazimden çok memnun olduğu bilinmektedir.

Moğollar'da elçilik müessesesinin hayli geliştiği görülmektedir. Elçiler büyük kağanla görüşmek için geldikleri gibi İlhanlar, başbuğlar veya prenslerle de görüşmek için gelebilirlerdi. Büyük kağanla görüşmek üzere gelen elçiler özel bir merasimle karşılanır ve hükümdar sarayına gönderilirdi; nitekim Batu Han papadan gelen elçilik heyetini Karakurum'a göndermişti. Moğollar'a karşı da elçi olarak daima erkekler görevlendirilirdi; ancak bir defasında Gürcistan Kralı

V. David diplomatik müzakereler için bir kadını göndermişti. Elçiler hükümdar sarayına geldiğinde bir misafirhaneye yerleştirilirlerdi; bazan çadırlarda ağırlandıkları da olurdu. Kalabalık elçilik heyetleri yol açtıkları masraflardan dolayı fazla sevilmez, bir an önce gitmeleri istenirdi. İlhanlı Hükümdarı Gazan Han, 325 kişilik bir elçilik heyeti gönderen Altın Orda Hanı Toktaga'ya bu miktarın çok fazla olduğunu alaycı bir üslûpla bildirmişti. Elçiler kabul töreninden önce isteklerini içeren mektubu takdim ederlerdi; mektup veya tercümesi hanın huzurunda vezir tarafından okunurdu. Kabulde hanın eşleri ve kızlar dahil bütün çocukları bulunurdu. Elçiler av için çitalar, köpekler ve doğanlar, çadırlar, ipek, kadife, mücevherler, altın ve gümüş kupalar gibi kıymetli hediyeler getirirler, Moğollar ise para, teçhizat, topaz, yakut, inci gibi hediyeler gönderirlerdi.

Cengiz Han 1218'de Hârizm Şah Alâeddin Muhammed'e gümüş avadanlık, misk, akik, altın yaldızlı kadeh ve has yünden elbiseler hediye etmiştir. Büyük hanların ve ilhanların sarayına çeşitli ülkelerden çok sayıda elçiler gelir ve onlar için eğlenceler düzenlenirdi, İlhanlılar da Avrupa ülkelerine, Çin'e ve ezelî rakip olarak gördükleri Memlükler'e pek çok elçi göndermişlerdir. Memlüklü ve İlhanlı saraylarında karşılıklı olarak elçilere pek iyi muamele yapılmamıştır.

Memlükler döneminde Mısır, konumu gereği Uzakdoğu ile Akdeniz havzası arasında bir iskele durumunda olmasından dolayı hem müslüman hem hıristiyan devletlerle siyasî, ticarî, dinî münasebetler içerisinde bulunuyor ve bu sebeple sık sık elçi teâtisine sahne oluyordu. Nitekim İlhanlı, Altın Orda, Timurlu, Osmanlı ve Bizans devletlerinin yanında papalık ve çeşitli beyliklerle de ilişkiler kurmuştu. XIV. yüzyılın sonlarında Timur'un bir kısım Memlüklü topraklarını işgali ve halkını katletmesi üzerine iyi münasebetler düşmanlığa dönüşmüş, Sultan Berkuk bu sırada gelen kalabalık bir Moğol elçilik heyetini kabul etmediği gibi elçilerden bazılarını da öldürtmüştü. Normal zamanda Memlûk ülkesine gelen elçi heyetleri devletin büyüklüğünün ve istikrarlılığının bir ifadesi olarak gösterişli merasimlerle karşılanırdı. Elçilerin ikametleri, sultanın huzuruna çıkarılışları ve hediyelerinin takdimi için özel görevliler bulunuyordu.

Osmanlılar. Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren Bizans, Germiyanoğulları, Karamanlılar, Candaroğulları, Memlükler, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Umurlular ve diğer devletlerle diplomatik münasebetler içinde olmuştur. Osmanlılar'ın Rumeli ve Anadolu'daki fetihler sonucu süratle büyüyüp Karadeniz ve Akdeniz sahillerinde hâkimiyetlerini genişletmeleri üzerine bu bölgelerde önemli çıkarları olan Venedik, Ceneviz ve Milano gibi İtalyan devletleri diplomatik ilişki kurmak amacıyla elçi göndermişlerdir. İlk defa Venedikliler girişimde bulunarak 1408'de Emîr Süleyman ve Çelebi Mehmed ile barış antlaşması yaptılar. Milano hükümeti XV. yüzyılın birinci yarısında Edirne'ye Benedikto'yu, 1494'te İstanbul'a Luigi Sforza'yı gönderdi. Osmanlı Devleti'yle bazı ticarî ilişkiler içinde bulunan Ceneviz'in ise 1451'de Fâtih Sultan Mehmed'e bir elçi yolladığı bilinmektedir. Osmanlılar'ın Batı'ya ve Doğu'ya karşı takip edeceği siyaset ve stratejisini belirlemesinden, özellikle Avrupa ile olan ilişkilerini sıklaştırmasından sonra muhatap ülkelerle diplomatik temasları ve elçi

teâtisi hayli yoğunlaşmış ve hassas dengeler üzerine oturtulmuştur. Bu diplomatik münasebetleri, temas halinde bulunulan devletlerin dost veya düşman, müslüman yahut gayri müslim olmaları, mezhep durumları (Sünnî-Şiî/Protestan-Katolik) gibi bazı hukukî, dinî, siyasî telakkiler belirlemiş ve etkilemiştir. Ancak karar ve davranışlarda İslâm hukukunun esaslarından hareket edilerek yorumlar yapıldığı ve uygulamaya daima bu yönde açıklık getirildiği görülmektedir.

Elçiler, Osmanlı sınırlarından içeri girdikleri andan itibaren İslâmî eman telakkisine göre misafir olarak kabul edilmiş ve yol güvenlikleri, her türlü iâşe ve ibâteleri devlet tarafından karşılanmıştır. Hatta devletin güçlü olduğu dönemlerde, henüz sınırdan girmeden önce başka ülkelerden geçerken bile elçilerin can güvenlikleriyle ilgilenildiği görülmektedir. Meselâ Roma Germen İmparatorluğu'nun Alman kanadını idare eden Ferdinand'a gönderilen 1541 tarihli bir nâmede, kardeşi İmparator V. Karl (Charles Quint) tarafından İstanbul'a gelirken İtalya'da alıkonulan Fransa elçisinin serbest bırakılması istenmişti. Ancak elçinin geldiği ülke ile Osmanlı Devleti'nin arası açılınca veya savaş hali olunca elçi hapsedilirdi. Bu uygulamaya 1806'da Rusya'ya harp ilânı sırasında son verilmiştir.

İstanbul'da ilk daimî elçilik veya ikamet elçiliği fethin ertesi yılı Venedik Cumhuriyeti tarafından kurulmuş, onu 1475'te Lehistan, 1497'de Rusya, 1525'te Fransa, üç yıl sonra Avusturya, 1583'te İngiltere ve 1612'de de Hollanda'nın açtığı elçilikler takip etmiştir. Osmanlılar ise bu devletlerde daimî elçilik kurma uygulamasına XVIII. yüzyılın sonlarına kadar gitmemişlerdir. Avrupa devletlerinin İstanbul'da devamlı surette elçi bulundurması hususunun, Osmanlılar tarafından devletin büyüklüğünün ve padişaha gösterilen saygının bir ifadesi şeklinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Diğer devletlerde daimî elçi bulundurma usulünün uzun süre benimsenmemesi ise geleneklerle açıklanabilir; çünkü daha önceki İslâm ve Türk devletlerinde daimî elçilik uygulaması bulunmamaktadır. Konuyu Avrupa'nın dârülharp* olması ve bir müslümanın da dârülharpte uzun süre kalmasının câiz görülmemesi sebebiyle ikamet elçiliği tesisine gidilmediği şeklinde açıklamak İslâm devletler hukuku ile uyuşmamaktadır; ayrıca Osmanlılar'ın müslüman devletlerde de dâimî elçilik açmadığı

bilinen bir husustur. Osmanlı Devleti genellikle tenkit edildiği, Avrupa diplomasi anlayış ve tatbikatının dışında kalma ve devamlı elçi bulundurma uygulamasına gitmeme siyasetini güçlü olduğu dönemde kendi menfaati açısından daha uygun görmüştür. Çünkü böylece Avrupa'nın politik ve diplomatik oyunlarının ve taahhütlerinin içinde eli kolu bağlı hale düşmemiş, serbest hareket imkânı bulmuştur. İdarenin başlangıçtan beri çeşitli istihbarat kaynaklarına sahip olması da daimî elçilik bulundurmaya bir ölçüde ihtiyaç hissettirmemiştir. Yabancı hükümdarların taç giymeleri, savaş hali ve barış şartlarının görüşülmesi gibi hususlar için fevkalâde veya muvakkat elçiler görevlendirilmiş, bunlar vazifelerini ifa ettikten sonra döndüklerinde bulundukları ülkeler hakkında bilgi vermişlerdir. Diğer haber alma kaynaklarının başında, Osmanlı hizmetinde bulunan muhtelif milletlere mensup mühtediler gelmekteydi. Kendilerine müteferrikalık, çavuşbaşılık, kapucılık gibi çeşitli görevler verilen bu kimseler doğrudan veya dolaylı olarak elde ettikleri bilgileri merkeze ulaştırmaktaydılar. Fenerli Rum ailelerden, ticaret maksadıyla çeşitli Batı ve Doğu memleketlerine giden tüccarlardan ve özellikle bilgi toplamak üzere görevlendirilen casuslardan çok çeşitli istihbarat alınıyor ve bunlar Dîvân-ı Hümâyun'da değerlendiriliyordu. Dîvân-ı Hümâyun'un ve daha sonra da Bâbıâli'nin İstanbul'daki dâimî elçilerin birbirleriyle olan menfaat çatışmalarından ve aralarındaki rekabetten ustaca faydalanmayı bilmesi de çok sağlıklı diplomatik bilgilerin teminine vasıta olmuştur. Osmanlı hükümeti padişahların tahta çıkışlarını bildirmek, kazandıkları zaferleri duyurmak, Avrupa kral ve imparatorlarının taç giymelerini kutlamak, barış şartlarını görüşmek, akdedilen muahedenin tasdikli metnini göndermek, muahededen sonra dostluğu teyit etmek, zaman zaman ortaya çıkan sınır ihtilâflarını gidermek, her türlü cevabî mektubu yollamak gibi çeşitli sebeplerle ve yeni gelen bir elçiye karşılık olarak yahut yabancı bir devletin talebi üzerine fevkalâde elçiler görevlendirmiştir.

Osmanlı Devleti ilk defa III. Selim döneminde belli başlı Avrupa merkezlerine dâimî elçi göndermiştir (1793). Türk diplomasisi için bir dönüm noktası teşkil eden bu uygulamaya gidilirken büyük zorluklarla karşılaşılmıştır. Önceleri yabancı dil bilen, doğrudan müzakerelerde bulunacak, Avrupa'daki gelişmeleri takip edecek, Batı kültürü almış temsilci bulunamadığından elçinin bu eksiklikleri gayri müslim sefaret tercümanları ile giderilmek istenmiş, ancak sadakatleri şüpheli bu kişiler

zaman zaman devlete ihanet etmiş ve skandallara sebep olmuşlardır. Meselâ Moralı Seyyid Ali Efendi'nin Paris elçiliği sırasında (1797-1802) sefaret tercümanı olan Osmanlı Rumu Godrika Fransa hesabına çalışmış, Bâbıâli ile Ali Efendi arasında gidip gelen bütün yazıların kopyalarını Başbakan Talleyrant'a vermiştir. Daha sonra devlet bu konunun önemini kavrayarak 1821'de Bâbıâli Tercüme Odası'nı açmış ve dil bilen müslüman diplomat yetiştirmeye başlamıştır. İkinci önemli güçlük, daimî elçilik uygulamasında yabancı devletlere ne şekilde ve hangi seviyelerde diplomatik temsilci gönderileceğinin bilinmemesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, İngiltere'nin İstanbul'daki elçisi Sir Robert Ainslie ile Reîsülküttâb Mehmed Râşid Efendi'nin daimî ikamet elçilikleri konusunda 10 Temmuz 1793'te görüşmesi sağlanmıştır. Rumeli Kazaskeri Tatarcık Abdullah Efendi'nin de hazır bulunduğu bu görüşmede ikamet elçiliğinin gereği ve önemi, elçi tayininde takip edilecek formaliteler, elçinin İngiltere hükümeti nezdinde haiz olacağı itibar, taşıyacağı rütbe ve paye gibi konular müzakere edilmiştir. İngiliz elçisi çeşitli tercih ve ihtimalleri, yapılacak merasimleri, güzergâh problemlerini, büyükelçi ve ortaelçilerin maiyetleri konularını, diğer Avrupa devletleriyle mukayeseler yaparak ve çeşitli seviyelerdeki elçiliklerin devlete tahminî maliyetini ayrıntılı bir şekilde hesaplayarak anlatmış ve İngiltere'ye gönderilecek elçiye herhangi bir protokol hatasına düşmemesi için her türlü yardımı yapacağını söylemiştir (Karal, s. 169 vd.). İlk merhalede Londra, Paris ve Viyana gibi belli başlı Avrupa merkezlerine gönderilen dâimî elçilerden istenilen sonuç alınamamışsa da beraberlerinde götürdükleri genç kadroların uzun süre buralarda kalıp yabancı dil öğrenmeleri ve birçok yönüyle Batı'yı tanımaları neticesinde yetenekli diplomatlar yetişmiştir. Dâimî elçilik uygulamasına birkaç yıl sonra iç ve dış gaileler sebebiyle ara verilmiş, ancak II. Mahmud zamanında 1834'te yeniden başlanmış ve bir daha da kesintiye uğratılmamıştır.

Başlangıçtan itibaren genellikle seyfiye ve kalemiye erbabı elçi olarak çeşitli yerlere gönderilmekle birlikte ilmiye sınıfı mensuplarının da yerine ve ülkesine göre sık sık elçi olarak görevlendirildiği bilinmektedir. Özellikle İran, Özbekistan ve Fas gibi müslüman ülkelere ilmiye mensupları gönderilmiştir. Müslüman ülkelere giden elçilerin gittikleri yerlerde çok çeşitli dinî sorulara muhatap olmaları bunun başlıca sebebi olabilir. Bu gelenek XIX. yüzyılda da devam etmiştir.

Osmanlı elçileri çeşitli mülkî, askerî ve idarî payelerle gönderilirdi. Beylerbeyilik. defterdarlık, paşalık bu payelerin başlıcalarını teşkil eder. XVIII. yüzyılda Osmanlı elçileri başlarına sarık takmaktaydılar. Sırtlarındaki iç elbiseleri çeşitli renklerde olup bunun üzerine giydikleri kaftan genellikle kırmızı ve mavi olurdu. Bazıları kürk giyerdi. Kuşaklarında murassa‘ hançer taşırlardı. XIX. yüzyılda fes kabul edildikten sonra elçiler fes ve siyah çuhadan elbise giymeye başladılar. Forma olarak rütbelerine göre tel ile işlemeler taşırlar, bunların üzerine kazanmış bulundukları nişanları takarlardı (Unat, s. 237).

Yabancı ülkelerden gelen elçilerle maiyetlerinin yiyecek, yatacak, at ve araba masrafları önceden hesaplanarak bunların karşılanması konusunda hazırlık yapmaları için. sınırdan İstanbul'a kadar takip edecekleri güzergâh üzerinde bulunan yerlerin sancak beyi, kadı, nâib ve mütesellim gibi yetkililerine hükümler yazılır, ayrıca elçiyi sınırda karşılamak üzere rütbesine uygun bir mihmandar tayin edilirdi. Elçiler yol boyunca geçtikleri yerlerin idarecileri tarafından karşılanır, kendilerine ikramda bulunulur ve konaklama yerleri hazırlanırdı.

Elçilerin Dîvân-ı Hümâyun'a kabulü ve padişahın huzuruna çıkışı yerli ve yabancı birçok kaynakta yer almıştır. Tevkīî Kānunnâmesi'nde (MTM, I, 513-514)

“Kānûn-ı Elçiyân” başlığı altında elçilerin arz ve ulufe günlerinde Dîvân-ı Hümâyun'a kabul edilecekleri belirtilmekte ve bununla ilgili merasimin müslüman ve hıristiyan elçiler için gösterdiği farklılıklar etraflı bir şekilde açıklanmaktadır. Bu konuda, elçilik heyeti içerisinde gelen görevlilerin bazan tutmuş oldukları günlükler ve seyahatnameler de önemlidir. Meselâ Seyyah Dernschwam, 1553'te elçinin İstanbul'da Veziriâzam Rüstem Paşa'ya, Vezir Ahmed Paşa'ya ve diğer erkâna yaptığı ziyaretlerden ve sunduğu hediyelerden bahsetmektedir. Avusturya elçisi Frederik Kregwitz'in 1591'de divana ve III. Murad'ın huzuruna kabulü, aynı heyette bulunan tarihçi B. W. Wratislaw tarafından hâtıralarında bütün ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Müellif hediyelerin önceden gönderilişini, kendilerinin sarayın birinci ve ikinci avluya gelişlerini, bu avluların ve buradaki görevlilerin âhenk ve intizamını, özellikle savaş meydanlarında yerlerinde duramayan sert ve hırçın yeniçerilerin burada bir mermer heykel gibi sabit ve sakin

duruşlarını, I. Murad'ın Kosova'da bir Hırvat tarafından öldürülmesinden beri âdet olan silâh aramasını, ardından her biri birer sanat şaheseri olan halılarla döşeli, altın ve mücevherlerle süslü Arz Odası'na girişlerini, orada diz çökme ve el öpmelerini geniş biçimde tasvir etmektedir. Mühtedi bir tercüman elçinin sözlerini III. Murad'a aktarmış, elçi itimatnâmesini padişaha sunmuş, padişah nâmeyi sadrazama verdikten sonra imparatorun sağlığını sormuştur. Müellif Arz Odası'nın ve tahtın ihtişamını dile getirmekten âciz olduğunu belirtmektedir. Huzurdan ayrıldıktan sonra ikram edilen yemekte pirinç çorbası, kızartma ve haşlama tavuk eti, fırında pişmiş koyun etiyle çeşitli sebze yemeklerinin, salata ve şerbetlerin sunulduğunu, yemeği yer sofrasında ve boyalı tahta kaşıklarla yediklerini, sofrada şarap ve bıçak bulunmadığını anlatmaktadır (Hammer [Atâ Bey], VII, 175-176; Wratislaw, s. 56-60).

XV-XVII. yüzyıllarda elçilerin padişah, sadrazam ve diğer devlet erkânı tarafından kabulüne dair Osmanlı kroniklerinde yer alan çeşitli pasajların merasimleri tanıtma açısından bütünlükten uzak olduğu görülmektedir. XVIII. yüzyılda ise teşrifat mecmuaları elçi kabulleriyle ilgili sistemli ve ayrıntılı bilgi vermektedir.

Elçilik heyetleri İstanbul'da kendilerine tahsis edilen mekânlara yerleştikten sonra birkaç gün içinde Paşa Kapısı'nda sadrazam tarafından kabul edilirdi. Kabulden önce elçiye davet için dergâh-ı âlî çavuşlarından biri gönderilir, ayrıca Paşa Kapısı ile Arz Odası, Mehterhâne-i Âmire'den ve Enderun Hazinesi'nden getirilen ve Osmanlı ihtişamını sergileyen eşya ile süslenirdi. Elçinin rütbesine ve İstanbul, Galata veya Üsküdar'da ikametine göre karşılanışı farklı olurdu. Elçi sadrazamın huzuruna alındıktan sonra mektubunu takdim eder, görüşmelerden sonra kendisine ikramda bulunulur, hil'atler giydirilir ve yine belirli bir merasimle ikametgâhına uğurlanırdı. Elçi daha sonra sadrazam ve adamları için getirdiği hediyeleri gönderirdi.

Elçilerin Dîvân-ı Hümâyun'a kabulü, teşrifat mecmualarında anlatıldığına göre, arkasından padişahın huzuruna çıkarılacaklarından dolayı daha büyük bir merasimle olurdu. Elçinin saraya gelişi, "galebe divanı" da denilen ve kapıkulu ocaklarına maaş verilmesi dolayısıyla yapılan ulûfe divanına denk getirilir, eğer bu mümkün olmuyorsa ayrı bir galebe divanı düzenlenirdi. Galebe divanı elçinin kabulüyle ilgili merasimi içine almaktaydı. Bu

merasim çerçevesinde Dîvân-ı Hümâyun ve diğer ziyaret yerlerine halılar döşenir, buralar altın, gümüş eşya ve mücevherlerle süslenirdi; bu âdet Osmanlı Devleti'nin güç ve kudretinin bir ifadesi olarak kabul edilirdi. Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn'de (s. 127), Osmanlı payitahtına gelen elçilerin gördükleri ihtişamı memleketlerine döndüklerinde anlatacakları belirtilerek Hazîne-i Âmire'de bulunan altın ve gümüş ziynet eşyasının görünebilecek yerlere süs olarak konulması teklif edilmektedir. Elçi İstanbul tarafında kalıyorsa konağına, Galata'dan geliyorsa Bahçekapı'da iskeleye geceden atlar gönderilir, o da maiyetiyle birlikte Alay Köşkü önünden geçerek güneşin doğması sırasında, eğer İran, Özbek ve Fas gibi müslüman bir ülkenin elçisi ise sabah namazını Ayasofya Camii'nde kıldıktan sonra Bâb-ı Hümâyun'a gelirdi. Karşılama merasiminin ardından elçi Orta Kapı'ya, burada Fetih sûresinin okunması ve diğer mûtat merasimin yapılmasından sonra İkinci Avlu'dan Dîvân-ı Hümâyûn'a getirilir ve müslüman veya hıristiyan olmasına göre kendisi için hazırlanan yere oturtulurdu. Batılı elçilerin iskemleye, İran elçisinin mindere oturduğuna dair kayıtlar bulunmaktadır. Elçiye hatırı sorulduktan sonra normal divan toplantısı yapılır, sonunda yemek yenilirdi. Yemekten sonra elçi ve maiyetine Bâbüssaâde'de kürkler ve hil'atler giydirilirdi. XVIII. yüzyılda Avrupa elçilerine giydirilen çeşitli hil'at ve elbiselerin dökümü Teşrifât-ı Kadîme'de listeler halinde verilmiştir (s. 132-143) Yeniçeri ağası ve divan üyelerinin Arz Odası'na girişleri bitinceye kadar elçilik heyeti bekletilir, daha sonra elçi ve maiyetinden önde gelen birkaç kişinin koltuklarına ikişer

kapucubaşı girerek padişahın huzuruna çıkartılırdı. Elçilerin hediyeleri bir gün önceden saraya takdim edilir ve teşrifatçı tarafından defterlere kaydedilirdi (Kütükoğlu, Prof. Dr. İsmail Ercüment Kuran'a Armağan, s. 218-224).

Elçinin hükümdarından mektup getirmesi esastı; aksi takdirde huzur-ı hümâyuna kabul edilmezdi. Selânikî nâmesiz elçiye itibar edilmeyeceğini belirtmektedir. Kendi ülkelerinden nâme getiren, ancak padişaha hitaben yazılmış mektubu olmayan elçiler de huzura çıkamaz, ancak sadrazamla görüşürdü. 1674'te gelen Özbek elçisi mektup ve hediyelerin kaybolduğunu bildirmiş, yapılan araştırmada yalan söylediğinin anlaşılması üzerine geri gönderilmiştir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 44-45). Daha önce de buna benzer bir hadise olmuş ve hediyelerini Gebze'de çaldıran Özbek elçisinin

ancak kayıpları bulunduktan sonra padişahın huzuruna çıkmasına izin verilmişti (Selânikî, s. 725-727). Padişahın huzuruna çıkış sırasında elçinin kurallara uyması ve her türlü silâhını bırakması gerekirdi. Elçiler huzûr-ı hümâyuna kabul edilip mektuplarını sunduktan sonra cevabî mektubu alıncaya kadar bazan dört beş aya varan uzunca bir zaman İstanbul'da kalırlardı. Sadrazam, vezirler ve devlet erkânının bu süre içinde kendilerini ağırlaması bir gelenekti.

Elçilerin padişahla görüşmeleri her zaman kolay olmaz, çeşitli geleneksel şartları yerine getirmeleri gerekirdi. XVI. yüzyılda bütün şartları yerine getirmelerine rağmen elçilerin huzura çıkmaları yine de çok zor olurdu. Hükümdarın Edirne'de veya sefer münasebetiyle uzak bir şehirde bulunması halinde elçilik heyeti oraya kadar giderdi. Meselâ Ootgeer Giselijn van Busbeke Kanûnî Sultan Süleyman'ın huzuruna Amasya'da çıkmış, birçok elçi de Edirne'de padişah ile görüşebilmiştir. Aynı şekilde II. Selim de 1567-1568 kışını Edirne'de geçirdiğinden Alman İmparatorluğu'nun, Fransa ve Lehistan krallıklarının, Venedik ve Raguza cumhuriyetlerinin, Osmanlı Devleti'ne tâbi Eflak, Boğdan ve Erdel prensliklerinin elçileri burada huzura kabul edilmiştir. I. Şah Tahmasb'ın göz kamaştırıcı hediyelerle yolladığı Revan Valisi Şah Kulı Han başkanlığındaki çok kalabalık İran elçilik heyeti de Edirne'ye gelmiş ve II. Selim, Safevî elçilik heyetinin ve hediyelerinin ihtişamını görmeleri için o sırada Edirne'de bulunan elçilerin geçit alayını seyretmelerini istemişti. Ancak padişahın çeşitli sebeplerle elçiyi huzuruna kabul etmediği de olurdu; meselâ Yavuz Sultan Selim Çaldıran seferi sonrasında Amasya'da iken Şah İsmâil'den gelen bir elçilik heyetini kabul etmemiştir.

Diğer taraftan yabancı ülkelere gidecek kalabalık elçilik heyetlerinin de padişah huzuruna çıktıkları bilinmektedir. Tarihçi Râşid Mehmed Efendi başkanlığında 300 kişilik bir heyet 1728'de İran'a hareketinden önce o sırada Dolmabahçe Kasrı'nda olan III. Ahmed'in önünde bir resmigeçit yapmışlar, bu arada Râşid'e bir hil'at giydirilmiştir. İran şahına gidecek olan nâme-i hümâyun da sadrazam İbrâhim Paşa tarafından kendisine verilmiştir (Çelebizâde, s. 589-590).

Elçiler, siyasî duruma ve üzerinde durdukları konunun önemine göre ülkelerinden değerli hediyelerle gelirlerdi. İngiltere, Fransa, Hollanda gibi

ülkeler, kapitülasyonların yenilenmesi veya kapsamının genişletilmesi münasebetiyle gönderdikleri elçilerle birlikte ticarî çıkarlarının pekiştirilmesi için çok kıymetli hediyeler yollamışlardır. Ayrıca Avusturya ve İran da münasebetlerin düzgün gitmesi için değerli hediyeler sunardı. Bu gibi devletlerin dış işleri yetkilileri padişah ve devlet erkânının hoşlandığı şeyleri bilir, ona göre hediye seçerlerdi. Doğu'dan gelen hediyelerle Batı'dan gelenler çok farklı idi. Doğu'dan genellikle başta Kur'an olmak üzere kitaplar, halı, ipek, ayrıca fil ve gergedan gibi Anadolu'da bulunmayan hayvanlar gelirken Batı'dan özellikle saat, kumaş ve çeşitli gümüş eşya gönderiliyordu. Osmanlılar'ın güçlü olduğu dönemde Doğu ve Batı devletleri elçi yollamak ve hediye sunmakta âdeta yarış ederlerdi.

1591'de Avusturya elçisi padişah dışında sadrazam ve diğer devlet ricalini ziyaretinde de çeşitli hediyeler sunmuştur. Sadrazam Ferhad Paşa'ya 3000 kuruş, iki takım gümüş su testisi, leğen, maşrapa, iki gümüş kaplama kova, iki büyük sürahi ve altısı Türk süvarisi şeklinde çeşitli çalar saatler takdim etmiş, vezirlere de benzer hediyeler vermişti. Bu hediyeler arasında özellikle çalar saatler ağırlık taşıyordu (Wratislaw, s. 49-50). Avusturya elçilerinin yıllık vergi ödemeleri sırasında ayrıca yol üzerindeki beylerbeyi, bey ve diğer önemli görevlilere de hediye vermeleri âdetti. XVII. yüzyıla ait bir anonim kaynak Avusturya elçisinin Estergon beyine 1000 kuruş, bir gümüş kupa ile kadeh, tüfek ve saatler; Budin beylerbeyine 3000 kuruş, birkaç gümüş kupa ile kadeh ve saatler; Budin defterdarı ve yeniçeri ağasına da münasip hediyeler verdiğini belirtmektedir. Avusturya'ya aynı şekilde mukabil hediyeleri de Budin beylerbeyinin adamları götürür, bu hediyelerin naklinde Tuna nehrinden istifade edilirdi. 1700 yılında Avusturya ile Osmanlı Devleti arasında karşılıklı gönderilen hediyeler iki taraf hakkında bilgi vermektedir. Avusturyalılar'ın yolladıkları başlıca hediyeler 2000 duka altını, dürbün, altın zincir ve madalya, içi çeşitli değerli eşya ve kumaşlarla dolu leğen, kavanozlar, gümüş maşrapalar, gümüş çubuk ve parçalar, yünlü kumaşlar ve diğer bazı armağanlardır. Türkler'in hediyeleri ise develer, katırlar, Türk ve Arap atları, çitalar, koşum ve eğerler, tahtırevan ve çadırlar, Türk ve İran kumaş ve halıları, altın işlemeli kumaş, pamuklu bez, samur kürk, kaftanlar, işlemeli gömlekler, mendiller, misk keseleridir (Desmet-Gregoire, s. 186).

Çok defa İran'dan gelen hediyelerin zenginliği göz kamaştırıcı olurdu.

Meselâ II. Selim'in cülûsunu tebrik ve Amasya Antlaşması'ndan beri devam eden barışın uzatılması için gelen İran elçilik heyetinin Edirne'de padişaha sunduğu hediyeler arasında, sâyebanları altın işlemeli ve resimli iki ipek çadırla yazısı Hz.

Ali'ye izafe edilen murassa' bir Kur'an, tezhipli ve murassa' bir şehnâme, küçük bir armut şekil ve hacminde yakut, 10 miskal ağırlığında iki inci, içlerine zehirli madde konulduğu zaman çatlayıp kırılan sekiz mavi kâse, 164.000 altın kıymetinde resimli ipek İran ve Horasan halısı ile kumaşları gibi değerli eşya dikkat çekiyordu. Hediyeler arasında bunlardan başka kırk av şahini ve ayrıca II. Selim'le saltanat mücadelesi içine girip daha sonra kaçtığı İran'da idam edilen kardeşi Şehzade Bayezid'in silâhlarıyla atları ve diğer eşyası da vardı. Sadrazam ve vezirlere de birçok değerli hediye verilmişti (Dânişmend, II, 375).

Osmanlı ülkesine gelen elçilik heyetlerinin maiyet ve sayıları hakkında da bazı bilgiler vardır. Çok kalabalık bir heyet halinde gelen İran elçilerinin maiyetine dair ayrıntılı bilgiler bulunmamakla birlikte Avrupa'dan gelenlerin maiyetiyle ilgili kendileri tarafından tutulmuş listelere rastlanmaktadır. Bunlardan anlaşıldığına göre heyette tercümanlar, bir sır kâtibi ve diğer kâtipler, mektupçu, tabip, cerrah, rahip, berber, aşçı ve çeşitli hizmetkârlar yer alıyordu. Ayrıca bunların yanında bazan bir kısmı kendi isteğiyle ve masraflarını kendileri karşılamak suretiyle heyete katılan ressam, seyyah, âlim ve tâcirler de bulunurdu. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Alman elçilik heyetinde bulunan ve konuyla ilgili bir de kitap yazmış olan H. Dernschwam, kendi hesabına bu heyete katılan bir seyyah ve ticaret temsilcisi olduğu gibi 1800'de İngiliz elçisi Hunt'la birlikte Carlyl'in Bizans'tan kalma yazmaları araştırmak üzere İstanbul'a geldiği bilinmektedir (Erünsal, s. 103-104). Osmanlı idaresi de elçilik heyetlerinin hizmetine müslüman tercüman, birkaç yeniçeri, çavuş ve başka görevliler tahsis eder, ayrıca gerekli hallerde elçilerin devlet nezdindeki işlerini takip etmek ve haberleşmeyi sağlamak üzere birer kapı kethüdası görevlendirilirdi.

1553'te Avusturya elçilik heyeti İstanbul'a yaklaşınca elçi atlarını ve adamlarını sayıp bir tezkire ile karşılamaya gelen yetkiliye bildirmiş, kendisine de padişah tarafından nasıl kabul edileceklerini ve her türlü

ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağını açıklayan bir tâlimatnâme verilmişti (Dernschwam, s. 66). 1591'de yıllık vergiyi de (haraç) beraberinde getiren yeni Avusturya elçisi Frederic Kregwîtz'in elli kişilik maiyeti kardeşleri, elçilik kâhyası, mîrâhur, rahip, sır kâtibi, özel hizmetkârlar, mâbeyinciler, tercüman, sâkî, levazım memuru, mutfak kâhyası, kilerci, eczacı, berber, kuyumcu - saatçi, gümüşçü, boyacı, terzi, kilise kayyimi, aşçılar, şekerci, demirci, elçinin arabacısı ve diğer hizmetkârlardan oluşuyordu (Hammer [Ata Bey], VII, I 76; Wratislaw, s. 61) İran elçilik heyetleri ise çok daha kalabalık olurdu. Şah Tahmasb'ın II. Selim'e gönderdiği ünlü heyetin mevcudu bir rivayete göre 720, başka bir rivayete göre ise 1000 kişi idi. 1576 yılında elçi Tokmak Han'ın da 250 kişilik bir maiyet, 500 deve yükü eşya ve hediye ile geldiği bilinmektedir (Dânişmend, III, 6).

Elçilik maiyeti arasında sefaret tercümanlarının önemli bir yeri vardı. Elçiler beraberlerinde tercüman getirirlerdi; hatta büyük devlet elçilerinin yanında birden fazla tercüman bulunur, bunlardan biri baştercüman olurdu. Divandan da dâimî elçiliklere müslüman tercümanlar tahsis edilirdi; ayrıca büyük şehirlerdeki konsolosluklarda da yerli tercümanlar çalışırdı. Son dönemlerde bu tercümanlar gayri müslim Rumlar'dan seçiliyordu ve görevleri dışında başka faaliyetlerde bulunmaları yasaklanmıştı. XVIII. yüzyılda büyük devletlerin elçilik ve konsolosluklarında istihdam ettiği tercümanların sayısı 200'ün üzerindeydi.

Türk elçilik heyetlerinin de kalabalık bir maiyeti olduğu ve bunun ihtiyaca, işin önemine göre değiştiği görülmektedir. Meselâ 1728'de Râşid Mehmed Efendi'nin başkanlığında İran'a giden elçilik heyeti 300 kişiden oluşmaktaydı.

Saray arşivinde Doğu ve Batı ülkelerinden gelmiş elçilere yapılan masraflarla ilgili birçok muhasebe defteri bulunmaktadır. Bu defterlerde, meselâ Ağustos 1573-23 Mart 1574 tarihleri arasında İstanbul'da kalan Avusturya elçilik heyetine verilen yirmi iki çeşit yiyecek maddesinin karşılığı olarak hazineden 258.323 akçe gibi büyük bir meblağın ödendiği görülmektedir. Bu masraf içinde ekmek, şeker, bal, tavuk ve koyun eti, şarap, çeşitli baharat ve hububat gibi yiyecek bedelleriyle saka ve hamal ücretleri yer almaktadır. Ayrıca aynı elçilik heyetine verilen bir ziyafette de otuz iki çeşit yiyecek için 22.855 akçe ödenmiştir (Barkan, IX/13, s. 141-

142).

Dâimî elçi ile muvakkat elçilerin kalma süreleri birbirinden farklıydı. Dâimî elçiler genellikle üç yıl civarında ikamet ettikleri halde fevkalâde elçilerin İstanbul'da işlerini tamamlayıp dönmeleri çok farklı süreler içinde olurdu. Bazan süresi biten elçi ile yeni gelen elçinin son merasim ve ziyaretleri birlikte ifa edilirdi. Ayrıca Avrupa devletlerinin İstanbul'da mukim elçileri varken ortaya çıkan bir meseleyi âcilen görüşmek üzere bir fevkalâde elçinin gönderildiği de vâki idi. Çok defa kalabalık bir maiyetle gelen elçilik heyetlerinin her türlü masrafını devlet karşıladığından bunların uzun süre kalması istenmezdi. Özellikle münasebetlerin daima düşmanca bir hava içinde bulunduğu İran'ın gönderdiği elçilik heyetlerinin kalabalık gelmesini devlet de halk da pek hoş karşılamazdı.

XV. yüzyıl sonları ve XVI. yüzyıl başlarında Avrupa'dan gelen elçiler, saraya da yakın olduğu için Eminönü'nde, Bizans'ın son dönemlerinde Venedikliler'in oturduğu mahallede ağırlanmışlar, sonraları ise Çemberlitaş'taki Elçi Hanı'nda misafir edilmişlerdir. Burada ayrıca doğudan gelen elçiler de kalıyordu. Bu dönemde Venedik, Fransa ve İngiltere Pera'da (Beyoğlu) birer elçilik binası temin etmişlerdir. XVII. yüzyılda Pera'da sefaret binası olan devletler Fransa, İngiltere, Venedik, Hollanda ve Cenova idi; bunlardan Fransa ve Hollanda'nın binaları kendilerine aitti (Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul, I, 79). XIX. yüzyılda ise Batılı devletlerin Boğaziçi'nin Rumeli sahillerinde çok geniş araziler içinde yazlık sefârethâneleri vardı.

Yabancı devletlerin Osmanlı Devleti'ne gönderdiği muvakkat elçilerin cülus tebriki, savaş halinde oldukları devlete karşı yardım talebi, yıllık cizyenin takdimi, antlaşma şartlarının müzakeresi gibi vesilelerle geldikleri bilinmektedir.

Muvakkat elçilerin her zaman İstanbul'a gelmeleri gerekmez, bazı hallerde serhad eyaletlerinin beylerbeyileriyle görüşerek özellikle sınır ihtilâflarını müzakere ederlerdi. Şah Abbas'ın elçisi Kasım, Tebriz ile Erdebil arasındaki Serav'da Halil Paşa ile görüşmüş ve Serav Musâlahası'nı karar altına almalarından sonra İstanbul'a giderek antlaşmayı tasdik ettirmişti (Dânişmend, III, 275, 276). İstanbul'daki dâimî ikamet elçileri ise bu nevi

geçici görevleri ifa etmenin ötesinde siyasî, ticarî, hukukî ve kültürel pek çok faaliyeti yürütmüşlerdir. Osmanlı Devleti ile yabancı devletler arasında yapılan antlaşmalarda elçilerin kendi ülkesinin siyasî, ticarî ve hukukî işlerini hangi usuller çerçevesinde takip edeceği belirtilirdi. Antlaşma metinlerinde buna dair pek çok madde ve bent bulunmaktadır (bk. Muâhedât Mecmuası, I-V, tür.yer). Venedik, İngiltere, Fransa, Avusturya, Hollanda gibi devletlerin yüzyıllardan beri payitahtta bulunan elçileri, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış politikasının dayandığı temel prensipleri, kurumlarını, devlet adamlarını ve zaaflarını, saray ve dışındaki etkili çevreleri, kimlerle nasıl temas kurulacağını tesbit etmişler ve ona göre politika üretmişlerdir. Dâimî elçilerin ülke topraklarında bilgi toplamak ve hatta casusluk yapmak gibi faaliyetlerde bulundukları görülmüştür. Meselâ 1591 yılında gelen Avusturya fevkalâde elçisi Frederic Kregwitz'in bu sırada Türkler'in Macaristan'a büyük bir sefer hazırlığı içinde olduğunu bildiği ve bu konuda istihbarat elde edebilmek için bazı saray görevlilerini ve özellikle valide sultanı çok değerli hediyelerle memnun ederek kocası III. Murad'dan duyduğu bazı bilgileri yahudi Kera Kadın'a söylemesini sağladığı Wratislaw'ın hatıratından öğrenilmektedir (Anılar, s. 91-92). Bunlar bazan kendi aralarında Osmanlılar'a karşı gizli ittifak oluştururlar, bazan Osmanlı Devleti ile üçüncü bir devlet arasındaki ihtilâflarda aracı olurlardı. Karlofça Antlaşması ile sonuçlanan (1699) Osmanlı - Avusturya Savaşı'nı, Batılı devletlerin İstanbul'daki daimî elçilerinin kendi ülkelerinin menfaatlerine uygun bir şekilde sona erdirebilmek için çeşitli mahfillerde faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. İngiltere ve Hollanda elçileri iki taraf arasında barışı sağlamak için çalışırken Fransa elçisi Ferriol, muhtemel bir Avusturya ittifakı karşısında Türkler'in Macaristan'ı ilhakını kendileri için uygun görmüştür (Dânişmend, III, 483-485), 1688-1699 yıllarında Hollanda elçisinin Bâbıâli ile düşmanları arasında arabuluculuk yapma çabaları da dikkat çekicidir (Erdbrink, III, 1593-1597). İngiltere ve özellikle Fransa daimî elçilerinin Osmanlı seferlerine katılma geleneği de bulunmaktadır (Selânikî, s. 658). Bunlar XVI-XVII. yüzyıldaki çeşitli seferlerde yetkililerle birlikte olmuşlar ve yol boyunca onlarla görüşüp fikir beyan etmişlerdi.

1597'de İstanbul'a gelen Venedik elçisine ilk defa divanda ziyafet verilmişti. Selânikî bu münasebetle, 1571 İnebahtı felâketine kadar Eflak, Boğdan, Dubrovnik elçileri gibi Venedik elçilerine de ziyafet verilmediğini

belirtmekte, hatta Venedik elçisinin masrafları karşılamak üzere 1000 altın teklif ederek kendisine de ziyafet verilmesini istediğini bildirmektedir. Elçiler Dîvân-ı Hümâyun'a geldiklerinde vezirlerin ayağa kalkması kanundu; onlara uyarak kazaskerlerin de kalkmaları âdet olduğu halde Anadolu Kazaskeri Kuş Yahya Efendi Venedik elçisi için ayağa kalkmayı reddetmişti (Selânikî, s. 66). İkamet elçilikleriyle Bâbıâli arasında belli bir irtibat vardı; elçiler bazan sadârete davet edilip özellikle Avrupa'nın durumu hakkında bilgi alınabilir veya kendilerine bazı konularda talimat verilirdi (Kurat, Türk-İngiliz Münâsebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi, s. 79, 92-103).

Elçilerin Bâbıâli ile görüşmeler yapmasının belli usulleri vardı. Buna göre elçi tercümanını Bâbıâli'ye gönderip reîsülküttâb efendiyle bir mesele hakkında görüşme talebinde bulunurdu. Durumdan padişah da haberdar edilip karşılıklı görüşme sağlanırdı. Görüşmede kazasker, İstanbul kadısı ve başka yetkililerin bulunduğu da olurdu (Vâsıf, s. 58).

Dâimî elçiler, Osmanlı Devleti'nin o günlerdeki durumu hakkında çeşitli yönlerden düzenledikleri ayrıntılı raporları bazan şifreli, bazan da normal yazı ile ülkelerine gönderirlerdi. Venedik ve Avusturya elçilerinin raporları Türk tarihinin en zengin yabancı kaynaklarındandır. Çeşitli siyasî ve dinî konularda rapor gönderme faaliyeti, özellikle İngiliz elçi ve konsolosları arasında giderek artan bir alışkanlık haline gelmiştir. İngiliz ve Fransız elçileri bazı önemli konularda Bâbıâli'ye de raporlar vermişlerdir. Meselâ Mecelle yerine "code civil"in benimsenmesi konusunda Fransız büyükelçisi De Bouree'nin çeşitli raporlar yazması ve Âlî Paşa ile birlikte gayret göstermesi buna bir örnektir. Bu raporlarda elçiler her zaman kendi ülkelerinin çıkarını ön planda tutmuşlardır. Dâimî elçilerin İstanbul'daki faaliyetleri sırasında ülkelerinin menfaatlerini korumak için fetva kurumundan dahi faydalandıkları görülmektedir. Meselâ Avusturya elçisi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın 1682-1683 Viyana seferini önleme yolundaki gayretleri sonuç vermeyince son çare olarak Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'ye başvurarak, "İslâm şeriatı üzere boğazına bez bağlayıp aman dileyene kılıç kalkar mı, üzerine sefer câiz midir?" diye fetva istemiş ve câiz olmayacağına dair aldığı fetvayı sadrazama göstermişse de bir fayda sağlamamış, hatta paşa elçiyi göz hapsine aldırmıştır. Elçiler ve maiyetlerinde bulunan görevliler şikâyetlerini cuma

selâmlığı sırasında sundukları arzuhal ile padişaha iletebilirlerdi.

Karşılıklı diplomasinin en önemli kurallarından olan mübâdele ve mütekabiliyet hediye sunma, elçi ve maiyetinin seviyesi, personel sayısı, elçilerin saraya kabulü, buluşma yerleri vb. konularını kapsıyordu. Modern diplomasinin de temel kavramlarından olan mübadele ve mütekabiliyet için dikkate değer bir örnek, Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan (1774) sonra antlaşmayı tahkim için Osmanlı elçisi Abdülkerim Paşa ile Rus elçisi Repnin'in İstanbul ve Moskova'dan mütekâbilen yola çıkmalarıdır. Mübâdele Hotin'de oldu ve iki taraftan top atışları yapıldı. Her iki elçinin de İstanbul ve Moskova'da yapılan merasimlerle müzakereleri etraflıca anlattıkları günlükler, mütekābiliyeti en kapsamlı biçimde ifade eden birer kaynak niteliğindedir (EI2 [İng.], VII, 275-276).

Elçilerin, bulundukları ülkelerde gösterdikleri faaliyetler hakkında kaleme aldıkları "sefâratnâme" denilen yazılar, düzenledikleri raporlar ve tuttukları günlükler son derece önemlidir. Ancak gerek 1793 öncesi değişik Avrupa ve Asya ülkelerine gönderilen fevkalâde elçiler, gerekse 1793 sonrasında bazı büyük merkezlere tayin edilen daimî elçiler hâtırat ve sefâretnâmelerinde, Osmanlı diplomasi tarihine ışık tutacak ve yön verecek müzakere ve görüşmeleri devlet sırrı sayarak yazmamışlar, bunun yerine seyahatleri sırasında yol boyunca gördüklerini, gezdikleri yerleri, katıldıkları merasimleri vb. anlatmışlardır. Bu durum, Avusturya elçilik mensuplarından Gerlach hariç Osmanlı ülkesine gelen yabancı devlet elçileri açısından da pek farklı değildir. Hâtıratlarında İstanbul'un güzelliklerini, cami ve sarayların ihtişamını, halkın sosyal ve ekonomik durumunu ve idarî yapıyı etraflıca anlatan bu elçiler yaptıkları görüşmeler hakkında bilgi vermemişlerdir. Bu yüzden meselâ Zitvatorok barış görüşmeleri etrafında dönen entrikalar gibi önemli konularda bilgi bulabilmek mümkün olmamaktadır (Tebly, s. 230-232). Faik Reşit Unat Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri adlı eserinde Osmanlı elçilerine ait sefâretnâmeleri kısmen metinleri, bulundukları kütüphaneler, neşirleri, üzerinde yapılmış olan çalışmalar açısından etraflıca incelemiştir.

Diplomatik temsilciliklerle ilgili ilk düzenleme 1815 Viyana Kongresi'nde yapılmış, 1818 Aix-la-Chapelle Protokolü ile yeni hükümler benimsenmiştir. Osmanlı Devleti'nin de benimsediği bu düzenlemelere göre

büyükelçi, ortaelçi ve maslahatgüzar olmak üzere üç derece kabul edilmiş, 1818'de ise ortaelçilikle maslahatgüzar arasında "mukim elçi" statüsü kabul edilmiştir. Daha sonraki bazı toplantılarda devletler arası uygulamanın nasıl olacağına dair kararlar alınmış ve burada mütekābiliyet iyice yerleşmiş, karşılıklı iki devlet arasındaki diplomatik temsilciliklerin eşit ve aynı seviyede olması esas alınmıştır. Bu arada büyükelçi ve elçilerin devlet başkanları seviyesinde, maslahatgüzarların ise dış işleri bakanları seviyesinde itimatnâmelerini götürmeleri esas olmuştur. Elçilerin bulunduktan ülkelerdeki görevleri müzakere, müşahede ve himaye olmak üzere başlıca üç noktada toplanmıştır. Müzakere iki devlet arasındaki işlerin yürütülmesi, münasebetlerin geliştirilmesi, anlaşmazlıkların çözümü, devletinden gelen notların bulunduğu ülkeye ulaştırılması, bulunduğu ülkenin notlarının da kendi ülkesine gönderilmesidir. Müşahede görevi bulunduğu ülkedeki siyasî, iktisadî, teknik gelişmeleri ve yenilikleri kendi ülkesine yazmak ve anlatmaktır. Himaye ise yabancı ülkelerde bulunan kişilerin hak ve menfaatlerinin o ülkedeki elçi tarafından korunmasıdır.

Gönderen ve gönderilen ülkeler arasında gidecek temsilcinin karşılıklı muvafakat içerisinde gönderilmesi ve benimsenmeyen bir temsilci olduğu zaman "istenmeyen kişi" (persona non grata) ilân edilerek geri çekilmesi temin edilmiştir. Elçilerin ve elçiliklerin dokunulmazlığı ve sahip olduğu her türlü imtiyaz teminat altına alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Clauson, Dictionary, s. 129; Buhârî, "Meğâzî", 23, 85, "Cihâd", 175-176; Müslim, "Fiten", 24, "Cihâd", 3; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 151, 154; BA, MD, III, 513/1523; BA, MAD, nr. 171, 175, 8998, 18372, 18430, 18588; BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 1645, 2003; BA, İbnülemin-Dahiliye, nr. 369; BA, Ali Emîrî-Mehmed IV, nr. 9077; "Lütfi Paşa Âsafnâmesi" (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 79; "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", MTM, I/3 (1331), s. 513-514; Salnâme-i Hezâret-i Umûr-ı Hâriciyye, İstanbul 1320, tür.yer.; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 313; İbn Sa'd, et-Tabakat, I, 258, 277-278, 316, 323,

358, 458-459; IV, 346; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), IX, 202, 213, 219; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîhu medîneti San'â' (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), San'a 1401/1981, s. 480-497; İbnü'l-Ferrâ, Rüsülü'l-mülûk (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1947; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhaki, Târîh-i Beyhaki (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368 hş., I, 36-38, 266; II, 438-439; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig II: Çeviri (haz. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1959, s. 193-197; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 120-125; Bündârî, Sene'l-Berkı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, s. 88, 218, 225-226, 244; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravzateyn, II, 139, 170-173; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâiyye, s. 229-235; Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿarifîn, I, 44-45; İbn Hudeyde, el-Misbâhu'l-mudî, Beyrut 1405/1985, I-II; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ğâbe (Bennâ), I, 168; Makrîzî, et-Hıtat, II, 107-108; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 286; III, 353; IV, 465; H. Dernschvvam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 66-72; Feridun Bey, Münşeât, II, 14-19; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Kâtib Çelebi, Fezleke, 332; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 127; Naîmâ, Târih, V, 300-302, 336-340; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1994, s. 44-45; Silâhdar, Târih, I, 633; Râşid, Târih, IV, 125; Çelebizâde, Târih, İstanbul 1282, s. 589-590; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 58; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 58, 384-385; Şânîzâde, Târih, I, 20, 225-227, 399; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 132-143; Hammer, HEO, XVII, 134-158 (Hammer [Atâ Bey], VII, 175-176); Cevdet, Târih, II, 251-257; III, 270; Lutfî, Târih, XIII, 14; Rycaut, s. 83-91; Charles Schefer, Memoires sur l'ambassade de France en Turquie, 1525-1770, Paris 1877; Ali Seydi Bey, Teşrifat ve Teşkilâtımız (haz. N. Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts., s. 139-144; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930 → İstanbul 1988, s. 186-189, hk. 227-228; Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, I, 302-303; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 438; IV/2, s. 172; Dânişmend, Kronoloji, I, 227-229, 400; II, 26, 375; III, 6, 237, 275, 276, 280, 449-450, 483-485; IV, 65, 83-84; Akdes Nimet Kurat, Türk-İngiliz Münâsebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi (1553-1610), Ankara 1953, s. 79, 92-103, 164-165; a.mlf.. IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 61-62; İbrâhim el-Adevî, es-Sefârâtü'l-İslâmiyye ilâ Ûrubbâ [baskı yeri yok], 1957; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal),

Ankara 1968, tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 158-270; V, 630; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 284-539; II, 1015-1029; a.mlf., İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1963, s. 116-121; N. Itzkovvitz - M. Note, Mubadele, an Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors, Chicago 1970; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, Ankara 1972, s. 62, 63, 75; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri Salgurlar, Ankara 1975, s. 51-52, 59; a.mlf., "Gazneliler'de Bir Saray Memuriyeti: Resuldârlık", TTK Bildiriler 1976 (1981), II, 703-709; G. R. Bosscha Erdbrink, The Activities of the Dutch Ambassador in Istanbul, Jacobus Colyer, As a Mediator Between the Sublime Porte and Its Enemies 1688-1699", a.e., III (1983), 1593-1597; Hasan-ı Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevi ve Selcûki, Tahran 2535 şş., s. 247-249; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü (Ankara 1977), İstanbul 1984, s. 117, 266-268; B. W. Wratislaw, Anılar (trc. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1981, s. 49-104; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 260-262; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 60-61, 120-121; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 74-83; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifakı, İstanbul 1984, tür.yer.; Âbidin Sönmez, Rasûlullah'ın Diplomatik Münâsebetleri ve Sulh Muâhedeleri, İstanbul 1984, s. 48-70; a.mlf., Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları, İstanbul 1984, s. 67-69, 79-170; R. Mantran, 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul (trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan), Ankara 1986, I, 79-80; a.mlf., XVI-XVII. Yüzyıl'da İstanbul'da Gündelik Hayat (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1991, s. 135-139; Oral Sander, Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü, Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme, Ankara

1987, tür.yer.; Fatma Müge Göçek, East Encounters West France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century, Oxford 1987, tür.yer.; M. Y. M. Siddiqui, Organisation of Government Under the Prophet, Delhi 1987, s. 230-236; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 103-104; Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988, s. 149-150; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hat-tı Hümayunları -Nizam-ı Cedit-1789-1807, Ankara 1988, s. 163-186; Karl Tebly, Dersaâdet'te Avusturya Sefirleri (trc. Selçuk Ünlü), Ankara 1988; Sefîr Muhammed et-Tâbiî, es-Sefârâtü'l-İslâm, Kahire 1988; Mübahat S. Kütükoğlu, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Fevkalâde Elçilerin Ağırlanması", Prof. Dr. İsmail

Ercüment Kuran'a Armağan, Ankara 1989, s. 199-231; a.mlf., "Ahidnâme", DİA, I, 538; Helene Desmet-Gregoire, Büyülü Divan (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1991, s. 13-20, 185-186; Feryal İrez - Hüsamettin Aksu, Boğaziçi Sefarethaneleri, İstanbul 1992; Kemal Girgin, Hariciye Tarihimiz, Ankara 1992; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, Rahmet Peygamberi (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1992, s. 253-275; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 100-101, 119-120, 259-276; II, 201-209; Süleyman er-Rahîlî, es-Sefârâtü'l-İslâmiyye ile'd-devleti'l-Bizantiniyye, Riyad 1414; Muâhedât Mecmuası, I-V, tür.yer.; S. M. Stern, "An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fâtımid Caliph al-Muizz", Byzantion, XX, Bruxelles 1950, s. 239-258; Orhan Burian, "Türk-İngiliz Münasebetinin İlk Yılları", DTCFD, IX/1-2 (1951), s. 1-17; a.mlf., "Kraliçe Elizabeth'den Üçüncü Sultan Murad'a Gelen Hediyenin Hikâyesi", a.e., s. 19-41; Semavi Eyice, "Elçi Hanı", TD, sy. 24 (1970), s. 93-110; Gülçin Çandarlıoğlu, "Uygur Sarayına Gelin Giden Çinli Prensesler ve Bunun Arkasındaki Politik Gerçekler", a.e., sy. 28-29 (1975), s. 63; a.mlf., "Uygurların Çinlilere Yaptıkları Yardımlar ve Bunların İçyüzü", a.e., sy. 31 (1978), s. 38; Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defteri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 141-142; Hüner Tuncer, "Osmanlı Elçisi Ebubekir Ratip Efendinin Viyana Mektupları", TTK Belleten, XLIII/169 (1979), s. 73-106; M. Cherif Bassiounu, "Protection of Diplomats under Islamic Law", The American Journal of International Law, LXXIV, Washington 1980, s. 609-633; Muhtâr el-Vekîl, "Süferâ'ü'n-nebî ve küttâbühû ve resâilüh", ME, LVI/4 (1984), s. 551-555; sy. 5, s. 730-735; sy, 6, s. 874-880; sy. 7, s. 1120-1125; Mahmûd Şît Hattâb, "es-Sefarâtü ve'r-resâilü'n-nebeviyye, Küttâbü'n-nebî ve mevâddühümü'l-kitâbiyye", el-Mevrid, XVI/1, Bağdad 1987, s. 29-50; Susan Skilliter, "An Ambassador's Ta'yin; Edward Barton's Ration on the Eğri Campaign, 1596", Turcia, XXV, Paris 1993, s. 153-163; Mehmet İpşirli, "Kavânîn-i Osmanî ve Râbıta-i Âsitâne", TED, sy. 14 (1994), s. 31-32; Cengiz Orhonlu, "Tercüman", İA, XII/1, s. 180-181; Mecdud Mansuroğlu, "Elçi", a.e., IV, 231; B. Lewis, "Elci", EI² (İng), II, 694; İlber Ortaylı, "Mübadele", a.e., VII, 275-276; Mahmut Şakiroğlu, "Balyos", DİA, V, 43-47; Cengiz Kallek, "Casus", a.e., VII, 163, 164.

Mehmet İpşirli

ELÇİ HANI

İstanbul'da yabancı elçilerin ikametine ayrılan, günümüze ulaşmamış XV. yüzyıl hanı.

İstanbul Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa Camii ve Külliyesi'nin parçası olarak yapılmıştı. Şehrin eski ana caddesi olan Divanyolu (şimdi Yeniçeriler caddesi) tam önünden geçiyordu. Atik Ali Paşa Külliyesi'nin cami, türbe ve zâviye-imareti Çemberlitaş'ın doğu tarafında, medrese ile han ise caddenin karşı tarafında yan yana inşa edilmişti. Balyos denilen Venedik elçileri başka yerde ikamet ettikleri için İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın buranın Balyos Hanı olduğu yolundaki düşüncesi yanlıştır.

Elçi Hanı, IV. yüzyıl başlarında aynı yerde bulunduğu bilinen Constantinus Forum'unun (Forum Constantini) yeri üzerinde inşa edilmiştir. Ancak bütün Bizans dönemi içinde bu forumun ne gibi değişikliklere uğradığı bilinmemektedir. Burada kalan bazı Batılılar, hanın yerinde bir kilise ve hatta manastır bulunduğunu yazarlar. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi de hanın bir Bizans yapısı olduğunu kaydeder: "Kefere zamanında dahi han imiş, ba'dehu 860 tarihinde tarz-ı İslâm üzere bina olunmuştur, Ykyal (?) Paşa'nın hayratıdır". J. von Hammer, Viyana'daki bir yazmadan Seyahatnâme'yi İngilizce'ye çevirirken bu adı İkbal Paşa şeklinde kaydetmiştir. Ancak Elçi Hanı Evliya Çelebi'nin yazdığı gibi 860 (1456) yılında değil daha sonra yapılmıştır ve kurucusu da Sultan II. Bayezid dönemi vezirlerinden Atik Ali Paşa'dır. Han eski bir Bizans eseri olmayıp hangi yapıya ait olduğu bilinmeyen, belki de forumdan kalan birtakım tonozlu kalıntıların üstünde bütünüyle bir Türk eseri olarak yapılmıştır.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde, Sultan Bayezid'in tuğrasını taşıyan ve Edirne'den 916 (1510-11) yılında yazılan bir fermanda, "Vezîriâzam Ali Paşa'nın... kendinin camii kurbünde vâki olan mülk evini kervansaray etmek isteyip..." kaydı bulunmaktadır. Arkasından da, "... ve buyurdum ki pâşâ-yi mümâileyh zikrolunan mülk evini kervansaray edip diler ise sata ve ister ise bağışlaya ve diler ise vakfeyleye, bi'l-cümle ne vechile ister ise mâlikâne mutasarrıf ola" (TSMA, nr. 4659) cümleleri bulunmaktadır.

Fermanda ayrıca hânedandan, vezirlerden hiçbir kişinin bu kararı bozamayacağı da belirtilmiştir. Böylece Elçi Hanı denilen kervansarayın İstanbul, Edirne, Yassıören, Çatalca ve Yanbolu'da (Bulgaristan) pek çok hayrat ve evkafı olan Atik Ali Paşa tarafından 1510-1511 tarihine doğru inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. Ali Paşa 907-909 (1501-1503) ve 912-917 (1506-1511) yılları arasında iki defa sadrazam olmuş, 917 yazında Karabıyıkoğlu Hasan'a karşı yapılan Gökçay çarpışmasında şehid düşmüştür. Atik Ali Paşa Elçi Hanı'nı, 1509 yılı zelzelesinde büyük ölçüde hasar gören konağının yerinde, camiinin karşısında ve medresesinin yanında, hayratına gelir getirecek bir kervansaray olarak yaptırmayı düşünmüş olabilir. Hanın yapım izni 916 Muharreminde çıktığına göre Ali Paşa şehid düştüğünde inşaat bitmese bile hayli ilerlemiş olmalıydı. Bu handa 1553-1555 yıllarında kalan Hans Dernschwam, hanın kurucusunun İranlılar'a karşı bir çarpışmada öldüğünü yazmak suretiyle bu bilgiyi destekler. Karabıyıkoğlu Hasan bir Şiî olduğu için Alman seyyahı onu İranlı olarak kabul etmiştir.

XVI. yüzyıldan itibaren İstanbul'a gelen birçok yabancı elçi bu hanı gördüğü gibi bir kısmı da burada ikamet etmiştir. Albili Pierre Gylli (Cyllius), 1544 - 1547 yılları arasında İstanbul'da bulunduğunda handa yabancıların kaldığını yazar. Hans Dernschwam, bir elçilik heyetiyle birlikte 1553 - 1555 yıllarında Anadolu'ya yaptığı seyahat sırasında geldiği İstanbul'da burada oturduğu için hayli ayrıntılı bilgi verir. Ona göre hanın bulunduğu yerde elli yıl öncesine kadar güzel bir kilise varmış; ancak Ali Paşa onun yerinde temelden itibaren bu binayı hayratına vakıf olarak inşa ettirmiştir. Dernschwam, 1539 yılı Aralık ayında Valpovo'da yenilen Katzian kuvvetlerinden 6000'den fazla esirin burada barındırıldığını bildirir. Bu esirler hanın duvarlarına işaretler, salibler ve harfler çizmişlerdir. Aynı seyyahın, hanın ahırında görüp kopya ettiği kitâbe ise önemli bir tarih belgesidir. Kitâbenin metni şu şekilde çevrilebilir: "... 1515 yılında bunu yazdılar. Kral Laslo'nun beş elçisini burada beklettiler. Bilâyi Barlabaş iki yıl burada kaldı... Hükümdar Kedeyi Se'kel Tamaş bunu yazdı, Hükümdar Selim Bey buraya (onu) yüz at ile koydurdu". Bilâyi Barlabaş (Bilâyli Barnabas), Macar Kralı Ulasko tarafından elçi olarak II. Bayezid'e gönderilmiş, fakat İstanbul'a vardığında Osmanlı Devleti'nin başında Yavuz Sultan Selim'i

bulmuştur. Selim bu heyeti bir süre kervansarayda tutmuş, arkasından da bütün seferlerinde yanında dolaştırdıktan sonra ancak 1519'da geri dönmelerine izin vermiştir. Han yıktırılırken kaybolan bu kitâbe, hanın Yavuz Sultan Selim'in 1512 Nisanında tahta çıkışı sırasında içinde oturulabilir durumda olduğuna işaret eder. Böylece Elçi Hanı'nın 1509-1512 yılları arasında yapıldığı kesinlikle söylenebilir.

Elçi Hanı'nda çok sayıda Orta Avrupa elçisi kalmıştır. Bunlardan seyahatnâme ve hâtıralarını yazanların kitaplarında bu han veya kervansaraya dair oldukça etraflı bilgi bulunur. Flaman asıllı elçi Busbeke, 1555-1562 yılları arasında İstanbul'da bulunduğu sırada bu handa yaşamıştır. Hanın Marmara'ya bakan arka tarafındaki pencerelerinden deniz görünmekteyse de bunlar demir parmaklıklı ve tahta kepenklerle kapatılmıştır. Bina tam bir kare şeklindedir. Ortada büyük bir avlu ile bir kuyu bulunur. İkamet yalnız üst kattadır. Arkadaki odaların önlerini fırdolayı bir revak çevirir. Odaların hepsi manastır hücreleri gibi eşit biçimde ve küçüktür. Bina iç kemerler üzerine kurulmuş ve üstü kurşun kaplanmıştır. "Birçok bakımdan çok rahattır, fakat birçok da mahzuru vardır. Burada her şey zaruri ihtiyaçları temin için yapılmış, keyif ve zarafet hiç düşünülmemiştir. Güzelliği yahut yeniliği ile gözü çekecek hiçbir şeye tesadüf edemezsiniz" diyen Busbeke, binanın başlıca mahzuru olarak içinde bol rastlanan haşerat ile gelincik, yılan, kertenkele, akrep gibi bazı zararlı hayvanları sayar.

Elçi Hanı'nın mimarisine dair en ayrıntılı bilgiyi ise Hans Dernschwam verir. Onun yazdığına göre, dört tarafı açık olan hanın duvarları 1,5 Viyana arşını kalınlığında ve 6 lachter (12 m. kadar) yüksekliğindedir. Ortada, her bir kenarı 50 adım (yaklaşık 37,50 m.) uzunluğunda bir iç avlu vardır. Dışarıdan avluya, yüklü birer arabanın geçebileceği kadar yüksek ve geniş üç kapıdan girilir. Alt katta ahırlar vardır. Buranın dışarıya penceresi olmayıp avluya açılan mazgallardan hava ve ışık alır. Ahırların ortasında altı kalın paye tuğladan yapılmış yedi tonozu taşır. Giriş dehlizinde sağlı sollu yirmi bir basamaklı iki merdiven yukarı çıkışı sağlar. Her basamak sekiz ayak genişliğindedir. Sokaktan avluya kadar binanın derinliği otuz bir adım, galerinin her kenarı kırk sekiz adım, böylece çepeçevre 192 adımdır. Galeride revak pâyeleri dibinde dokuz ayak eninde ve 11/4 ayak yüksekliğinde, üzerinde yazın yatmaya ve oturmaya mahsus bir set bulunur.

Birbirinden on iki ayak aralıklı, yirmi iki adet (1 1/2 x 1 1/4 Viyana arşını ölçüsünde) kareye yakın pâye avluyu çevreler. Bunların üzerlerine her cephede altı kemer atılmıştır ki toplamı yirmi dört kemer yapar. Bu pâyeler gerideki duvarlara yedi (toplam yirmi sekiz) kuvvetli kemerle bağlanmış, aralarına üç parmak kalınlığında demir gergiler konmuştur. Revaklarda meydana gelen bölümler, kurşun kaplı yirmi sekiz kubbe ile örtülmüştür. Bu revağın gerisinde dört tarafta kırk iki hücre sıralanır. Bunların her biri on altı ayak eninde ve boyunda olup içlerinde birer ocak vardır. Zeminleri tuğla döşelidir ve biri revağa, diğeri dışarıya açılan ikişer pencereleri bulunur. Dışarıya bakan pencerelerin demir parmaklık ve tahta kepenkleri vardır. Revaktan ışık alan pencereler ise kepenksizdir. Bunların hiçbirinde cam yoktur; kapı kanatlan ise ahşaptır. Hanın üstü kubbelidir. Cadde üzerindeki cephede kapının iki yanında, kurşun kaplı 3 lachter (6 m.) genişliğinde bir saçağın koruduğu on dükkân bulunur. Dernschwam'a göre hanın içinde mutfak yoktur.

Graf Sinzendorff'un elçilik heyetiyle 1578 yılı Ocak ayı başlarında İstanbul'a gelen elçilik papazı Salomon Schweigger, binayı hemen hemen aynı şekilde tarif ederek isten kararmış duvarlardan, yakacak odunun azlığından ve haşerelerden şikâyet eder. Kitabında hanın çok basit, fakat yeteri kadar bilgi veren bir de krokisini vermiştir. Schweigger, hanın bir köşesine elçi David Ungnad'ın kendi parasıyla bir oda yaptırdığını söyler. Kapılarda bir çavuş ile yasakçı denilen dört yeniçeri nöbetçi vardır. Elçi, her yıl değişen yasakçılara yılda 50 duka ile bir elbise vermektedir. Sürekli olarak buradan mesul çavuşa ise yılda 100 duka ve ayrıca hediyeler verilmesi usuldendi. Elçi David Ungnad'ın maiyetinde 1574 - 1578 yılları arasında İstanbul'da yaşayan Stephan Gerlach, burada âdeta hapis hayatı yaşayan elçilik mensuplarının iaşelerinin Osmanlı Devleti'nce karşılandığını belirtir ve listesini de tam olarak verir.

İstanbul'da 1573-1589 yılları arasında bulunan Königsberg'li Reinhold Lubenau, Rumlar'dan kaynaklanan bir söylentiye göre hanın alt katındaki ahırların aslında Aziz Ioannes manastırının hücreleri olduğu yolundaki rivayeti tekrarlar. Handa üç hücre elçiye tahsis edilmişti; tercümanların da birer odaları vardı. Diğer bir odada bir Türk hoca, elçilik hizmetlilerine günde iki saat Türkçe okuma yazma dersi veriyordu. Öteki hücreler berber, eczacı, terzi, cizvit papazı, boyacı (ressam ?) ve kuyumcuya tahsis

edilmişti. İki hücre içki yeri, bir tanesi yemekhane olarak, üçü hediyeleri getiren Nuntius'a ayrılmış, ikisi kançılarya olmuş, bir tanesi de kâhyaya verilmişti. İçki yerinin yanındaki hücre ise bir şapel (ibadet yeri) haline getirilmişti. Diğer hücrelerde elçilik maiyeti ikişer, üçer hatta dörder kişi olarak kalıyordu. Galerinin bir kısmını kapatıp çepeçevre duvarları resimler ve yazılarla süslenmiş büyük bir yemek salonu haline getirten elçi Ungnad, buraya küçük bir org ile bir de piyano koydurmuştu. Fakat 23 Temmuz 1587 günü çıkan bir yangında bütün Çemberlitaş çevresi kül olmuş, hanın kubbelerindeki kurşunlar da eriyerek akmış, bina ise bu ateşin ortasında kale gibi kalmıştır.

1585-1587 yıllarında esir olarak İstanbul'da bulunan Bretten'li Michael Heberer, hıristiyan elçilerden Fransız, İngiliz ve Venedik temsilcilerinin Galata'nın dışında yaşamalarına karşılık Alman elçisinin şehrin içinde hiç de rahat sayılamayacak

şartlar altında ikamete mecbur tutulduğunu yazar. Osmanlı Devleti, o sıralarda en fazla münasebeti olduğu Orta Avrupa elçilerini bu handa hem bir bakıma rehin tutuyor, hem de tecrit ederek casusluk yapmalarını, esirleri kaçırmaya kalkışmalarını ve şüpheli birtakım temaslar kurmalarını önlüyordu.

Elçi Hanı, XVII. yüzyıl başlarına kadar elçilere barınak olmaya devam etmişse de İstanbul'a gelen (1677 - 1678) Leh temsilcisi Jan Gninski burayı beğenmediğine, bu yüzden de kendisinin Panayoti'nin konağına yerleştirildiğine göre artık hanın elçilerin barındığı bir yer olmaktan yavaş yavaş çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim Sultan İbrâhim zamanında Sâlih Paşa'nın sadâreti sırasında 1056'dan (1646) itibaren elçilerin karşı yakada yani Galata'da kalmaları kararlaştırılmıştır. Naîmâ'nın yazdığına göre (Târih, IV, 356), 1058'de (1648) Galata Sarayı acemi oğlanları isyan ederek Elçi Hanı'nı işgal etmişler, yine Naîmâ'ya göre (a.g.e., VI, 257) 1067'de (1656-57) İstanbul'a ulûfe almak üzere gelen kapıkulu sipahileri, Atmeydanı Hanı ve Elçi Hanı'nı işgal ederek buralara yerleşmişler, fakat az sonra bu binalardan çıkarılmışlardır. Anlaşıldığına göre bu yıllarda Elçi Hanı artık eski önemini kaybetmiştir.

1062'de (1652) Esir Hanı'ndan veya bedestenin Mahmud Paşa Camii

tarafından çıkan büyük bir yangın Elçi Hanı ile birlikte pek çok binanın yanmasına sebep olmuştur. 1070'te (1660) Ayazma Kapısı dışından başlayan yangın üç gün sürmüş ve tekrar Elçi Hanı'ndan geçerek tahribat yapmıştır. Hanın XVIII. yüzyılda bir süre, Osmanlı Devleti'ne bağlı Eflâk, Boğdan, Ragusa vb. eyaletler halkına mahsus olduğu ileri sürülmüsse de herhalde Eflâk, Boğdan voyvodaları burada oturmuyorlardı. Çünkü her ikisinin de Karagümrük ile Haliç arasındaki yamaçta geniş bahçeler içinde mükellef sarayları vardı. Elçi Hanı'nın, İstanbul'da çok büyük tahribat yapan ve Atik Ali Paşa Camii'ne de zarar veren 1766 yılı zelzelesinde harap olduğu, hatta kısmen yıkıldığı da tahmin edilmektedir.

J. von Hammer'in yazdığına göre XIX. yüzyıl başlarında Elçi Hanı artık Tatar Hanı olmuş ve posta tatarlarına barınak yapılmıştır. Şekip Eskin posta tarihi hakkındaki eserinde, Sultan I. Abdülhamid devrinde (1774 - 1789) Tatârân Ocağı'nın kurulduğunu ve bir fermanla Elçi Hanı'nın Tatârân Ocağı'na verildiğini kaydetmektedir. 1830'a doğru İstanbul'da bulunan R. Walsh, "Tavukpazarı denilen yerdeki, bir vakitler Avrupalı elçilere, bu arada Busbeke'ye tahsis olunan bu hanın artık dar, kasvetli ve pis bir harabe" durumunda olduğunu bildirir. Kitabı 1855'te yayımlanan L. Enault, bu harap hanın yıkıntıları arasında fakir kervancıların develerini barındırdıklarını yazar.

Elçi Hanı, 27 Rebîülâhir 1282de (19 Eylül 1865) çıkarak on dokuz saat süren Hocapaşa yangınında bir daha harap olmuş ve uzun süre perişan bir yıkıntı durumunda kalmıştır. W. J. J. Spry adındaki bir İngiliz, büyük yangından beri Çemberlitaş çevresinin harabe halinde olduğunu, burada yer yer yeni binalar yükseldiğini ve aynı yerde pitoresk bir harabenin durduğuna işaret eder: "Elçi Hanı harabesi, sarmaşıklar ve çatlamış taşlar, duvarlar arasına kök salan incir ağaçları ile kaplı, muhteşem kemerleri yeşil otlar ve çalılarla sarılı olarak henüz durur". Bu satırlardan da Elçi Hanı'nın bu yangından önce kısmen yıkılmış olduğu anlaşılır. İngiliz Kırım şapeli rahibi C. G. Curtis. 1876'da hanın o sıralardaki durumunu gösteren iki resmini çizmiştir. Bunlarda hanın, cadde ve Beyazıt tarafındaki iki cephesinin yıkık olduğu görülür. Ali Emîri'nin yazdığına göre aynı yerde bir kütüphane yapılması 1287'de (1870) kararlaştırılmıştı. Ancak, projesi Staye adında bir yabancı mimara çizdirilen ve halktan toplanacak paralarla 20.000 altına çıkacağı anlaşılan bu kütüphane yapılamamıştır.

Elçi Hanı bir müddet sonra II. Abdülhamid'in serkarîni Osman Bey'in mülkiyetine geçirilmiş, o da 1880'de (veya 1883) hanın kalıntısını tamamen yıktırarak yerine Matbaa-i Osmâniyye denilen büyük binayı inşa ettirmiştir. "Matbaacı" lakabıyla tanınan Osman Bey'in bu davranışı pek hoş karşılanmamış ve 1890'da ölümü dolayısıyla aleyhine yayınlar yapılırken bu tarihî eseri mülkiyetine geçirip yok edişi de kınanmıştır.

Elçi Hanı hakkında mimari bakımdan bir araştırma 1910'da Cornelius Gurlitt tarafından yapılmış, 1918'de de F. Luttor bir makale yayımlamıştır. Hanın yerinde inşa edilen Matbaa-i Osmâniyye bir ara Çemberlitaş Sineması adıyla sinema olmuş, nihayet o da 1965'te yıktırılarak yerine şimdiki iş hanı yapılmıştır. Bu sırada açılan çok derin temel çukurunda Bizans devrine ait duvarlarla kemer, tonoz kalıntıları, daha derinde de antik Byzantion şehrinin mezarlığına ait mezar stelleri bulunmuştur.

Elçi Hanı'nın en eski resimleri S. Schweigger'in (ö. 1622) seyahatnâmesinde görülür. Bunlardan birinde, ortasında kuyusu ile iç avlu etrafındaki iki katlı han odaları tasvir edilmiştir. Üst katın sol tarafındaki revaklardan ikisinin arasının camekânla kapatılmış olduğu görülür. Hanı dışarıdan ve içeriden iki ayrı yönden tasvir eden üç değerli resim Avusturya Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (cod. 8615). Bunlarda tarihî bina bütün ayrıntıları ile mükemmel şekilde görülmektedir. Gurlitt'in, aslının nerede olduğunu belirtmeksizin yayımladığı resim daha iyi fakat belki daha az doğrudur. Curtis'in 1876'da çizdiği resim, Elçi Hanı'nı harap ve yarı yıkık durumda tasvir eder. Bu krokiden K. Kos tarafından kopya edilerek yeniden çizilen resim ise Curtis'inkinin tekrarından başka birşey değildir. Hanın herhalde 1855'lerde çekilmiş fotoğrafları da olmalıdır; bunlar şimdiye kadar ele geçmemiştir. Büyükelçi Hulusi Fuat Togay'a (ö. 1967) ait bir tabloda da (şimdi İstanbul Üniversitesi'nde) Elçi Hanı avlusunda düzenlenen kalabalık bir tören tasvir edilmiştir.

1970'te bu satırların yazarı tarafından Elçi Hanı'na dair neşredilen makalede, hanın alt (ahırlar) ve üst katlarının planları ile cephesi ve üstten rölövesi Ara Altun tarafından çizilerek yayımlanmıştır.

Osmanlı dönemi Türk tarihinde ve ayrıca İstanbul şehir tarihinde büyük bir

yeri olan Elçi Hanı, 150 yıldan beri “imar” adı altında bu şehirde yapılan yanlışlıkların

kurbanlarından biridir. Onun yok olması ile, şehrin en eski Türk eserlerinden biri olan Atik Ali Paşa Külliyesi de çevresinden bir elemanının eksilmesiyle güdük kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 67-72; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 325; a.mlf., a.e. (nşr. Zuhuri Danışman), İstanbul 1969, II, 28; Naîmâ, Târih, IV, 356; VI, 257; Silâhdar, Târih, I, 67; S. Schweigger, Ein neve Reyssbeschreibung... nach Constantinopel..., Nürnberg 1613 → Graz 1964, s. 52 vd.; R. Walsh, A Residence at Constantinople..., London 1838, s. 351; L. Enault, Constantinople et ta Turquie, Paris 1855, s. 387; C. G. Curtis - Mary A. Walker, Restes de la reine des villes, 2e partie: Dans la ville, les murailles [baskı yeri ve yılı yok], rs. 28-29; D. Göorgiades, La Turquie actuelle, Paris 1892, s. 130-113; W. J. J. Spry, Life on the Bosphorus..., London 1895, s. 120; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopeis, Berlin 1909-12, I, 50; R. Lubenau, Beschreibung der Reisen... 1573-1589 (nşr. W. Sahm), Königsberg 1912-30, I, 188-190; F. Luttor, “Adalékok az Eldsi-Hanboz”, Turan, Zeitschrift for Osteuro päische Vorder-und Innerasiatische Studien, Budapest 1918, I, 286-288; H. Dernschwam, Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (nşr. F. Babinger), München-Leipzig 1923, s. 37-41; a.mlf., a.e.: Anadolu’ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 58 vd.; E. Mamboury, Constantinople: guide touristique, İstanbul 1925, s. 343; a.mlf., a.e.: İstanbul: Rehberi Seyyahîn, İstanbul 1925, s. 347; O. C. Busbecq, Vier Briefe aus der Türkei (trc. W. von der Steinen), Erlangen 1926, s. 96; a.mlf., a.e.: Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1938, s. 56, 123-124; T. Bertele, Il palazzo degli Ambasciatori di Venezia a Constantinopoli, Bologna 1932, s. 329, rs. 167; Topkapı Sarayı Arşiv Kılavuzu, İstanbul 1938, I, 36; Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, İstanbul 1940, III, 283-288; Şekip Eskin, Türk Posta Tarihi, Ankara 1942, s. 16; M. Tayyib

Okiç, “Hadım (Atik) Ali Paşa Kimdir?”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 501-515; Le Temps, Paris 9 Eylül 1890 (hanın yıktırılması hak.); Ali Emîrî, Tarih ve Edebiyat Mecmuası, I, İstanbul 1338, s. 34-37; Metin And, “XVI. Yüzyılda İstanbul”, Hayat-Tarih Mecmuası, sy. 8, İstanbul 1969, s. 21; a.mlf., “Elçiler ve Elçilikler”, a.e., sy. 3, İstanbul 1970, s. 22-23; Semavi Eyice, “Elçihanı”, TD, XXIV (1970), s. 93-130, lv. XVI (Elçi Hanı ile ilgili bibliyografyada verilemeyen bütün kaynaklar burada gösterilmiştir).

Semavi Eyice

ELÇİOĞLU, İzzettin Hümâyi

(1875-1950)

Türk mûsikisi muallimi, bestekâr ve zâkirbaşı.

İstanbul Fatih'te Nişanca mahallesinde doğdu. Babası, aynı semtteki Bülbülcüzâde Tekkesi şeyhlerinden Hâfız Ahmed Şemseddin, annesi Kamer Hanım'dır. İlk öğreniminden sonra girdiği Hırkaişerif'teki Atay Rüşdiyesi'ni bitirerek Çemberlitaş İdâdîsi'nde tahsiline devam etti. Oradan mezun olduktan sonra Dahiliye Nezâreti Mektûbî Kalemi'nde göreve başladı. Bu arada Adliye Nezâreti'nde de çalıştı. Yirmi yıl kadar Bâbıâli'de görev yaptıktan sonra muallimlik mesleğine geçti. Uzun yıllar Üsküdar, Kabataş, Davutpaşa ve Gelenbevi liseleriyle diğer bazı orta öğretim kurumlarında çalıştıktan sonra Onaltıncı İlk Mektep mûsiki muallimi iken emekliye ayrıldı. 3 Ekim 1950 tarihinde Fatih'te vefat etti ve Edirnekapı surları dışındaki mezarlığa defnedildi.

Zamanın tanınmış musikişinasları arasında yer alan Elçioğlu, özellikle bu alandaki hocalığı ve bestekârlığı ile tanındı. İlk mûsiki bilgilerini babasından aldı. Eyüplü Şeyh Mehmed Efendi'den ilâhi, bahriye imamlarından Hafız Mehmed Efendi'den Mevlevî âyinleri meşkettiği gibi diğer bazı hocalardan da Batı mûsikisi öğrendi. Mûsikide en çok faydalandığı kişi ise Muallim İsmâil Hakkı Bey'dir. Ayrıca İsmâil Hakkı Bey'in Vezneciler'de açmış olduğu Mûsiki-i Osmânî Mektebi'nde hocasının yardımcısı olarak görev yaptı. Bu arada birçok talebe yetiştirdi. Bunlar arasında Hayri Yenigün ve Yesâri Âsım Arsoy'u bilhassa zikretmek gerekir.

Tabii bir ses güzelliğine sahip olan ve mevlidhanlığı ile de tanınan Elçioğlu, aynı zamanda Hırkaişerif'teki Kenan Rifâî Tekkesi'nin zâkirbaşısı idi. Mûsiki eserlerini geçerken bilhassa usul üzerinde titizlikle durur, meşk esnasında eseri notadan ziyade usulle geçmeyi daha uygun bulurdu. Ayrıca iyi bir ud ve tanbur icracısı olduğu da belirtilmektedir.

Elçioğlu, dinî ve din dışı eserleriyle bestekârlıktaki gücünü ortaya koymuştur. 3000'in üzerinde beste yaptığı söyleniyorsa da bugün bilinen âyîn-i şerif, tevşîh, na't, ilâhi, semâi, şarkı ve marş formundaki eserlerinin sayısı 100'e yaklaşmaktadır. İlahiyyât-ı Ken'an (İstanbul 1341, 1974, 1988) adlı eserde Elçioğlu'nun otuz ilâhisinin notası mevcuttur. Ayrıca mûsikiyle ilgili dört makalesi Mektepli adlı haftalık mecmuada neşredilmiştir (sy. 2-3, 5, 10).

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 651-652; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 209; Etem Ruhi Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 139; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Mûsikîsi, İstanbul 1970, s. 199-200; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 63; Nazmi Özalp Mehmet, Türk Musikisi Tarihi-Derleme, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı yayınları), II, 61; Ali Rıza Avni, "Gizli Kalmış Kıymetler", MM, sy. 182-183 (1963), s. 50; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 193-194; Öztuna, BTMA, I, 252-253.

Nuri Özcan

ELDEM, Halil Ethem

(1861-1938)

Eski eserler, tarihî belge ve kitâbelerle müzecilik hakkında, yayınları olan müze müdürü.

15 Zilhicce 1277'de (24 Haziran 1861) Bebek'te Mahmud Nedim Paşa'nın sahilhânesi köşkünde dünyaya geldi. Sadrazam İbrâhim Edhem Paşa'nın oğlu ve ressam Osman Hamdi Bey ile eski sikkeler uzmanı İsmâil Galib Bey'in kardeşidir. İlkokuldan sonra Kaptan İbrâhim Paşa Rüşdiyesi'nde başladığı orta öğrenimini 1875 yılında babasının elçi olarak bulunduğu Berlin'e giderek orada tamamladı. Bir yıl İsviçre'nin Zürih Üniversitesi'ne devam ettikten sonra Viyana'da Politeknik Yüksek Okulu'nda jeoloji ve kimya öğrenimi gördü (1881-1884). Buradan tekrar İsviçre'ye geçerek Berne Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde doktora yaptı ve 1885'te İstanbul'a döndü.

İlk olarak Bâb-ı Seraskerî Fabrikalar Nezâreti muavinliğine tayin edilen Halil Ethem, dört yıl sonra Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Dairesi'nin tercüme şubesine geçti; bu resmî görevlerinin dışında çeşitli okullarda dersler verdi. 1885-1893 yıllarında Dârüşşafakati'l-İslâmiyye'de, 1887'de Mektebi Mülkiyye'de, 1900'de Dârülmuallimîn'de, bir yıl sonra da Dârülfünun'da Batı'daki eğitim ve öğretim usullerini uygulayarak ilm-i maâdin (mineraloji), tabakātü'l-arz (jeoloji) ve kimya okuttu. Bu arada verdiği derslere

yardımcı olmak üzere İlm-i Maâdin ve Tabakātü'l-arz (İstanbul 1307) adıyla bir kitap yazdı; on yıl kadar sonra da Hochstetter-Bisching imzalı Almanca bir jeoloji kitabını Türkçe'ye çevirdi (Muhtasar İlm-i Tabakātü'l-arz, İstanbul 1317; ilaveli 2. baskı, İstanbul 1321). İstanbul'da büyük tahribat yapan 1894 depremi üzerine de Hareketi Arza Dair Birkaç Söz adıyla küçük bir kitap yayımladı (İstanbul 1312). Bu alanda adını literatüre geçiren önemli bir başarısı ise Viyana'da hocası olan Fr. Toula ile birlikte Gebze çevresinde yaptıkları inceleme sırasında halen kendi adıyla anılan iki

yeni fosil cinsi bulmasıdır (“rhynchonella ethemi” ve “acrocordi ceras halili”).

Halil Ethem, ağabeyi Osman Hamdi Bey gibi eski eserlere ve güzel sanatlara meraklı idi; ancak babası onun jeoloji ve kimya dallarında yetişmesini tercih etmişti. Fakat 1892’de, babasının ölümünden birkaç ay önce, ağabeyinin müdürü bulunduğu Âsâr-ı Atîka Müze-i Hümâyunu’nun (Bugünkü İstanbul Arkeoloji Müzeleri bünyesinde yer alan Eski Şark Eserleri Müzesi) müdür yardımcılığına tayin edildi ve böylece kendisine ileride şöhret sağlayacak olan asıl sevdiği mesleğe girmiş oldu. II. Meşrutiyet’te İttihatçılar tarafından kendilerine yakın bir kişi olarak görülen Halil Ethem 1909’da, Yıldız Sarayı’ndaki çeşitli eşya ve kitapların ne yapılacağı hususunda kurulan komisyonda görevlendirildi ve onun çabasıyla Yıldız’daki çok değerli Çin ve Batı porselenleriyle II. Abdülhamid’e yirmi beşinci cülûs yıl dönümünde yabancı devlet başkanları tarafından gönderilen hediyeler müzeye verildi. Ancak bunlar daha sonra Topkapı Sarayı Müzesi’ne devredilmiştir. Saraydan çıkarılan bazı mobilyalar ise Âsâr-ı Atîka Müzesi’nin idare bölümündeki odalara dağıtıldı. Aynı yıl içinde Halil Ethem’e, Konya’da bulunduğu bir sırada Dahiliye Nâzırı Avlonyalı Ferid Paşa’nın gönderdiği bir telgrafla İstanbul şehreminliğine tayin edildiği bildirildi (19 Temmuz 1325/1 Ağustos 1909). Fakat kendisine çok sıkıntılı gelen bu görevden, iki ay sonra verdiği istifası geri çevrilmekle birlikte ikinci defa verdiği istifa dilekçesinin kabul edilmesi üzerine ayrıldı (6 Kânunusâni 1325/19 Ocak 1910).

Osman Hamdi Bey’in 1910’da vefatı üzerine Halil Ethem onun yerine müdür oldu ve arkasından, imar faaliyeti adı altında İstanbul’da yapılan eski eser katliamını bir dereceye kadar önlemek amacıyla Sadrazam Said Halim Paşa’nın başkanlığında teşkil edilen İstanbul Âsâr-ı Atîka Muhipleri Cemiyeti’nin yirmi beş kurucu üyesi arasında yer aldı. Üyelerden toplanan aidatla yaşayan ve birkaç önemli eserin kurtarılmasında hizmeti geçen bu cemiyet I. Dünya Savaşı sırasında kapandı. Resmî bir sıfatı bulunmayan bu derneğin yerine, Maarif Nezâreti tarafından Âsâr-ı Atîka Encümeni adı altında bir devlet teşekkülü kuruldu ve başkanlığına da Halil Ethem getirildi. Müze müdürlüğü boyunca kendi gayretiyle oluşturulan bu encümendeki görevini sürdüren Halil Ethem 1931’de emekli olduktan sonra da üye sıfatıyla toplantılara katıldı.

Halil Ethem 1913'te de Cumhuriyet döneminde Türk Tarihi Encümeni'ne dönüştürülen Târîh-i Osmânî Encümeni'nin Ahmed Mithat Efendi'den boşalan üyeliğine seçilmişti. 1927 Nisanında encümenin yıllardan beri faaliyet göstermediği gerekçesiyle istifa ettiyse de aynı yılın ağustos ayında Maarif Vekili Necâti Bey tarafından tekrar üyeliğe tayin edildi. Halil Bey, bu kuruluşun yayın organı olan Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda ve arkasından Türk Tarih Encümeni Mecmuasi'nda Türk tarihiyle ilgili çok sayıda makale yayımladığı gibi Batı'da basılmış kitapların tahlil ve tanıtımlarını da yaptı.

Türk Tarih Kurumu'nun da üyelerinden olan Halil Ethem, Sâmih Rifat Bey'in 1933'te ölümü üzerine onun yerine ikinci başkanlığa getirildi. Bu arada Atatürk'ün isteğiyle başlanan Türk Tarihinin Ana Hatları adlı eserin hazırlık çalışmalarına katıldı ve bu büyük kitap için, dördüncü örnek fasikül olarak yalnız 100 nüsha basılan Anadolu Selçukluları Devrinde Mimarî ve Tezyinî Sanatlar başlıklı kısmı yazdı. On sekiz sayfalık bir özet olan bu iyi planlanmış özlü çalışmanın aslında 100-150 sayfalık bir kitap hacminde tasarlandığı bilinmektedir; ölümünden çok sonra bu makale tekrar yayımlanmıştır (Halil Edhem Hâtıra Kitabı, I, 279-297). 1932'de İstanbul'da Dolmabahçe Sarayı'nda düzenlenen I. Türk Tarih Kongresi'nde eski eserlerin bakımı ve korunması üzerine bir bildiri sundu. Kongrenin bildiriler kitabında basılan bu önemli konuşmasında, yüksek sanat değerine sahip bazı tarihî Türk eserlerinin yakın tarihlerde nasıl tahrip edildiğini eski ve yeni durumlarını gösteren resimlerle ortaya koymuştur.

1 Mart 1931'de emekli olan Halil Bey, aynı yıl içinde İstanbul'dan milletvekili seçilip iki dönem bu görevini sürdürdü. Çok sevdiği Dârüşşafaka ile olan bağlantısını ise hiçbir zaman kesmedi ve bu müessesenin idare heyetinde bazan başkan, bazan üye sıfatıyla hizmet verdi. 1938 yılı içinde sağlığı iyice bozularak 17 Kasım'da öldü.

Eldem önce müdür yardımcısı, sonra müdür olarak Âsâr-ı Atîka Müzesi'nin başında bulunmasından dolayı daha çok İlkçağ eserleriyle yakından ilgilenmiş, ancak bu durum onun İslâmî Türk eserlerini ihmal etmesine yol açmamıştır. Bu daldaki ilk yayını, Osman Hamdi Bey'in müdürlüğü sırasında basılan kurşun mühürler katalogudur (Arap ve Arap-Bizantin ve

Osmanlı Kurşun Mühürler Katalogu, İstanbul 1309). 1915'te bunu, günümüzde hâlâ değerli bir başvuru kitabı olan Kayseri hakkındaki monografya çalışması takip etmiştir (Kayseriye Şehri: Mebâni-i İslâmiyye ve Kitâbeleri, İstanbul 1334; Latin harfleriyle genişletilmiş yeni baskısı, Kayseri Şehri-Selçuklu Tarihinden Bir Bölüm [haz. Kemal Göde], Ankara 1982). Aynı yıl içinde, ağabeyi İsmâil Galib Bey'in İslâmî sikke kataloglarına eklediği VI. cilt de yayımlandı (Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Katalogu: Meskûkât-ı Osmânî, I. Sultan Osman Han-ı Evvelden Murad Han-ı Sâlisin Âhir-i Saltanatına Kadar Olan Zamanı Müctemidir, İstanbul 1334).

Halil Ethem, Avrupa'nın ünlü Arap dili ve epigrafyası uzmanı Max van Berchem ile birlikte Anadolu'daki ilk İslâmî kitâbelere dair büyük bir derleme hazırlığı girişiminde bulundu. Bu çalışma bir külliyat olacak ve bölgelere göre tasnif edilen Arapça yapı kitâbelerini çeşitli fasiküller halinde tanıtacaktı. Ancak I. Dünya Savaşı kargaşası ve yenilgisiyle bu büyük teşebbüs iki fasikülün basılmasından sonra yarım kaldı (Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum, IIIe partie: Asie Mineure, fas. 1: Sivas, Divriği, Kahire 1910, fas. 2: ilâveler ve indeks,

Kahire 1917). Bu savaş yıllarında Feridun Bey Münşeâtı'nın Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi bölümünü Almanca'ya çevirerek E. Jäckh tarafından Almanya'da çıkarılan Osmanlı Devleti ve Türkler'le ilgili kitaplar dizisinde (Deutsche Orient-Bücherei) Tagebuch der agyptischen Expedition des Sultans Selim I. aus Feriduns Sammlung der Staatschriften adıyla yayımlanmasını sağladı (Weimar 1916).

Cumhuriyet dönemindeki ilk yayını, Türk resim tarihi ve ressamlarına dair küçük bir kitaptır (Elvâh-ı Nakşiyye Koleksiyonu, İstanbul 1924). Bunun arkasından ele aldığı önemli bir çalışma, İngiliz şarkiyatçısı Stanley Lane-Poole'ün yayımladığı İslâm devletleri hükümdarlarının şecerelerine dair The Mohammadan Dynasties, Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions (Westminster 1894, 1925) adlı kitabın Türkçe'ye çevrilmesidir. Bu tercümede bazı yanlış tarihleri düzelttiği gibi esere, özellikle Türk tarihi ve Anadolu beylikleri dönemi hakkında eksik olan birçok yeni bilgiyi ekledi; bu şekilde âdeta genişletilmiş bir yeni baskı meydana getirdi (Düvel-i İslâmiyye, İstanbul 1345/1927). Târîh-i Osmânî

Encümeni Mecmuası ile Türk Tarih Encümeni Mecmuası’nın 1911’den 1928’e kadar çıkan sayılarındaki makalelerin indeksini hazırladı (Fihristi Umumî, İstanbul 1928).

Eski sikkelere olan merakı, Halil Ethem’i emekliye ayrılmasının arkasından bu konuda çok faydalı bir bibliyografya düzenlemeye zorladı (İslâmî Nümizmatik İçin Bir Bibliyografya Tecrübesi, Ankara 1932). Daha sonra Mısır’ın Son Memlük Sultanı Melik Tomanbay II Adına Çorlu’da Bulunan Bir Kitâbe (Ankara 1935) adlı broşürünü bastırdı. İstanbul’da 1930 yılında kurulan Alman ve Fransız enstitülerini tanıtan küçük bir kitabı da aynı yıllarda müzeler idaresinin yayını olarak basıldı (İstanbul’da İki İrfan Evi: Alman ve Fransız Enstitüleri ve Bunların Neşriyatı, İstanbul 1937).

Bunların dışında Halil Ethem, ilmî iddiası olmayan ve geniş halk kitlesine hitap eden bol resimli bazı kitaplar da yayımlamıştır. Topkapı Sarayı 1924’te özellikle onun çabaları sonucu müzeler idaresine bağlanıp halka açıldığında Türkçe ve Fransızca ayrı ayrı küçük birer rehber bastırdı (Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1341; Palais de Topkapou-Vieux Serai-Guide sommaire, İstanbul 1935). Daha sonra, İstanbul’un o tarihlerde en ünlü fotoğraf atölyesi olan Sebah-Joaillier’nin sağladığı bol sayıda resimle Topkapı Sarayı hakkında genel bilgiler veren bir kitabı yayımlandı (Topkapı Sarayı, İstanbul 1931, Fransızca’sı: Le Palais de Topcapou [Vieux Serai], İstanbul 1932). Ayrıca Yedikule Hisarı (İstanbul 1931) adlı bol resimli küçük kitabı ile Camilerimiz adlı eserini (İstanbul 1932, kapakta 1933) bastırdı. Yine bol resimli olan bu kitap, İstanbul’un altmış kadar camiinin kısa tarihçeleri ve sanat değerlerine dair toplu ve kısa bilgiler veriyordu. Aradan altmış yıl geçmesine rağmen hâlâ daha iyisi ortaya konulamamış olan bu kitaba karşı yapılan bazı aşırı tenkit ve hücumlar yersiz ve haksızdır. Ardından eserin E. Mamboury’nin yaptığı Fransızca çevirisi, bazı ilâveler ve değişik resimlerle daha iyi bir baskı halinde yayımlandı (Nos mosquées de Stamboul, İstanbul 1934). Halil Bey’in geniş okuyucu kitlesine hitap eden küçük bir broşürü de Müzeler Umum Müdürlüğü’nün kılavuzlar dizisi arasında bastırdığı Niğde Kılavuzu’dur (İstanbul 1936).

Halil Ethem’in, Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası ve Türk Tarih Encümeni Mecmuası’nda yayımlanan makalelerinin birkaçı hariç hepsi

kitâbeler hakkındadır: “Âl-i Germiyân Kitâbeleri” (I, 112-128); “Sultan Osmân-ı Sânî’nin Leh Seferine Dair Türkçe Bir Kitâbesi” (I, 223-232); “İstanbul’da En Eski Osmanlı Kitâbesi” (II, 484-497; Rumelihisarı’nda Zağanos Paşa burcu üzerindeki kitâbe hakkındadır); “Yörgüç Paşa ve Evlâdına Dair Birkaç Kitâbe” (II, 530-541); “Kitâbeler Nasıl Kayıt ve Zapt Olunmalıdır?” (II, 625-639; bu makale ayrıca broşür halinde basıldığı gibi Ankara Halkevi tarafından da 1940’ta bir kitapçık olarak yayımlanmıştır); “Karamanoğulları Hakkında Vesâik-i Mahkûke” (II, 697-712, 741-760; III, 821-836, 873-881); “Kara Mustafa Paşa’nın Şopron Şehri Ahalisine Beyannâmesi” (111, 924-937); “Sivas Sultanı Kadı Burhâneddin Namına Kayseri’de Bir Kitâbe” (III, 1017-1023); “Anadolu’da İslâmî Kitâbeler” (VIII, 513-523 [Karatay Hanı], 577-591 [Tokat], 641-662 [Tokat], 728-753 [Tokat]); “Hersekoğlu Ahmed Paşa’nın Esaretine Dair Kahire’de Bir Kitâbe” (VII, 200-222, 272-290); “Kekboza’da (Gebze) 787 Hicret Tarihli Bir Osmanlı Kitâbesi” (VII, 228-235); “Ankara Ahî’lerine Dair İki Kitâbe” (VII, 312-315); “Merzifon’da Pervâne Muînüddin Süleyman Namına Bir Kitâbe” (VIII, 42-57); “Sultan Kayıtbay Namına Bir Top” (VIII, 129-139); “Trabzon’da Osmanlı Kitâbeleri” (VIII, 323-352); “Bir Atın Mezar Kitâbesi” (XV, 196-199; Sultan II. Osman’ın Karacaahmet civarında gömülen atı için dikilen mezar taşına dairdir); “Kârkiyaiyye’den Ahmed Han’ın İstanbul’a İlticası Hakkında Bir Vesika” (XV, 297-304); “Mısır Fethi Mukaddematına Ait Mühim Bir Vesika” (XVII-XVIII, 30-36). Bunlardan başka aynı dergilerde bazı yabancı yayınları tahlil eden veya tanıtan bibliyografya yazıları da yazmıştır; bunlar şu eserler hakkındadır: M. van Berchem ve J. Strzygovvski, Amida (I, 365-377); L. Bouvat, Les Barmecides (V, 61-64); Salih Münir Paşa’nın Revue d’Histoire Diplomatique’te yayımlanan “Louis XVI et le Sultan Selim III” başlıklı makalesi (ay); W. Bachmann, Kirchen und Moscheen in Kurdistan (a.y.); A. Havszmann, Le Château royal de Hongrie (V, 118-122); R. Lubenau, Beschreibung der Reisen... (V, 123-124); J. H. Mordtmann’ın Encyclopédie de l’Islam’da yayımlanan “Hadgi Khalifa” maddesi (V, 124-126); J. Strzygovvski, Iran und der Völkerwanderung (VII, 126-128); E. de Zambaur, Manuel de geneologie et de chronologie pour l’histoire de l’Islam (XVI, 386-388).

1917’de konferans ve bildirilerinden kırk kadar diapozitifle yaptığı Anadolu’daki Selçuklu kervansaraylarına dair Almanca konuşmasının dört

sayfalık bir özeti “Die Seldschukischen Hane in Anatolien”, Osmanischer Lloyd gazetesi tarafından basılmış, I. Türk Tarih Kongresi’nde yaptığı konuşma da bildiriler kitabında resimli olarak yer almıştır (Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar - Müzakere Zabıtları, Ankara 1932, s. 532-566).

Eldem’in bu iki dergideki makaleleri dışında başka yerlerde de birkaç yazısı basılmıştır. Bunlardan biri Topkapı Sarayı Müzesi’ndeki bazı değerli eserler hakkında olup Fransız İslâm sanatı uzmanı G. Migeon ile birlikte yazılmış (Les collections du Vieux Serai à Stamboul”, Syria [1930], s. 91-102), tarihî eserlerin kötü durumlarına dair bir yazısı ise 1933te yayımlanmıştır (“Âbidelerimizin Hali”, Tarihî Âbide ve Eserlerimizi Korumağa Mecburuz, İstanbul 1933, s. 4-10). Son ilmî makalesi, Hollanda’da bir özel koleksiyonda olan ve üzerinde Yavuz Sultan Selim’in adına kitâbe bulunan bir at başlığı, Akkoyunlu Hamza Bey’in adı yazılı Mardin Kalesi’nin kilidi (İstanbul’da Çiniliköşk Müzesi’nde) ve Konya’da bulunan Ebû Said Bahadır Han’ın adı yazılı bir bakır kazan hakkındadır (“Madenden Üç Türk Eseri”, Türk Tarih Arkeologya

ve Etnografya Dergisi, III [1936], s. 137-150, Fransızca’sı, s. 151-153).

Halil Ethem’in Şehbal dergisinde çıkan birkaç makalesinden başka (sy. 70, s. 428-429; sy. 75, s. 46-48; sy. 87, s. 288-289) Tasvîr-i Efkâr gazetesinde basılmış (19 ve 20 Ağustos 1913) Anadolu’daki eski eserlere dair iki yazısı daha vardır. Ölümünden az önce, kitabını Türkçe’ye çevirdiği Lane-Poole’ün hayatı ve eserleri hakkında kısa bir nekroloji yazısı yayımlamıştır (“Biyografya-Stanley Lane-Poole”, TTK Belleten, I/3-4, 1937, s. 673-676). Ankara’da 1935-1937 yılları arasında inşa edilen garın büyük holünün duvarlarına yaptırılacak panolar için açılan yarışmaya katıldığına dair bir bilgi varsa da bunun doğruluğunu ve eğer doğru ise nasıl bir projeyle katıldığını öğrenmek mümkün olmamıştır.

1892’de Rus Jeoloji - Antropoloji ve Etnografya Enstitüsü, 1895’te Alman Arkeoloji Enstitüsü, 1899’da Avusturya Arkeoloji Enstitüsü, 1904’te Yunan Arkeoloji Kurumu ve 1933’te de Sidney Eski Eserler Kurumu tarafından şeref üyesi seçilen Halil Ethem’e 1931’de İstanbul Dârülfünunu fahrî müderrislik. 1933’te de Leipzig Üniversitesi fahrî doktorluk unvanları

vermiştir. Ölümünden sonra Türk Tarih Kurumu onun adına iki ciltlik bir anma kitabı çıkarmıştır (Halil Edhem Hâtıra Kitabı, I-II, Ankara 1947-1948).

Eldem, Osmanlı döneminin sonları ile Cumhuriyet döneminin başlarında faaliyet gösteren Türk kültür tarihinin önemli bir şahsiyetidir. Yetişmesi bakımından bir eski eserler uzmanı olmamakla beraber ağabeyi Osman Hamdi Bey'in yanında bu beceriyi kazanarak mükemmel bir müzeci, ayrıca iyi bir Türk - İslâm sikkeleri ve kitâbeleri uzmanı olmuştur. Türk müzeciliğinin gelişmesindeki gayreti özellikte üzerinde durulması gereken bir konudur. Topkapı Sarây-ı Hümâyunu'nun müze olarak düzenlenmesi ve içindeki yıkılmaya terkedilen mekânların ihyası için gösterdiği büyük cesaret ve gayret inkâr edilemez. Ayrıca son derece değerli birçok yazmayı bulundukları yerlerden toplayarak ciddi bir koruma altına alması da unutulmayan bir hizmet olmuştur. Onun Türk-İslâm tarihi bakımından azımsanamayacak hizmeti ise öncelikle S. Lane-Poole'ün önemli kitabını tercüme ederek ilâvelerle genişletmesi ve Anadolu'nun yüzlerce kitâbesini toplayıp yayımlamış olmasıdır. Bunların dışında, çeşitli politik zorluklara rağmen Türk mimari eserlerinin korunması ve ihyası için gösterdiği çabalarla yaptığı yayınlar ve nihayet hayatının son yıllarında kaleme aldığı birkaç küçük kitapla geniş bir okuyucu kitlesine İstanbul'un eski eserlerini tanıtması yine unutulmayacak hizmetlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem Hâtıra Kitabı, Ankara 1947-48, I-II; Füruzan Kınal, "Halil Edhem Bibliyografyası", a.e., I, 299-302; Rakım Ziyaoğlu, İstanbul Kadıları, Şehreminleri, Belediye Reisleri, İstanbul 1971, s. 172-176; Mustafa Cezar, Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1971, bk. İndeks; Fahri Çöker, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1983, s. 233-253; L. A. Mayer, "Halil Edhem Eldem (1861-1938)", AI, VI (1968), s. 198-201; R. Ekrem Koçu, "Eldem (Halil Edhem)", İst.A, IX, 4994-4995.

Semavi Eyice

ELDEM, İsmail Hakkı

(1871-1944)

Son devrin tanınmış biyografi yazarı ve mütercimlerinden.

Şubat 1871'de İstanbul'da doğdu. Tophâne-i Âmire Jurnal Kalemi mümeyyizi Câvid Bey ile Fatma Hanım'ın oğludur. Fevziye Rüşdiyesi'ni ve Mülkiye Mektebi'nin idâdî ve yüksek kısımlarını bitirdi (1889). 25 Temmuz 1891'de Hariciye Nezâreti Şehbenderlik İşleri Kalemi'nde üçüncü kâtip olarak memuriyet hayatına başladı. Aynı dairede ikinci mümeyyiz (1895), serhalife (1897), müdür muavini (1899) ve müdür (1908) oldu. 1909'da Marsilya, 1918'de Münih başkonsolosluğuna atandı. İkinci Damad Ferid hükümeti zamanında konsolosluktan azledildi (1919). Uzun süre açıktan maaş aldıktan sonra 1925'te kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. 13 Mart 1944'te öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Mülkiye Mektebi'nin en çalışkan öğrencilerinden olan İsmail Hakkı'nın Fransızca'sının kuvvetli olduğu çağdaşları tarafından belirtilmiştir. Öğrencilik yıllarında Nahl-i Emel (Mart 1886) dergisindeki kalem tecrübeleriyle başlayan yazı hayatı Mekteb dergisinde şiirler, edebiyat incelemeleri, değişik konularda yazılar ve tercümelerle devam etmiştir. 1891-1894 arasında başmuharrirliğini de yaptığı Mekteb dergisi, ara neslin ve Serveti Fünûncular'ın toplandığı edebiyat ocaklarından biri olmuştur. Halit Ziya Uşaklıgil, derginin bu rolü üstlenmesinde İsmail Hakkı'nın şahsiyetinin önemli payı olduğunu Kırk Yıl adıyla yayımladığı hâtıralarında vurgular. İsmail Hakkı'nın bu dergideki yayınları arasında. Çiftlikte adlı bitmemiş bir romanıyla Ali Şîr Nevâî üzerine birkaç sayı devam eden uzun bir incelemesi kayda değer niteliktedir. 1891 yılından itibaren şiir, biyografi ve inceleme kitapları yayımlayan İsmail Hakkı, 1895'ten sonra ölümüne kadar kendini tamamen tercüme çalışmalarına vermiştir.

İsmail Hakkı, Mekteb dergisindeki yazıları ve ilk biyografik çalışmalarıyla edebiyatın bazı meselelerine vukufla eğilmiş, şiir değerlendirme ve tahlillerinde devrine göre önemli bazı adımlar atmıştır. Ancak çok genç

yaşında bu tür yayınları bir tarafa bırakıp tamamen tercüme alanına geçmesi, adının edebiyat çevrelerinde unutulmasına sebep olmuştur. Amatör tarzda yağlı boya resim merakı da olan İsmail Hakkı Eldem, büyük ressamlardan Osman Hamdi Bey'in kardeşinin kızı Azize Hanım'la evliydi. Son devir mimarlarından Sedat Hakkı Eldem onun oğludur.

Eserleri. 1. Müntehabât-ı Terâcim-i Meşâhir (İbrahim Fehîm ile beraber, İstanbul 1307) Daha önce Fransızca'dan yapılmış bazı tercümelerin, asılları ile mukayese edildiği ve her birinin tercümede başarısı hakkında kısa değerlendirmelerin bulunduğu bir eserdir. 2. Türk Muharrirleri (İstanbul 1308-1311). Ahmed Midhat Efendi, Recâizâde Mahmud Ekrem, Cevdet Paşa ve Şemseddin Sâmi hakkında her biri yaklaşık seksener sayfadan ibaret dört küçük kitaptan oluşmaktadır. İlkinin başında roman, dördüncüsünün başında tiyatro üzerine birer inceleme vardır. Kitap, yazarlar ve eserleri hakkında oldukça objektif değerlendirmeleri ihtiva etmektedir. 3. Muasır Şairlerimiz (İstanbul 1311). Nâbizâde Nâzım, Ali Ruhi, Emin Hümâyi ve Muallim Cûdî, şiirlerinden örnekler ve değerlendirmelerle tanıtılmaktadır. 4. Osmanlı Meşâhîr-i Üdebâsı (İstanbul 1311). Kaleme alınmasından önce vefat eden edebiyatçılar

için başlamış olan bu seriden sadece Muallim Nâci monografisi çıkmıştır. 5. Sevdâ-yı Hazân yahud Teessür (İstanbul 1308). 1889 - 1890 yıllarında yazdığı, bir kısmı Mekteb dergisinde çıkmış, bazıları tercüme, çoğu Recâizâde Ekrem tarzında hissî şiirlerini ihtiva eder. Bu tek şiir kitabından sonra yazarın şiiri tamamen bıraktığı anlaşılmaktadır.

İsmail Hakkı'nın çok sayıda tercüme kitapları arasında Lamartine, Baudelaire, Maurois, Bourget, Shakespeare, Flaubert, Tolstoy gibi Batılı yazarlardan roman ve şiir tercümeleri ile iki uzun hikâyeyi ihtiva eden İki Hakikat (İstanbul 1311) adlı adapte bir kitabı da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Halit Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, IV, 11-14, 48-56; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 410-412; “İsmail Hakkı Alişan’ın Dilimize Kazandırdığı Eserler”, Kitap ve Kitapçılık, sy. 1, İstanbul 1936, s. 11-12; Hilmi Yavuz. “Âlişanzâde ve Eldem”, Okuma notları, İstanbul 1993, s. 30; a.mlf., “Çeviri Şiir Kaynakçası Üzerine Notlar”, Metin Çeviri, sy. 6, İstanbul 1989; a.mlf., “Baudelaire ve Şiir”, Gösteri, sy. 141, İstanbul 1992, s. 10-11; Fahir İz, “İsmâʿil Hakkı ʿAlishân”, EI^2 (İng.), IV, 191; TDEA, III, 21; Necat Birinci, “Mektep”, a.e., VI, 229-230.

M. Orhan Okay

ELDEM, Sedat Hakkı

(1908-1988)

Türk mimarlık tarihine dair yayınları olan ve pek çok önemli binayı yapan son dönem mimarlarından.

İstanbul'da doğdu. Babası Marsilya, Zürih ve Münih'te başkonsolos olarak bulunan İsmâil Hakkı Bey, annesi Müzeci Osman Hamdi Bey'in kardeşi Galip Edhem Bey'in kızı Azize Galip Hanım'dır. Orta öğrenimini Münih'te yaptı. Burada henüz lise öğrencisi iken o yıllardaki mimarinin ve tanınmış mimarların geniş ölçüde etkisi altında kaldığı kendi yazılarından öğrenilmektedir. Ona özellikle Essen'deki Krawell Konağı'nın mimarı A. Niemeyer'in tutum ve sanat anlayışı yol gösterici olmuştur.

Almanya'dan 1924'te dönen Sedat Hakkı, Mimar Vedat (Tek) Bey'in de tavsiyesiyle, dayısı Osman Hamdi Bey tarafından kurulan Sanâyi-i Nefîse Mektebi Âlîsi'nde (Güzel Sanatlar Akademisi, bugünkü Mimar Sinan Üniversitesi) mimari okudu ve burada Guilio Mongeri'nin talebesi oldu. öğrenciliği sırasında mimari desen çizimleriyle ilgilenerek boş vakitlerinde Topkapı Sarayı'nda ayrıntılı krokiler yaptı; bu arada bir de büyük bir Yenicami cephesi deseni meydana getirdi. Ayrıca hocası Mongeri'nin bürosunda çalışarak Ankara'da o yıllarda sürmekte olan Ziraat Bankası inşaatında yardımcı eleman olarak hizmet etti. Ankara'da bulunduğu 1926-1927 yıllarında kale içindeki "başka hiçbir Türk şehrinde göremediği güzellikteki" eski evleri inceledi, bunların desenlerini çizdi ve fotoğraflarını çekti. İstanbul'da ise yine Mongeri'nin yanında Çırağan Sarayı'nın restorasyonu projelerini, öncelikle binanın rölövesini hazırladı. Fakat bu proje öylece kalmış ve 1980'li yıllarda yapılan restorasyon tamamen değişik esaslar içinde gerçekleştirilmiştir. Aynı dönemde şehrin yangından kurtulmuş semtlerindeki eski ev ve konakların da rölövelerini çizdi.

Sedat Hakkı 1928'de Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nden mezun olduktan sonra, diploma projesi birinciliğini kazanmasından dolayı Paris ve Berlin'deki bazı ünlü mimarların atölyelerinde staj görmesi için üç yıl süreyle

Avrupa'ya gönderildi. Paris'te Auguste Perret ve Le Corbusier'nin, Berlin'de Jansen ve Hans Poelzig'in yanında bulundu. Bu sıralarda akademi müdürü Nâmık İsmail Bey, müesseseyi yeniden düzenlerken hocalıktan ayrılan Mongeri ile Vedat Bey'in yerlerine E. Egli ile H. Poelzig'i aldı ve yanlarına da yetiştirilmek üzere Türk asistanlar koymayı düşünerek Sedat Hakkı'yı yurda çağırdı. Böylece Türkiye'ye dönen Sedat Hakkı, Güzel Sanatlar Akademisi'nin Mimarlık Bölümü'nde öğretim üyesi yardımcılığına tayin edildi ve emekliye ayrıldığı 1978 yılına kadar burada yapı, mimari proje, millî mimari, rölöve ve restorasyon dersleri verdi; bir süre de bölümün başkanlığını yürüttü. Bunun dışında 1941-1945 yıllarında Eski Eserleri Koruma Encümeni üyesi ve başkanı, 1962-1978 yılları arasında da Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu üyesi olarak görev yaptı. Akademideki öğretim üyeliği 1978'de sona ermekle birlikte buranın proje atölyelerindeki çalışmalarını sürdürdü. Gayrimenkul Eski Eserler Kurulu, yeni bir kanunla yalnız İstanbul'un birer bölümü ile ilgilenen üç ayrı kurula ayrıldığında, 1988'in ilk günlerinde Kültür Bakanlığı tarafından bunların birine üye olarak tayin edildiyse de yaşının ilerlemiş olması ve sağlık durumunun elvermemesi yüzünden çalışmalara katılamadı ve kısa bir müddet sonra da vefat etti. Öldüğünde, başlıcaları Sedat Simavi Vakfı Mimarlık ve Kent Planlaması Ödülü (1982), Kültür ve Turizm Bakanlığı Büyük Sanat Ödülü (1983) ve Ağa Han Mimarlık Ödülü (1986) olmak üzere çeşitli millî ve milletlerarası ödülün sahibiydi ve Mimar Sinan Üniversitesi tarafından onun meslekteki 50. yılı için bir jübile kitabı çıkarılmış bulunuyordu (bk. bibl.).

Sedat Hakkı Eldem, Cumhuriyet döneminin Türk modern mimarisine damgasını vuran bir mimardır. Yaptığı binaların bazılarında eski Türk yapı sanatı unsurlarını kullanarak millî mimariyi canlandırmaya çalışmış, bazı eserlerinde ise bu tutumdan uzaklaşıp Yalova Termal Oteli, İstanbul Fındıklı'da SATİE binası, İstanbul Hilton Oteli, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı gibi o yılların Avrupa mimarisine uygun binalar da meydana getirmiştir. New York Dünya Fuarı için hazırladığı Türkiye pavyonu ve İstanbul'daki Fen ve Edebiyat Fakültesi ile Maçka Taşlık'taki Şark Kahvesi (1988'de yıkılmıştır) gibi tasarımlarında ise eski Türk yapı sanatı geleneğinin izleri belirgindir.

Eldem, bilhassa Osmanlı dönemi Türk sivil yapı sanatını çok iyi tanıyan bir

mimardı. Güzel Sanatlar Akademisi'nde kurduğu Millî Mimari Semineri'nde (1934) öğrencilerine bu binaların rölövelerini çizdirmeye özen göstermişti. Akademinin 1 Nisan 1948'de geçirdiği yangın sırasında bu malzemenin bütünüyle yandığı veya bir kısmının bürosunda ve evinde olduğu için kurtulduğu söylenir. Ayrıca İstanbul ve Edirne ile ilgili özellikle eski fotoğraflardan meydana gelen çok zengin bir arşivinin bulunduğu bilinmektedir. Bu arşivden ve topladığı rölövelerden de faydalanarak bir dizi-kitap yazmak suretiyle Türk sanat tarihine büyük hizmeti olmuştur. Bunun yanında projelerini hazırladığı binaların da plan, tasarı

ve resimlerini Mimar (İstanbul), Arkitekt (İstanbul) ve Mimarlık (Ankara) dergilerinde yayımlamış, ilk makalesi Alişanzâde Sedat Hakkı imzasıyla çıkmıştır ("İstanbul ve Şehircilik", Mimar, I [1931], s. 1-4). Eski Türk ev mimarisine dair başlıca yazılan şunlardır: "Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı" (Mimar, III/12 [1933], s. 377-381); "Eski Bir Türk Evi" (Mimar [1934], s. 80-81); "Millî Mimari Meselesi" (Arkitekt, IX/9-10 [1939], s. 220-223); "Yerli Mimariye Doğru" (Arkitekt, X/3-4 [1940], s. 69-74); "Türk Evi" (Ülkü-Halkevleri Dergisi, II/22 [1942], s. 10-15); "Millî ve Yerli Mimari Davamız" (Mimarlık [1944], s. 28-29); "Bursa'da Bazı Sofalar" (Akademi, II [1964], s. 3-11); "Geleneksel Mimari Araştırmaları" (Akademi, VI [1967], s. 4-34); "Birgi'de Çakır Ağa Konağı" (Türkiyemiz, I [1970], s. 11-15); "Boğaziçi Yalıları" (Sanat Dünyamız [1974]); "Şehadet Camii Hakkında Bir Araştırma" (Türk Sanat Tarihi Araştırmaları ve İncelemeleri, I [1963], s. 313-326; bu çalışma Bursa'da I. Murad Hüdâvendigâr tarafından yaptırılan ve 1855 depreminde yıkıldıktan sonra eski biçiminden çok farklı olarak ihya edilen Şehadet Camii hakkındadır).

Sedat Hakkı'nın bol resimlerle zenginleştirilmiş eski Türk ev mimarisine dair bir yazısı "XVII. ve XVIII. Asırlarda Türk Odası" başlığıyla çıktı (Güzel Sanatlar Dergisi, V [1944], s. 1-28) ve bunu "Bursa Evleri" (İstanbul 1948) hakkındaki kısa yazısı takip etti. İlk kitabı ise Türk Evi Plan Tipleri'dir (İstanbul 1954 [2. bs. 1968]). Burada eski Türk ev, konak ve saray mimarisinin çeşitli tiplerini tesbit ederek bunların özelliklerini ilk defa ortaya koydu. Süheyl Ünver ve Cahide Tamer'in de yazılarının yer aldığı Amucazâde Hüseyin Paşa Yalısı (İstanbul 1970) adlı küçük bir kitapta Boğaziçi'nin son eski yalı kalıntısına dair görüşlerini açıkladı.

Eldem, son yıllarında peş peşe yayımladığı büyük boy kitapları ile birikimlerini ortaya koydu. Bunların ilki Köşkler ve Kasırlar (I, İstanbul 1969) oldu; bu önemli eserin II. cildi bir müddet sonra basılabildi (İstanbul 1973). Daha sonra da Türk sanatına genel bir bakış olan Türk Mimari Eserleri ile (İstanbul 1976) Türk Bahçeleri (İstanbul 1976) ve Köçeoğlu Yalısı-Bebek (İstanbul 1977) adlı eserleri çıktı. Bunların arkasından Sultan III. Ahmed döneminde Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından Kâğıthane deresi kıyısında yaptırılan ve Nedîm'in şiirleriyle büyük üne kavuşan, daha sonra II. Mahmud tarafından yıktırılarak tekrar inşa ettirilen ve en sonunda da Sultan Abdülaziz tarafından üçüncü defa bütünüyle yenilenen saraya dair Sadabad'ı (İstanbul 1978) ve ardından elindeki eski İstanbul fotoğraflarını değerlendirdiği İstanbul Anıları ile (İstanbul 1979) Boğaziçi Anıları'nı (İstanbul 1979) iki kalın cilt halinde yayımladı. Feridun Akozan ile birlikte hazırladığı Topkapı Sarayı: Bir Mimarî Araştırma (İstanbul 1982), bu geniş külliyenin sınırları içindeki mekân ve binaları rölöveleri, eski ve yeni resimleriyle tanıtan önemli bir çalışmadır. Sedat Hakkı Eldem'in son eseri ise en iyi bildiği konuda kaleme aldığı Türk Evi-Osmanlı Devri oldu (İstanbul I, 1984; II, 1986; III, 1987). Bu kitap için onun "Ömrünün eseri"dir denilebilir. Türk sivil mimarisinin örneklerini bir araya toplayan bu ana eserde klasik Türk evi üç dönemde incelenmekte ve konaklar, saraylar, köşklerle taş odalar üzerinde ayrı ayrı durulduktan sonra mimari elemanlarla yapı teknikleri, şehir yapısı ve bahçeler ele alınmaktadır. Eserin IV. cildinde Rumeli, V. cildinde de Anadolu evlerinin tanıtılması tasarlanmıştı. Bu ciltlere dair malzeme ile yazarın ölümünden sonra Mimar Sinan Üniversitesi'ne bağışlandığı söylenen arşiv ve rölövelerin kesin durumu hakkında bilgi edinilememiştir. 1992 yılına ait gazete haberlerinden ise terekesinden bazı antika eşya ve eserlerin ailesi tarafından müzayedeye verilerek satıldığı öğrenilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1971, tür.yer.; Metin Sözen - Mete Tapan, 50 Yılın Türk Mimarisi, İstanbul 1973, s. 195, 198, 244, 250, 425; Mimar Sinan Üniversitesi, 100. Yıldönümü

Armağanı; Sedad Hakkı Eldem 50 Yıllık Meslek Jübilesi, İstanbul 1983; Sibel Bozdoğan v.dğr., Sedad Eldem, Architect in Turkey, İstanbul 1987; A. Suat Serdengeçti, “Yanan Milli Mimari Rölöveleri Arşivinde Neler Vardı”, Mimarlık, sy. 2, İstanbul 1948, s. 14-16; “Eldem, Sedad Hakkı”, ABr., VIII, 92-93.

Semavi Eyice

ELEM

الألم

İnsanın fizikî ve psikolojik yapısının duyduğu acı ve ıstırap anlamında bir terim.

Sözlükte “acı ve ağrı hissetmek” mânasında masdar, ayrıca “acı ve ağrı” anlamında isim (çoğulu âlâm) olarak yer alır. Aynı kökten türetilen “çok acı veren” anlamındaki elîm kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yetmiş iki yerde geçmekte ve genellikle cehennem azabının şiddetini ifade etmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “elm” md.). Bu çetin azabı belirtmek üzere tekrar edilen azâbün elîm tabiri, “verdiği acı son sınırına ulaşmış azap” anlamıyla etkileyici bir vurguyu dile getirir. Bir âyetteki fiil şekliyle kullanımı (en-Nisâ 4/104) savaşta çekilen acı ve sıkıntılara delâlet eder. Elem kelimesi hadislerde daha ziyade fizikî ağrı ve acı anlamında kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “elm” md.).

Elem terim olarak ahlâk felsefesine ait temel bir kavramdır ve mutlulukla ilgili felsefî telakkilerin ifadesinde önemli bir yere sahiptir. Elem ve hazzın eski Yunan felsefesinde önem kazanması, Sokrat sonrası ahlâk ekollerinin etkisi ve yaygınlaşmasıyla olmuştur. Özellikle Epikürcülük ve Stoacılık, elem fikrinin haz fikriyle birlikte bir ahlâk felsefesinin şekillendirici unsurları halini almasında büyük rol oynamışlardır. Gerçekte haz - elem nazariyesi konusunda birbirinin zıddı olan bu iki ekol, hedonizm (hazcılık) ve kinizm (kelbîlik) şeklindeki aşırı görünümleriyle birlikte Roma döneminin sonuna kadar etkili olmuştur. Sokrat’ın geliştirdiği mutluluk ahlâkına dair temel fikirlerin farklı yorumlanmasından doğan bu tartışmalar içinde Stoacılık ve kinizm, faziletli bir hayat sürmenin eleme katlanmayı başaranları mutluluğa ulaştıracağı görüşünü benimserken Epikürcülük ve hedonizm haz ve elem kavramlarını mutluluğun kazanılmasında ölçü kabul etmiştir. Ancak hedonizmin kaba hazcılığının aksine Epikürcülük manevî haz ve elemleri bedenî olanların üstüne çıkararak mutluluk için daha yüksek bir ölçü haline getirmiştir. Eflâtun ve Aristo’ya ait ilgili fikirlerin ise Stoacılığın orta ve geç dönemlerini etkilediği bilinmektedir.

Bu tartışmaların İslâm felsefe tarihindeki görünümü oldukça farklılık arzeder. Müslüman dünya görüşünde âhiret inancının belirleyiciliği ve yönlendirici özelliği, mutluluk kavramının hem dünya hem de âhireti içine alacak şekilde genişletilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla elem fikri, Kur'ân-ı Kerîm'deki sürekli vurgunun etkisiyle cehennem azabı tasavvuruyla birlikte düşünülmüştür. Ancak dünya hayatında mutluluğun imkânı ve sınırı tartışma konusu olduğunda elem ve haz kavramlarının antik felsefedeki ele alınış şekline yaklaştığı gözlenir.

İlk İslâm filozofu olarak anılan Ya'kūb b. İshak el-Kindî, üzüntüyü insan nefsinin duyduğu acılardan biri olarak ele aldığı el-Hîle li-defʿ i'l-aḥzân adlı risâlesinde konuyu felsefî terimlerle, fakat dünya-âhiret anlayışının yönlendiriciliğiyle ele alır. Temel fikir, oluşma ve bozulma kanununa bağlı olan duyulur âlemin gelip geçiciliği, fizik ötesi âlemin ise kalıcılığıdır. Buradan hareketle Kindî, duyulur âlemde kayıplara ve dolayısıyla acılara mâruz kalmanın tabii olduğunu belirtir ve bu acılara katlanarak, hatta onları aşarak insanın kayıp ve acıların olmadığı aslî vatanına, akledilir varlıkların yurduna yönelmesi gerektiğini ahlâkî bir yargı olarak ortaya koyar. Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî de dünya hayatında çekilen bedenî ve ruhî acıların tıp ve ahlâk ilminin tedavi imkânlarına rağmen bütünüyle ve her şekliyle ortadan kalkmasının mümkün olmadığını, bunun ancak cennette gerçekleşebileceğini söyleyerek hocasını takip eder (Meṣaliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs, s. 316).

İslâm dünyasında elem kavramını Helenistik literatüre en yakın tarzda ele alan düşünür Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'dir. Bu konuda Fî Mâʾiyyeti'l-leẕẕe adıyla müstakil bir risâle kaleme alan Râzî, haz ve elem kavramlarının mutluluk felsefesindeki hâkim rolünü açıkça göstermiş, ancak felsefesinin özündeki Eflâtuncu yaklaşıma rağmen sonraları hazcı (lezzî) olmakla suçlanmıştır (İbnü'l-Kıftî, s. 260). Halbuki filozofun haz ve elem kavramları üzerinde yoğunlaşmasının amacı hazzın elemden bağımsız bir şey olmadığını, elemin hazdan önce geldiğini, hazzın tekrar eleme dönüşebileceğini belirtmek ve bu kısır döngünün mutluluk arayışına temel olamayacağını ima etmektir. Filozofa göre haz, acı çeken kimsenin bu durumundan kurtulup tabii denge durumuna dönmesi sırasında duyduğu bir teessürdür. Dolayısıyla haz normale dönüştür ve normalden uzaklaşma elem

verir. Şu halde söz konusu döngüden kurtulmanın tek yolu vardır; o da Stoacılar'ın "apathie" (hissizlik) adını verdiği, tabii denge hali içinde felsefî bir hayat sürmektir.

Kindî ve Râzî'de ifadesini bulan bu görüşler, Aristocu itidal kavramının da katıldığı bir çerçevede Fârâbî tarafından takip edilir. Fârâbî'ye göre hazlar ve elemler maddî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Maddî olanları geçici, mânevî olanları süreklidir. Geçici haz ve elemlere pek aldırmamalıdır, çünkü onlar zıddına dönüşebilir. Sürekli hazların peşinde olmalı, sürekli elemden ise şiddetle kaçınmalıdır. Aynı yaklaşıma dinî bir çerçevede İbn Hazm'da da rastlanır. İbn Hazm, fazilete ulaşma yolunda duyulan mânevî hazzı yeme, içme, cinsî münasebette bulunma gibi tatmin yollarında duyulan hazla karşılaştırarak ilkini özellikle tercih edildiği için değerli bulur. Esasen bilge veya bilginler de şehvânî hazlara dalanlar kadar bu hazları tadabilir; ancak onlar değerini çok iyi takdir ettikleri bu iki haz türünden birini özellikle seçmişler, ötekinden yüz çevirmişlerdir. İbn Hazm, şehvânî hazların süreksiz olduğunu vurgularken "ulaşılan her emeli hüznün takip ettiği" fikrinden hareket eder. Çünkü ona göre şehvânî emellere nâil olununca haz sürekliliğini ve sürükleyiciliğini yitirecek, haz alınamayınca da eleme yol açacaktır. Ancak Allah için yapılan işler hem bu dünyada hem öteki dünyada kesintisiz bir sevince yol açacaktır. Bunu gerçekleştirebilmenin temel şartı tutkulardan uzaklaşmaktır (el-Aḫlâk ve's-siyer, s. 13-14, 16).

İhvân-ı Safâ'nın meseleye yaklaşımında ise insan nefsi ön plana çıkar. Onlara göre haz ve elem ancak maddî planda birlikte olabilir veya birbirine dönüşebilir. Zira haz ve elemi idrak eden yalnızca Aristocu anlamda hayvanı nefistir; nebatî nefis elem duymaz. Haz ve elem bir idrak konusudur; idrak melekeleri ve duyumlar ise ancak hayvanî nefsin bünyesindedir. Buna karşılık insanî nefis güç halindeki bir melek şeklinde tasavvur edilerek onun yalnızca mânevî hazları aldığı düşünülür. Ancak bunun kesintiye uğrayıp eleme dönüşmemesi, nefsin bedenden ayrılıp fiil halinde melek olmasıyla mümkündür.

Haz ve elem konusunu psikolojik ve metafizik açıdan ayrı ayrı ele alan İbn Sînâ'ya göre haz "uygun olanın idrakidir." Buradaki uygunluk, nefsin melekeleriyle onların idrak alanı içine giren objeler arasındaki uygunluktur.

Meselâ tat alma melekesiyle tatlılık, görme melekesiyle aydınlık, öfke gücüyle üstünlük, hâfıza ile hatırlayış arasında böyle bir ilişki vardır. Ancak hayvanî nefse ait bu melekeler idrak bakımından mükemmel değildir. Halbuki düşünme melekesine karşılık olan nâtık nefsin idraki çok daha üstündür. Nâtık nefsin Allah'ı düşünmesi insan için en derin haz kaynağıdır (ʿUyûnü'l-ḥikme, s. 59). Dolayısıyla hazzın zıddı olarak elem bir uygunsuzluğun idraki olmakta veya idrak sahibi bir varlığın var oluş şartlarına uygun düşmeyen bir olumsuzluğa uğramasından doğmaktadır. Ancak İbn Sînâ, varlık ve kemal fikrini mutlak anlamda temellendirebilmek için Allah hakkında başvurduğu "akıl, âkıl, mâkul" ve "aşk, âşık, mâşuk" kavramlarını birlikte ele alırken konuyu duyumlar ve idrak psikolojisinin sınırlarından metafizik alana taşır. Filozofa göre Allah mutlak kemalin, iyilik ve güzelliğin zirvesindedir ve kendisini bu zirveden akleder. O'ndan mükemmel varlık olmadığı için de kendine âşıktır. Bu aşkın verdiği haz ise onu en büyük haz alıcı ve kendisinden en çok haz alınan varlık kılar (el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd, s. 17-18). Bu yaklaşımların sonucu olarak İbn Sînâ'ya göre aklî hazlar hissî hazların çok üstündedir ve aralarındaki fark hayvanlar ve melekler arasındaki ontolojik mesafe kadar büyüktür (el-İşârât ve't-tenbîhât, III-IV, 751). Elem konusunda da durum aynı açıklıkla belirtilir. İbn Sînâ, gerçek azabın bedenî ve dünyevî işlerle uğraşıp kudsî âlemin nuruyla aydınlanmaktan ve gerçek mânevî hazları algılamaktan mahrumiyet olduğunu söyler. Bu mahrumiyet başlı başına elemdir ve bu ruhanî ateşin verdiği ıstırap cismanî ateşin verdiğinden daha şiddetlidir (a.g.e., III-IV, 880).

İbn Miskeveyh de Râzî gibi haz ve elem konusunda müstakil bir eser yazmıştır. el-Leẕẕât ve'l-âlâm adlı bu risalesinde derleyicilik ve eleştiri kabiliyetini başarıyla ortaya koyan filozof, bir Aristo takipçisi olmanın avantajını da kullanarak konuya kapsamlı şekilde yaklaşmıştır. Ona göre tabiatçı filozoflar (Ebû Bekir er-Râzî gibi) hazzı "tabii duruma dönüş" olarak tanımlarken yanılmışlardır. Bundan dolayı elem de "tabii durumdan çıkış" sonucu meydana gelen bir teessür değildir. Çünkü bizzat tabii âlem, oluş ve bozuluşa tâbi olma özelliğiyle sükûn ve denge halini yansıtmak bir yana, aklî âleme nisbetle akıl dışı (sofistâî) sayılabilecek geçici bir dünyadır. Şu halde ölçü tabiat değil adalettir. Bu noktada İbn Miskeveyh'in aklî olanla tabii olanı özdeşleştiren stoacı tavırdan sıyrılıp Eflâtuncu-Aristocu tavrı benimsediği görülür. Sonuç olarak bu dünyada elemler

tabiattan çıkmakla değil adalet ve itidal ölçüsünden ayrılmakla meydana gelir. Oluş ve bozuluş dünyasının özü itibariyle bir “acılar dünyası” niteliği taşıdığını söyleyerek kötümser bir tavır sergileyen İbn Miskeveyh, hazzı doğuran şeyin mutlak gaye ve kemali oluşturan Allah’a aşk ile yönelmek olduğunu vurgular. Dolayısıyla insan için elemin asıl kaynağı, İbn Sînâ’da olduğu gibi, insanın aslî gayesine

yönelik bir aşk ahlâkına sahip olmayışıdır. Bu ahlâk aynı zamanda dikkatini oluş ve bozuluşların ötesindeki aklî âlemde yoğunlaştırmış bir şuurun da ifadesidir.

Ebû Bekir er-Râzî’nin elem tarifine karşı çıkanlardan biri de ünlü kelâmcı Fahreddin er-Râzî’dir. Hazzı elemden kurtulmaktan ibaret gören anlayışın, birbirinden bağımsız olarak var olabilen ve kendi başlarına değer ifade eden haz ve elem kavramlarını geçersiz kıldığını farketmiş bulunan Râzî, hazzın insan hayatının özünde mevcut olduğuna dikkat çekmektedir. Düşünüre göre güzel bir şeye bakan insan bundan haz duyar. Bu haz insan yaratılışına uygun şartlar sayesinde algılanmıştır ve elemden kurtuluşun sonucu değildir. Râzî, konuyu asıl itibariyle kelâm ilminin sahası ile bağlantılı olarak değerlendirmiş ve sonuçta elemin Allah’a nisbet edilemeyeceği, hatta İbn Sînâ’ya itiraz ederek. Allah’ın kendi kemalinden haz duymasının bile kabul edilebilir olmadığı şeklinde bir yargıya varmıştır (Kelâma Giriş: el-Muhassal, s. 99, 150).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşaf, “lezzet” md. (II, 1293-1295); Lisanü’l-ʿ Arab, “elm” md.; Wensinck, el-Muʿ cem, “elm” md.; Cemîl Salibâ, el-Muʿ cemü’l-felsefî, Beyrut 1982, “elem” md.; M. F. Abdülbâki, el-Muʿ cem, “elm” md.; Müsned, IV, 135; Buhârî, “Meğâzî”, 83; Dârimî, “Cihâd”, 14; Kindî, el-Hîle li-defʿ i’l-ahzân (nşr. Abdurrahman Bedevî, er-Resâ ʾilü’l-felsefiyye içinde), Bingazi 1973, s. 6-32; Ebû Bekir er-Râzî, er-Resâ ʾilü’l-felsefiyye (nşr. P. Kraus), Beyrut 1977, s. 148-155; Ebû Zeyd el-Belhî, Mesâlihu’l-ebdân ve’l-enfüs (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1984, s. 316; Fârâbî, Risâletü’t-tenbih ilâ

sebîli’s-saʿâde (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1987, s. 213-214; a.mlf., Fusûl müntezeʿa fî ʿilmi’l-ahlâk (nşr. Mâcid Fahrî, el-Fikrü’l-ahlâkî el-ʿArabî içinde), Beyrut 1978, II, 74; İbn Miskeveyh, el-Lezzât ve’l-âlâm (nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve nusûs fi’l-felsefe ve’l-ʿulûm ʿinde’l-Arab içinde), Beyrut 1981, s. 98-103; İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif), III-IV, 751, 880; a.mlf., ʿUyûnü’l-hikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 59; a.mlf., el-Mebde ve’l-meʿâd, Tahran 1984, s. 17-18; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, III, 59-71; İbn Hazm, el-Ahlâk ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 13-14, 16; Fahreddin er-Râzî, Kelâma Giriş: el-Muhassal (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 99, 150; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ʿulemâ (Lippert), s. 260.

İlhan Kutluer

ELEST

(bk. BEZM-i ELEST).

ELEZOVIC, Gliša Dimitrije

(1879-1960)

Osmanlı tarihi araştırmacısı.

6 Ocak 1879 tarihinde Kosova'nın Vuçitırn (Vuçitërn) kasabasında doğdu. İlk öğrenimini burada, Selanik'te başladığı orta öğrenimini İstanbul Sırp Lisesi'nde tamamladı. 1901 yılında Belgrad Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne girdi ve ilk yıl Sırp tarih ve coğrafyası, daha sonra da Sırpça-Hırvatça ve eski Slav lehçeleri okudu. Lisans eğitimini tamamlamasının ardından Plyevlye'deki (Pljelvlje) liseye müdür olarak tayin edildi (1905); ertesi yıl aynı görevle Selanik Sırp Lisesi'ne gönderildi. 1907'de Belgrad Üniversitesi'ne sunduğu Kosova-Metohiya lehçesine dair bir tezle doktor oldu ve ardından Üsküp'teki öğretmen okuluna tayin edildi (1908-1914). Daha sonra Prizren Ortodoks Teoloji Lisesi'ne geçtiyse de ertesi yıl tekrar eski görevine döndü ve kısa süre sonra buranın müdürlüğüne getirildi. 1926'da Eğitim Bakanlığı ilk öğretim müdürü ve Tâlim Terbiye Kurulu üyesi oldu; iki yıl sonra da bu görevinden emekliye ayrıldı.

Üzerinde uzmanlaştığı Arnavutça'dan başka Fransızca, İtalyanca, Rusça, Almanca, Lehçe, Rumca ve Türkçe bilen Elezoviç, henüz İstanbul'da öğrenci iken Carigradski Glasnik adlı Sırpça bir dergide makalelerini yayımlamaya başlamıştı. 1921'den itibaren Üsküp'te, yayın kurulu başkanlığını da yaptığı Južna Srbija adıyla bir edebiyat dergisi çıkarmaya başladı. 1921'de kurulan Üsküp İlim Cemiyeti'nin organı olan Glasnik Skopskog Noucnog Drustva adlı derginin yayın kurulunda yer aldı ve bu dergide birçok makalesi yayımlandı; 1925'te de cemiyetin aslî üyeliğine seçildi. Aynı yıllarda kurucuları arasında bulunduğu Üsküp Halk Üniversitesi'nde dersler verdi. Elli yılı aşkın ilim hayatı içinde en verimli dönemi emekliye ayrılmasından sonra başlayan Elezovic'in o tarihten itibaren çeşitli gazete ve dergilerde 100'den fazla makale ve araştırması yayımlandı. 1931 yılında Sırp Kraliyet İlimler Akademisi'nin kurduğu Doğu Araştırmaları Enstitüsü'ne misafir üye seçildi ve yapılacak yayınların sorumluluğu ona verildi. Aynı yıl İstanbul'da beş Balkan ülkesinin

iştirakiyle düzenlenen Balkan Konferansı'na Yugoslav heyetinin üyesi olarak katıldı. 1934'te Novi Sad'daki Tarih Cemiyeti tarafından aslî üyeliğe, 1946'da Belgrad'daki Sırp İlimler ve Sanatlar Akademisi (SANU) tarafından muhabir üyeliğe seçildi. Daha sonra Sırp İlimler ve Sanatlar Akademisi komisyonunun üyesi olarak tekrar gittiği İstanbul'da bir süre kalarak arşiv belgeleri üzerinde çalıştı. 1950 yılında Saraybosna'da kurulan Şarkiyat Enstitüsü'nün çıkardığı Prilozi adlı derginin muhabirliğini yaptı. 1960 Moskova Şarkiyatçılar Kongresi'ne davet edildiyse de hastalığı sebebiyle gidemedi ve 17 Ekim günü öldü.

Eserleri. 1. Turski Bukvar sa Vezbanjima i Recnikom. Elifba-i Osmani (Skoplje 1910). Osmanlıca alfabedir. 2. Sokolari i Sokolarstvo (Skoplje 1923). Kosova'daki Deçan ve Donya Guşterica manastırlarının arşivlerinde bulunan fermanların ele alındığı bir eserdir. 3. Derviški Redovi Muslimanski. Tekije u Skoplju (Skoplje 1925). Üsküp'te bulunan tarikat ve tekkelere dairdir. 4. Turski Spomenici u Skoplju. Üsküp'teki Türk eserleriyle ilgili olup üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm müstakil kitap olarak (Skoplje 1926), ikinci ve üçüncü bölümler ise Glasnik Skopskog Naucnog Drustva adlı dergide, aynı başlığı taşıyan geniş birer makale şeklinde yayımlamıştır (sosyal bilimler serisi, V/2 (1928), s. 243-261, VII-VIII/3-4 (1929-1930), s. 177-192). 5. Turski İzvori za İstoriju Jugosloven (Beograd 1932). Dursun Bey ve Âşıkpaşazâde gibi tarihçilerden faydalanılarak hazırlanmış bir eser olup bazı Yugoslav şahsiyetleriyle ilgili tarihî olaylara dair Türkçe belgeleri ihtiva etmektedir. 6. Tursko-Srpski Spomenici Dubrovackog Arhiva (Beograd 1932). Dubrovnik arşivindeki Türk-Sırp belgeleriyle ilgilidir. 7. Kratka İstorija Bitoljskog Vilajeta (Beograd 1933). Mehmed Tevfik adlı Manastırlı bir albayın bu vilâyetin tarihi üzerine hazırladığı kısa bir eserin Sırpça tercümesidir. 8. Turski Spomenici. İki ciltlik bir çalışmadır. I. cildi (Beograd 1940), 1348-1520 yılları arasındaki olaylarla ilgili 226 Türkçe belge ile Sırpça tercümelerinden, II. cildi de (Beograd 1952) 1348-1776 yılları arasındaki olaylara ait 178 Türkçe belge ile bunların Fransızca özetlerinden meydana gelmektedir. 9. Boj na Kosovu 1389. Godine u İstoriji Mula Mehmeda Nesrije (Beograd 1940). Neşrî'nin Cihannümâ adlı eserindeki I. Kosova Savaşı'yla ilgili kısmın çevirisidir. 10. Ogledalo Sveta ili İstorija Mehmeda Nešrije (Beograd 1957). Cihannümâ'nın bir bölümünün Sırpça tercümesidir. 11. Carigradskih Turskih Arhiva-Mühimme Defteri

(Beograd 1951). İstanbul'daki arşiv belgelerinden mühimme defterleri üzerinde yapılmış bir çalışmadır. 12. Kako su Turci Posle Više Opsada Zauzeli Beograd (Beograd 1956). Türkler'in Belgrad'ı fethiyle ilgilidir.

Elezovic'in bunlardan başka Prilozi, Slovenski Jug, Politika, Omladinski Glasnik, Vreme, Vardar, Glas Naroda, Privredni Glasnik gibi ilmî dergilerde yayımlanmış 130 civarında makale ve araştırma yazısı bulunmaktadır (eserlerinin tam listesi için bk. Nurudinovic, s. 427-441).

BİBLİYOGRAFYA

H. J. Kornrumpf, Osmanische Bibliographie mit besonderer Berucksichtigung der Türkei in Europa, Leiden-Köln 1973, s. 186-187, 786, 823, 843, 1004-1005, 1033, 1044, 1135, 1181, 1207, 1239, 1243, 1262, 1295, 1349; Bisera Nurudinovic, "Bibliografija Radova Gliše Elezovica", Prilozi, XIV-XV, Sarajevo 1964-65, s. 425-441.

Ömer Nakiçeviç

ELF LEYLE ve LEYLE

(bk. BİNBİR GECE).

ELFÂZ-I KÜFÜR

ألفاظ الكفر

İmandan çıkıp küfre girmeye sebep olan sözler anlamında bir terim ve bu konuda yazılan, eserlerin ortak adı.

Elfâz-ı küfür tamlaması, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri ve bunlardan zorunlu olarak çıkan dinî hükümleri (zarûrât-ı dîniyye) inkâr etme özelliği taşıyan bütün sözleri kapsamına alır. Kur'ân-ı Kerîm'de elfâz-ı küfür yerine "kelimetü'l-küfr" (inkâr sözü) tabiri geçmektedir (et-Tevbe 9/74). Bu âyette, münafıkların küfür kelimesini telaffuz etmek suretiyle müslüman iken kâfir oldukları ifade edilmiş ve küfür kelimesini söylemenin kişiyi imandan çıkarıp küfre soktuğu belirtilmiştir. Sözü edilen âyetin, Tebük Gazvesi öncesinde müslüman olduğunu söylediği halde Hz. Peygamber'e gelen vahiylere inanmak istemeyen Celâs b. Süveyd'in, "Muhammed'in kardeşlerimiz için söyledikleri doğru ise eşeklerden daha alçak olalım" demesi üzerine nazil olmasından ve bu hususun da "küfür kelimesi" şeklinde nitelendirilmesinden anlaşıldığına göre Resûl-i Ekrem'e bildirilen vahiylerin doğruluğuna inanmamak dinden çıkmanın temel sebebini oluşturmaktadır. Kur'an'da doğrudan doğruya küfür ifadeleri olarak, "Meryem oğlu Mesîh Allah'tır"; "Allah üçün üçüncüsüdür"; "Bu peygamber yalancı bir sihirbazdır"; "Hayat ancak bu dünya hayatıdır, ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman helak eder"; "Bu çürümüş kemikleri kim diriltir?"; "Kıyametin kopacağını sanmıyorum" (el-Mâide 5/17, 73; Sâd 38/4; el-Cāsiye 45/24; Yâsîn 36/78; el-Kehf 18/36) gibi sayılı örneklere yer verilmişse de Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe inanmayanlar, Allah'ın gönderdiği hükümleri uygulamayanlar, Allah'ın âyetlerini yani Kur'an'ı inkâr edenler kâfir olarak adlandırılmıştır (en-Nisâ 4/136, 150-151, el-Mâide 5/44; el-Ankebût 29/47). Ayrıca Allah'ı, Hz. Muhammed'in yanı sıra geçmiş peygamberleri ve Kur'an'ı alay konusu yapıp küçümseyen münafıkların bu tavırlarına dikkat çekilerek müminlere, dinî değerlere karşı alaycı tavır sergileyenlerden uzak kalmaları emredilmek suretiyle bu tür davranışların da küfre götürdüğüne işaret edilmiştir (el-

Mâide 5/57; et-Tevbe 9/65-66; el-En‘âm 6/10; el-Enbiyâ 21/41).

Hadislerde az da olsa müminleri küfre götüren söz ve davranışlar üzerinde durulmuştur. Buna göre müslümanları tekfir edenler (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15), Allah’tan başkasının adına ant içenler (Buhârî, “Îmân”, 112), kâhinlere gidip verdikleri haberleri tasdik edenler (İbn Mâce, “Ṭahâret”, 122), Kur’an hakkında tartışanlar (Müsned, II, 258) ve küfre rızâ gösterenler (Müslim, “Fezâʾilü’ṣ-ṣahâbe”, 161) kâfir olarak nitelendirilmektedir. Hz. Peygamber, İslâmiyet’i yayma siyasetinin bir gereği olarak, münafık olduklarını bildiği halde müslüman gözüken kimseleri tekfir etmemiş, buna karşılık kendisini hicvedip alay konusu yapan iki şairin ashap tarafından öldürülmesini engellememiştir.

İslâm akaidinde çeşitli görüş ve kanaatleri sebebiyle kişileri veya grupları tekfir etme faaliyeti bilindiğine göre ilk defa Hâricîler tarafından başlatılmış, değişik akaid mezheplerinin ortaya çıkmasından sonra da özellikle III. (IX.) yüzyıldan itibaren farklı mezhepleri benimseyenlerin karşılıklı olarak birbirlerini tekfir etmeleri yaygın hale gelmiştir. Tekfir meselesine başlangıçta akaid, kelâm, fıkıh ve tefsir kitapları içinde yer verilirken zamanla bu konuda müstakil eserler kaleme alınmıştır. Daha çok risale tarzında yazılan bu eserlerde elfâz-ı küfür konusu, küfrü gerektiren söz ve davranışları belirleyen temel ilkeler, elfâz-ı küfür çeşitleri ve elfâz-ı küfrü söylemenin doğurduğu sonuçlar çerçevesinde ele alınmıştır. Eserinde elfâz-ı küfür konusuna geniş yer ayıran Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, küfrün bilgisizlikten kaynaklanan “küfr-i cehli”, bilerek ve inatla inkâr etmek tarzında gerçekleşen “küfr-i cuhûdî (inâdî)”, dinin vâzıı tarafından yalanlama alâmeti kılınan “küfr-i hükmî” şeklinde üç kısımda incelenebileceğini ve bunların sonuncusunun elfâz-ı küfrün asıl konusu olduğunu söyler (Câmiʿu’l-mütûn, s. 30). İslâm âlimleri, Allah ve Resulü’nün ancak kâfirlerce söylenebileceğini veya yapılabileceğini bildirdikleri, müslümanların yalnız kâfirlere ait olabileceği üzerinde icmâ ettikleri, yahut Allah ve Resulü’ne imanla bağdaştırılmasını imkânsız gördükleri söz ve davranışları elfâz-ı küfrün belirlenmesinde temel ilke kabul etmişlerdir (Ali el-Kārî, Şerḥu’ş-Şifâʾ, II, 528).

Elfâz-ı küfürle ilgili eserlerde küfrü gerektiren söz ve ifadeler genellikle beş grupta toplanmıştır. 1. Ulûhiyyetle ilgili olanlar: Allah’ın zâtı, sıfatları ve

fiilleri konusunda ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayan, tevhid ilkesine aykırı düşen, naslarla belirlenmiş sıfatların inkârına götüren, yaratıcıyı yaratıklara benzeten, ulûhiyyete ait herhangi bir hususu alaya alan veya ilâhî buyruklardan birini reddeden sözler.

2. Nübüvvete dair olanlar: Son peygamber Hz. Muhammed dahil olmak üzere bütün peygamberlerin ilâhî emirleri insanlara tebliğ etmekle görevlendirilmiş elçiler olduklarını reddeden, onlarla alay edip getirdikleri vahyi yalanlayan ifadeler, ayrıca peygamberleri kötüleyen, küçümseyen ve onlara dil uzatan lafızlarla namaz, oruç, zekât, hac, cihad gibi ibadetleri Peygamber'in öğrettiği şekilde kabul etmemeyi, herhangi bir insanı veya ona ait görüşleri peygamberden üstün göstermeyi dile getiren sözler.

3. Kur'an'a ilişkin olanlar: Kur'an'ın tamamını veya bir kısmını inkâr eden, Kur'an'daki iman, ibadet, hukuk, ahlâk konularına ilişkin bilgilerin yanlışlık ve eksiklik taşıdığını öne süren, haram kıldıklarını helâl ve helâl kıldıklarını haram sayan beyanlar, Kur'an'ın Allah kelâmı olmadığını öne süren, onu küçümseyip alaya alan ifadeler.

4. İslâmî ilimlere ve İslâm âlimlerine dair olanlar: İslâmî ilimlere ve İslâm âlimlerine

karşı tavır alıp dinin gelişmesine yönelik hizmetleri engelleyici sözler, İslâmiyet'i temsil ettiklerinden ötürü âlimler hakkında sarfedilen alaycı ve küçümseyici ifadeler.

5. Çeşitli konulara dair olanlar: Bu türe, kıyasa dayanılarak veya ilzâmî yollara başvurularak ortaya konan küfür lafızları dahil edilmiştir. Meselâ zalim bir devlet reisine âdil demek küfür sözü kabul edilmiştir. Zira devlet reisinin yaptığı zalimane icraat adaletli gösterilmek suretiyle İslâm'ın haram kıldığı zulmün dolaylı biçimde helâl telakki edildiği sonucuna varılmıştır (Gümüşhânevî, s. 42-86). Bazı kitaplarda bu tür konularla ilgili olarak ortaya konulan ayrıntılı elfâz-ı küfür listelerinde çok defa zorlama tevillere dayanıldığı ve kabul edilmesi güç bazı yorumlarla tekfir etmede ileri gidildiği görülmektedir. Özellikle bazı fıkıh kitaplarının irtidad bölümlerinde yer alan küfür lafızları, söyleyen kişilerin niyetleri dikkate alınmadan şekilci bir yaklaşımla ve Gazzâlî'nin de belirttiği gibi mezhep

taassubunun tesiriyle müslümanlar hakkında tehlikeli sonuçlar doğuracak hükümler içermektedir.

Alimler, elfâz-ı küfrün küfür ve inkâr sonucunu doğurması için bazı şartların mevcudiyetini gerekli görmüşlerdir. İlk şart, kullanılan ifadenin küfrü gerektirdiği hususunda âlimlerin ittifak etmiş olmasıdır. Bunlar da genellikle zarûrât-ı dîniyyeden herhangi birini inkâr etmeyi amaçlayan lafızlardır. Ayrıca elfâz-ı küfrü kullanan kişinin mükellef olması, sarhoşluk veya uyku halinde bulunmaması, küfür lafzını herhangi bir zorlama ve tehdit altında olmadan isteyerek ve kasten söylemesi de şarttır. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen bir rivayete göre ise sarhoşluk mazeret sayılmaz. Âlimlerin çoğunluğu, söylediği sözün küfre götürdüğünü bilmeyen ve elfâz-ı küfrü hata sonucu telaffuz eden kimsenin kâfir olmayacağı görüşünde birleşmiştir. Ancak şaka yapmak veya eğlenmek amacıyla elfâz-ı küfürden olduğu hususunda ittifak edilen sözleri sarfeden kişinin en azından kazâî açıdan kâfir sayılacağı kabul edilmiştir.

İslâm âlimlerinin, dinî değerlerin yozlaşmasını engellemenin yanı sıra iman ve küfür sınırını belirlemek amacıyla elfâz-ı küfür konusuna önem verdikleri anlaşılmaktadır. Zorlama te'villere ve ilzâmî yollara başvurularak ortaya konan küfür lafızlarından başka sübjektif değerlendirmelere açık bulunanlar bir tarafa bırakılırsa zarûrât-ı dîniyye ile ilgili olan ve âdeta slogan haline getirilen bazı ifadeler önemini hâlâ korumaktadır. Kur'an'ı sadece Araplar'a mahsus bir kitap sayan, yine Kur'an'ı Hz. Muhammed'in kendi eseri ve felsefesi olarak gösteren, İslâmiyet'in veya şeriatın çağ dışı bir sistem olduğunu iddia eden ifadeler bu gruptan sayılır.

İslâm hukukçuları tarafından öne sürülen şartlar çerçevesinde küfür lafızlarını sarfeden bir müslüman hakkında yapılacak işlemler fıkıh kitaplarında ayrıntılarıyla yer almıştır (bk. RİDDE).

Gazzâlî'nin Fayṣalü't-tefriḳa'sı gibi tekfir konusuna genel bakış yapan kitaplarla Allah'a ve Peygamber'e dil uzatmaya dair eserler bu türe dahil olmakla birlikte müstakil olarak küfür lafızlarına tahsis edilen risaleler de mevcuttur. Daha çok Hanefî Osmanlı âlimlerince yazılan bu risâlelerin en meşhuru, Bedr er-Reşîd Muhammed b. İsmâil'in Risale fî elfâẓi'l-küfr adlı eseridir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3729/6; Şehid Ali Paşa, nr.

207/2). Ali el-Kārî'nin şerhettiği bu risale, aynı müellife ait Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber'in sonuna eklenerek basılmıştır (Kahire 1375/1955, s. 165-197). Eser, Tarikatçı Emîr Mustafa tarafından şerhiyle birlikte Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp, Fâtih, nr. 3168). Arabşah b. Süleyman el-Bekrî'nin en-Necât min elfâẓi'l-küfr, Ahîzâde Yûsuf Efendi'nin Hediyyetü'l-mühtedîn fî elfâẓi'l-küfr (İstanbul 1403/1983), Ganîm b. Muhammed el-Bağdâdî'nin Ḥışnü'l-İslâm fî elfâẓi'l-küfr ve'l-ʿaḳāʾid (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3136), Nûh b. Mustafa'nın Akāid ve Elfâz-ı Küfür (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2234), Muzaffer b. İbrâhim el-Hatîb'in Risâle fî beyâni kelimeti'l-küfr ve aḥkâmı men tekelleme bihâ (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1200), Birgivî'nin Risâle fî beyâni'l-elfâẓ ve'l-efʿâli'l-küfriyye (Süleymaniye Ktp., Gelibolulu, nr. 56), İbn Ebû Nasr'ın Risâle fî elfâẓi'l-küfr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5426), Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî'nin Beyânü'l-iʿtiḳād ve mâ yeksürü ileyhi iḥtiyâcü'l-ʿibâd (Süleymaniye Ktp., Mihrişah, nr. 439/8; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1120/2), İbrâhim b. Hasan el-İşkodravî'nin Risâle fi't-taḥẕîr ʿan istiʿmâli kelimeti'l-küfr (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 990) ve Gümüşhânevî'nin Câmiʿu'l-mütûn ve elfâẓi'l-küfr (İstanbul 1273) adlı risâleleri bu konudaki çalışmalardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 258; Buhârî, "Îmân", 26, 112, "Ferâ'iz", 29; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Müslim, "Feza'ilü's-sahâbe", 161; İbn Mâce, "Tahâret", 122; Kâsânî, Bedâ'iʿ, Beyrut 1394, VII, 134; İbn Kudâme, el-Muğnî, X, 75-108; İbn Teymiyye, es-Sârimü'l-meslûl ʿalâ şâtimi'r-Resûl, Beyrut 1978, s. 3-4; Teftâzânî, Şerhu'l-ʿAkâ'id, s. 144; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, tür.yer.; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 253-271; Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber, Kahire 1375/1955, s. 149-197; a.mlf., Şerhu'ş-Şifâ, Beyrut, ts., II, 528; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, Beyrut, ts., III, 285; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-mütûn ve elfâzi'l-küfr, İstanbul 1273, s. 30-86; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü't-hikme, Kum 1362-63 hş., VIII, 399-407.

Ahmet Saim Kılavuz

ELFİYYE

ألفيّة

Bazı bilgilerin kolay öğrenilmesi ve hatırda tutulması için manzum olarak yazılan 1000 beyittik eserlere verilen ortak ad.

İslâm kültür tarihinin bazı dönemlerinde eğitim ve öğretim belli metinlerin ezberlenmesi esasına dayanıyordu. Metinlerin kolayca ezberlenmesinde şiirden de faydalanılmış ve bu maksatla birçok ilim dalında urcûze adıyla manzum metinler kaleme alınmıştır (bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 62-63). Recez bahrinde birer manzum eser olan elfiyyeler de öğretimi kolaylaştırma amacına yönelik olarak yazılmıştır. Bu manzumelerin 1000'er beyitten meydana gelmesinin sebebi Araplar'ın 1000 sayısına duyduğu ilgi ile açıklanabilir. Ancak bunlar 1000 beyitle sınırlı kalmayıp bazıları biraz fazla, bazıları da biraz eksik olabilmektedir. Arap gramerinde ve diğer İslâmî ilimlerde birçok elfiyye kaleme alınmakla beraber

bunların bir kısmı şöhret bulmuştur. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) Elfiyye (Urcuze) fi'ṭ-ṭıb, İbn Mu'tî (ö. 628/1231) ve İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) nahve dair meşhur elfiyyeleri, İbnü'l-Verdî'nin fıkıhla ilgili el-Behcetü'l-verdiyye'siyle rüya tabirine dair el-Elfiyyetü'l-verdiyye'si, Zeynüddin el-Irâkī'nin Elfiyye fî ġaribi'l-Ḳurʾân'ı, el-Elfiyye fi's-siyer'i (Naẓmü'd-dürer veya ed-Dürerü's-seniyye) ve hadis usulüne dair meşhur el-Elfiyye'si Muhibbüddin İbnü'ş-Şıhne'nin ferâizle ilgili el-Elfiyye'siyle fıkıh ve diğer ilimlere dair çeşitli elfiyyeleri (Sehâvî, X, 5; krş; Brockelmann, GAL, II, 178-179), Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî'nin fıkıh usulüne dair en-Nübzetü'l-elfiyye'si İbnü'l-Cezerî'nin el-Elfiyyetü'ṭ-ṭayyibe'si (Ṭayyibetü'n-neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr), Ebü'l-Bekā Muhammed b. Ali b. Halef el-Ahmedî'nin Elfiyye fi'l-ʿaruz'u, yine aynı müellifin mantık ilmine dair el-Elfiyye fî nazmı İsâġūcî'si Süyûtî'nin Elfiyye fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱" (Naẓmü'd-dürer ʿilmi'l-es̱er), İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin el-Elfiyye fi'l-meʿânî ve'l-beyân'ı, Dâvûd-i Antâkî'nin Elfiyye fi'ṭ-ṭıb ve Kutbüddin el-Bekrî'nin (ö. 1162/1749) Elfiyyetü't-taṣavvuf'u (el-Elfiyyetü'l-vefiyye li's-sâdeti'ṣ-ṣûfiyye) bu türün

belli başlı eserleridir.

Bunlardan İbn Mu‘tî ile İbn Mâlik et-Tâî’nin eserleri Arap gramerine dair yazılmış elfiyyelerin ilki ve en ünlüleri olup daha sonraki elfiyye yazarları bunları örnek almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Dav’ü’l-lâmiʿ, X, 5; Keşfü’z-zunûn, 62-63, 151-157; Ahmed Rifat (Yağlıkçızâde), Lugat-ı Târîhiyye ve Cogrâfiyye, İstanbul 1299, I, 244; Serkîs, Mu‘cem, I, 233-234, 245-246, 283, 1075; II, 1318; Brockelmann, GAL, I, 159-160, 359-362, 366-367; II, 78, 176, 178-179, 394, 459; Suppl., I, 521-525, 530-531, 823; II, 70, 175, 177, 188, 274, 417; Îzâhu’l-meknûn, I, 119-121; Ronart, CEAC, s. 32-33; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 58.

Abdülbaki Turan

el-ELFİYYE

الألفيّة

İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) Arap gramerine dair manzum eseri.

Arap dili ve edebiyatının en büyük simalarından biri olan İbn Mâlik bu eserini, daha önce yazdığı 2794 beyitlik el-Kâfiyetü'ş-şâfiye adlı kitabından özetlediği için eser el-Ḫulâṣatü'l-elfiyye olarak da bilinir. el-Elfiyye hacminin küçüklüğüne rağmen ifadesinin kolay ve üslûbunun akıcı olması sebebiyle sahasının en önemli eserlerinden biri kabul edilmiştir. Bir mukaddime ile seksen kadar bab ve fasıldan meydana gelen eserin bazı fasılları daha kısa olup bunların çoğunun başlıkları yoktur, el-Elfiyye'den sonra yazılan nahiv kitaplarının ekserisi onun tertibini aynen benimsemiştir. el-Elfiyye, İbn Mu'tî'nin (ö. 628/1231) aynı adı taşıyan eserinden sonra ve onu takliden yazılmakla beraber daha çok meşhur olmuş ve diğer gramer metinlerine üstünlük sağlamıştır. Eser yaklaşık 800 yıldan beri devamlı şekilde araştırmacıların dikkatini çekmiş, İslâm dünyasında bilhassa Suriye ve Mısır'da büyük rağbet görerek medreselerde ders kitabı olarak okutulup ezberletilmiştir.

el-Elfiyye üzerine sayıları yetmişe yaklaşan şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar, ayrıca bu eserlerde geçen şâhidleri açıklayan kitaplar yazılmıştır. Yayımlanmış olan meşhur şerhleri şunlardır: 1. ed-Dürretü'l-muḍıyye (Beyrut 1312; Kahire 1342). İbn Mâlik'in oğlu olduğu için İbnü'n-Nâzım veya İbnü'l-Musannif lakabıyla da bilinen Bedreddin Muhammed b. Muhammed'in yazdığı bu şerhin en belirgin özelliği yer yer babasının hatalarını bulup tenkit etmesidir. 2. Menhecü's-sâlik fi'l-kelâm ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. Sidney Glazer, New Haven 1947). Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) yarım kalan bu eserini daha çok İbn Mâlik'in görüşlerini reddetmek ve onun ilmî şöhretini gölgelemek için yazmıştır. Fakat Ebû Hayyân'ın Nâzırü'l-ceyş lakabıyla bilinen talebesi Muhibbüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed el-Halebî, hem el-Elfiyye'ye hem de İbn Mâlik'in et-Teshîl'ine yazdığı şerhlerde hocasına karşı İbn Mâlik'i savunmuştur (Keşfü'z-zunûn, I, 407). 3. Evḍahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn

Mâlik (Kalküta 1832, 1837; Kahire 1304; Bulak 1310; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut, ts. [İhyâü't-türâsi'l-Arabî]). İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), et-Tavżîḥ adıyla da bilinen bu şerhinde el-Elfiyye'nin bazı yerlerini tashih ederek açıklamış, eserde ele alınmayan bazı konulan da ilâve ederek eksiklerini tamamlamıştır. Evḍaḥu'l-mesâlik de el-Elfiyye gibi ilgi görmüş, birçok âlim tarafından haşiyeleri ve ihtisarları yapılmış, şâhidlerinin şerhleri de ayrı kitaplara konu olmuştur (Ali Fûde Nîl, s. 47-73). Halen Ezher'de ders kitabı olarak okutulan bu eserin on altı civarındaki haşiyesinden Hâlid el-Ezherî'nin et-Taṣrîḥ bi-mazmûni't-tavżiḥ ʿalâ Evḍaḥi'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik'i (Bulak 1286; Tahran 1286; Kahire 1405); Muhammed b. Tayyib b. Abdülmecîd el-Kerrânî'nin Haşiye ʿalâ Evḍaḥi'l-mesâlik" (Fas 1315); Tâlib b. Hamdûn b. Hâc es-Sülemî'nin Keşfü'l-ḫafâʾ ve'l-ġıtâʾ ḥâşiye ʿalâ Evḍaḥi'l-mesâlik'i (Fas 1318); Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd'in ʿUddetü's-sâlik ilâ taḥḳīḳi Evḍaḥi'l-mesâlik'i (Kahire 1967) zikredilebilir. Evḍaḥü'l-mesâlik Muhammed Sâlim ve Ahmed Mustafa el-Merâğî tarafından Tehẕîbü Evḍaḥi'l-mesâlik adıyla ihtisar edilmiştir (Kahire 1329). 4. Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik (Bulak 1251/1835). Bahâeddin İbn Akīl'in (ö. 769/1367) Şerḥu İbn ʿAḳīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik diye de anılan bu eseri el-Elfiyye'nin en kolay ve öğrenciler için en faydalı şerhidir. Eserde İbn Akil, İbn Mâlik'in oğlunun, babası hakkındaki tenkitlerinin isabetli olmadığını ortaya koymaya çalışır. Ezher'de halen ders kitabı olarak okutulan bu şerh üzerinde yapılan çalışmalar arasında Ahmed b. Muhammed eş-Şücâî'nin Fetḥu'l-celîl ʿalâ Şerḥi İbn ʿAḳīl'i (Bulak 1270; Kahire 1302); Muhammed b. Mustafa el-Hudarî'nin Haşiye 'alâ Şerhi İbn 'Akîl'i (Kahire 1272, 1345); Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd'in Minhatü'l-celîl bi-tahkîki Şerhi İbn 'Akil'i (Kahire 1370/1951) sayılabilir. İbn Akil'in şerhi Fr. Dieterici tarafından Almanca'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Leipzig 1852). 5. Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (Bulak 1270, 1294; Kahire 1315, 1390/1970; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından hazırlanan neşrinin ancak dört cildi yayımlanabilmiştir, Kahire 1933). Nûreddin Ali b. Muhammed el-Üşmûnî'nin (ö. 918/1513) bu eseri el-Elfiyye'nin en geniş şerhi olduğu gibi pek çok nahiv meselesini, nahivcilerin görüş ve delillerini ihtiva ettiği için aynı zamanda en geniş nahiv kitabıdır. Üşmûnî, daha önce yazılan şerh ve haşiyelerin çoğunu görmüş, bu eserlerdeki zor meseleleri bir araya getirerek açıklamıştır. Bu özellikleri yanında birçok nahiv kitabındaki şevâhidi derlemesi sebebiyle büyük ilgi gören eser üzerinde çeşitli hâşiye

ve ta'likler yapılmıştır. Hâşiyeleri arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Tûnisî'nin Zevâhirü'l-kevâkib

li-bevâhiri'l-mevâkib'i (Tunus 1293, 1298); Muhammed Ali es-Sabbân'ın Ḥâşiyetü'ṣ-Ṣabbân ʿalâ Şerḥi'l-Üşmûnî'si (Bulak 1280; Kahire 1305) zikredilebilir. 6. el-Behcetü'l-merḍıyye fî şerḥi'l-Elfiyye (Leknev 1247; Tahran 1248, 1268, 1282, 1284; Tebriz 1286; Kahire 1282, 1314). el-Elfiyye üzerinde es-Seyfü'ṣ-ṣaḳīl ʿalâ Şerḥi İbn ʿAḳīl adıyla bir haşiyesi bulunan Süyûtî (ö. 911/1505), daha sonra bu hâşiye ile İbn Akīl şerhini birleştirerek el-Behcetü'l-merḍıyye'yi meydana getirmiştir. Mirza Ebû Tâlib el-İsfahânî tarafından yazılan ve Ebû Tâlib adıyla şöhret bulan hâşiye ile beraber (Tahran 1273; Tebriz 1290) halen Şark medreselerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır. 7. el-Ezhârü'z-Zeyrüyye fî şerḥi metni'l-Elfiyye (Bulak 1294; Kahire 1319). Ahmed b. Zeynî Dahlân (ö. 1304/1886) tarafından yazılmıştır.

İbn Mâlik'in el-Elfiyye'si hem sadece metin olarak hem de şerh ve hâşiyeleriyle birlikte birçok defa yayımlanmıştır (Bulak 1251, 1306, 1307, 1308, 1329, 1342; Kahire 1290; Tahran 1288, 1310, 1317; Fas 1323; Beyrut 1888; Leknev 1316; Lahor 1902).

el-Elfiyye, İslâm dünyasındaki bu neşirlerinden başka S. de Sacy tarafından Fransızca şerh ile birlikte Paris'te (1833), A. Goguyet tarafından Fransızca tercümesi ve notlarla birlikte Beyrut'ta (1888), L. Pinto tarafından yine Fransızca tercüme ve izahlarla Constantine'de (1887), E. Vitto tarafından da İtalyanca tercüme ve notlar ilâvesiyle Beyrut'ta (1898) yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâlik et-Tâî, el-Elfiyye (nşr. es-Seyyid M. Abdülhamîd, Şerhu Elfiyye içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl); İbn Hişâm, Evdahu'l-mesâlik (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1980; İbn Akil, Şerhu İbn Akil (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I-II; Keşfü'z-zunûn, I, 151-155, 407; Serkîs, Muʿcem, I, 233-234; Brockelmann,

GAL, I, 359-362; Suppl., 521-525; İzâhu'l-meknûn, I, 119-120; Ahmed Şerkavî İkbal, Mektebetü'l-Celâl es-Süyûtî, Rabat 1397/1977, s. 111-112; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, III, 784-787, 804-805, 910, 919-923; VI, 260-270; C. Zeydân, Adâb, II, 147-148; Maᶜa'l-Mektebe, s. 286-290; Ali Fûde Nîl, İbn Hişâm el-Ensârî, Riyad 1406/1985, s. 47-73; Sidney Glazer, "The Alfiyya of Ibn Mâlik", MW, XXXI (1941), s. 274-279; a.mlf., "The Alfiyya Commentaries of Ibn 'Aqıl And Abû Hayyân", a.e., XXXI (1941), s. 400-408; Abdülkerîm Muhammed el-Esed, "Beyne Elfiyyeti İbn Muᶜtî ve Elfiyyeti İbn Mâlik", ed-Dâre, IX/2, Rîyad 1404/1983, s. 96-120; Moh. Ben Cheneb. "İbn Mâlik", İA, V/2, s. 767-768.

Abdülbaki Turan

el-ELFÎYYE

الألفيّة

Zeynüddin el-Irâkī'nin (ö. 806/1404) hadis usulüne dair manzum eseri.

İslâmî ilimleri 1000'er beyitlik manzumeler içinde ele alma geleneği biri Irâkî'ye, diğeri Süyûtî'ye ait olmak üzere hadis usulü ilmine de iki Elfiyye kazandırmıştır. İbnü's-Salâh'ın ʿUlûmü'l-ḥadîs̱'ini et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Kahire 1403/1981) adıyla şerheden Irâkî, hadis usulü konularının kolayca ezberlenmesi için ʿUlûmü'l-ḥadîs̱'i 1002 beyitte özetlemiş, Cemâziyelâhir 768'de (Şubat 1367) Medine'de tamamladığı bu çalışmasına Tebṣıratü'l-mübtedî ve teẕkiretü'l-müntehî (et-Tebṣıra ve't-teẕkire) adını vermiştir. Manzumede hadis usulü konulan İbnü's-Salâh'ın eserindeki (bk. MUKADDİMETÜ İBNİ's-SALÂH) sıra ile ele alınmaktadır. Bir kısım konular önemine göre daha çok beyitle işlenmekte, bazan İbnü's-Salâh'ın temas etmediği meseleler üzerinde de durulmaktadır. Eser ilk defa baskı tarihi verilmeden Hindistan'da yayımlanmış, daha sonra şerhleriyle birlikte basılmıştır.

Hadis talebeleri arasında büyük rağbet gören Elfiyye başta müellifi olmak üzere birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱ bi-şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîs̱, Irâkī Elfiyye'sini geniş bir şekilde şerhetmeye başlamış, daha sonra bundan vazgeçerek kaleme aldığı orta hacimdeki eserini 25 Ramazan 771'de (22 Nisan 1370) tamamlamıştır. Fetḥu'l-muġīs̱'i neşre hazırlayan Mahmûd Rebi', ed-Derâri'l-fâḫira ʿala şerḥi't-Tebṣıra adını verdiği dipnotlarla birlikte eseri bir cilt içinde dört ayrı cüz halinde yayımlamıştır (Kahire 1355/1937). Bu neşir Ahmed Muhammed Şâkir tarafından gözden geçirilerek tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1408/1988), Eserin Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî tarafından Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Fetḥu'l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī adlı şerhiyle birlikte üç cilt halinde yapılan neşrinde (Beyrut, ts.) Irâkī'nin şerhinin adı et-Tebṣıra ve't-teẕkire diye gösterilmişse de aynı neşirde Zekeriyyâ el-Ensârî beşinci beyti açıklarken et-Tebsıra ve'l-teẕkire'nin Elfiyye'nin adı olduğunu söylemektedir (I, 8). 2. Muhammed b.

Abdurrahman es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱. Kâtib Çelebi, üç cilt halinde basılan bu eserin (Beyrut 1403/1983) Elfiyye şerhlerinin en mükemmeli olduğunu söylemektedir (Keşfü’ẓ-ẓunun, I, 157). 3. İbrâhim b. Ömer el-Bikāî, en-Nüketü’l-vefiyye (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 252, 275 varak). 4. Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu’l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (yk. bk.). 5. Emîr Padişah, Şerḥu Elfiyyeti’l-ʿIrâkî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 340, 196 varak; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 329, 87 varak). Kâtib Çelebi bu eserin Elfiyye’nin bir özeti olduğunu söylemektedir. 6. Abdürraûf el-Münâvî, Şerhu Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (İÜ Ktp., AY, nr. 888, 128 varak). 7. Uchûrî, Şerḥu Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2305, 215 varak). Kâtib Çelebi ve Kettânî Elfiyye’nin diğer şerhleriyle hâşiyelerinden de söz etmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, Fethu’l-muğis, Beyrut 1403/1983, I-II; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fethu’l-bâki ‘alâ Elfiyyeti’l-‘İrâki, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), I, 8; Keşfü’z-zunûn, I, 156-157; Serkîs, Muʿcem, II, 1318; Îzâhu’l-meknûn, I, 121; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 215; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 72.

Mücteba Uğur

ELGĀZ

(bk. LUGAZ).

ELHAMDÜLİLLÂH

الحمد لله

“Allah’a hamd olsun” anlamında bir dua cümlesi

(bk. HAMDELE).

ELHAMRA SARAYI

İslâm mimarîsinin İspanya’daki, en önemli yapılarından biri.

Endülüs mimarisi kadar bütün İslâm sanat için de büyük bir gurur kaynağı teşkil eden Elhamra Sarayı (Kasrü’l-hamrâ), Nasrîler (Benî Ahmer) Devleti’nin başşehri olan Gırnata’da (Granada) bulunmaktadır. “Kızıl” anlamına gelen el-hamrâ sıfatıyla tanımlanması, inşaatta kullanılan kil harcın kızıla çalan renginden dolayıdır. Tarih boyunca çeşitli tahribata mâruz kalmasına ve bazı bölümlerinin yok olmasına rağmen dünya çapında bir şöhrete ve bütün İslâm eserleri arasında son derece imtiyazlı bir yere sahiptir. Bugün de ihtişamından hiçbir şey kaybetmeksizin geçmişe ışık tutan

bu bina, ayakta kalabilen eski İslâm saraylarının en iyi durumda olanıdır ve bu haliyle bir taraftan küçük bir devletin gücünü sembolize ederken diğer taraftan da daha güçtü İslâm devletlerinin yok olup gitmiş sarayları hakkında fikir vermektedir.

TARİH. Elhamra’nın tarihi IX. yüzyılın son çeyreğine kadar gider. Kaynaklarda, Kurtuba Emîri Abdullah’ın (888-912) tahta çıkışının hemen sonrasında, bugünkü Granada’yı da içine alan İlbîre (Elvira) bölgesinde (küre) Araplar’la Hıristiyanlığa geri dönmeye çalışan İspanyol asıllı yerli müslümanlar (müvelledün) arasında vuku bulan çatışmalardan bahsedilirken bölgedeki Araplar’ın lideri Sevvâr b. Hamdûn el-Kaysî’nin savunma maksadıyla Medînetülhamrâ adını taşıyan ve kaynaklarda “Ma‘kılü’l-hamrâ, el-Kal‘atü’l-hamrâ, Hısnü’l-hamrâ” isimleriyle de geçen bir kale inşa ettirdiği belirtilmektedir. Darro nehrinin sol yakasında, müslümanların Sebîke dedikleri yayvan tepenin batı ucunda inşa edilen söz konusu kalenin, Sevvâr b. Hamdûn’un etrafında toplanan askerlerin sayısı dikkate alındığında nisbeten mütevazi ölçülerde bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Araplar’ın bu kaleyi kutlanmaları pek uzun sürmedi. Çünkü müvelledûn ile olan savaşların 890 yılı başlarında sona ermesi ve Bulây (Polei) Savaşı ile (891) İlbîre’nin yeniden merkezî idarenin kontrolü altına alınması üzerine kaleye olan ihtiyaç kendiliğinden azaldı. XI.

yüzyılın ortalarına kadar terkedilmiş bir vaziyette bulunan Elhamra Kalesi 1052-1056 yılları arasında, Zîrî Emîri Bâdîs b. Habbûs'un yahudi veziri Samuel b. Nağrîle (Nagrello) tarafından tepenin eteğindeki yahudi mahallesini de içine alacak şekilde genişletildi ve yıkık yerleri tamir ettirildi; onarımlar daha sonra Emîr Seyfüddevle Abdullah döneminde de (1073-1090) sürdürüldü. XII. yüzyıl İslâm ve hıristiyan kaynaklarında Endülüslü liderlerin Murâbıtlar ve Muvahhidler'e karşı yürüttükleri mücadelelerden bahsedilirken bu ilk Elhamra Kalesi'nin el-Kasabatü'l-hamrâ adıyla anıldığı görülmektedir. Bu kaynaklardan öğrenildiğine göre söz konusu dönemde Elhamra Kalesi'ni kuşatan kuvvetlerin hemen hepsi sonunda içeri girmeye muvaffak olmuşlardır ki bu durum kalenin tahkimatının mükemmel olmadığını gösterir. Buna karşılık Zîrîler tarafından Darro nehrinin karşı yakasında kurulan el-Kasabatü'l-kadîme'nin (İsp. Alcazaba) daha muhkem olduğu anlaşılmaktadır.

Elhamra adı, Gırnata ve civarında Nasrîler Devleti'nin kurulmasıyla (1232) daha öne çıkmıştır. Bu devletin temelini atan Gālib-Billâh Muhammed b. Yûsuf, 1238 yılında idare merkezi olarak seçtiği Gırnata'ya girdiğinde geçici olarak el-Kasabatü'l-kadîme'ye yerleşti ve Elhamra Kalesi'nin bulunduğu yerde, ölçüleri eskisine göre daha büyük ve istihkâm şekli bakımından daha farklı yeni bir kasabanın yani bugünkü Elhamra'nın kurulması talimatını verdi. Kaynaklardan, aynı yıl sona ermeden surların inşasının tamamlandığı, su ihtiyacını karşılamak amacıyla da Darro nehrinden kaleye kadar uzanan ve bir bölümü kemerli olan su kanallarının yapıldığı öğrenilmektedir. Anlaşıldığına göre Gālib-Billâh I. Muhammed'in başlattığı bu proje, eski Elhamra Kalesi'ne göre ölçüleri büyütülmüş sade bir kale olmaktan çok, Emevî Halifeliği döneminde III. Abdurrahman'ın (912-961) inşa ettirdiği Medînetüzzehrâ gibi, başta emîr ve haremi olmak üzere vezirlerin ve diğer bazı devlet ricâlinin ikamet edeceği bir saltanat şehrinin kurulmasını hedeflemekteydi. Ancak bu şümullü proje, ilerleyen zaman içerisinde birtakım köklü değişikliklere de uğrayarak çeşitli kısımları başka başka emîrler tarafından yaptırılmak suretiyle 150 yılı aşkın bir müddet zarfında tamamlanmış ve son şeklini XV. yüzyılın ilk yıllarında almıştır.

Üzerinde bulunduğu tepenin konumuna uygun biçimde şekillenen ve bu çerçevede saray, el-Kasaba ve bir kısım idarecilerle esnafın yaşadığı şehir

olmak üzere esas itibariyle üç bölümden teşekkül eden bu yeni kale-şehir de yine eskisi gibi “el-Kasabatü’l-hamrâ, el-Medînetü’l-hamrâ ve Kasrü’l-hamrâ” adlarıyla anılmıştır. Bazı araştırmacılar bu ismin menşeini Nasrîler’in atası Ahmer’e dayandırırlarsa da yukarıda açıklandığı gibi daha önce burada bulunan kalenin de IX. yüzyıldan beri aynı adı taşıdığı bilinen bir husustur. Elhamra’yı oluşturan çeşitli binaların her birinin ne zaman yapıldığını kesin biçimde tesbit etmek mümkün değildir. Duvarları ve kemerleri örten süslemelerin üzerinde bazı emîr isimlerine rastlanmakta, ancak kullanılan ana maddeyi alçının teşkil etmesi ve bu maddenin çabuk bozulması sebebiyle zaman içerisinde birçok kısmın onarılmış veya tamamen değiştirilmiş olduğunu kabul etmek gerekmekte, dolayısıyla da adları okunan emîrlerin binaları yaptıranlar mı yoksa tamir ettirenler mi olduğuna kolaylıkla karar verilememektedir. Bununla birlikte hangi emîrin zamanında hangi binaların ya da kısımların inşa edildiğine dair bazı genel tesbitler yapmak ve bazı varsayımlar ileri sürmek mümkündür. Meselâ II. Muhammed döneminde (1273-1302) el-Kasaba’nın ve Şarap Kapısı (Puerta del Vino) boyunca inşa edilen mahallenin tamamlanıp Ravza denilen emîrler kabristanının ve Benî Serrâc Divanhânesi’nin (Sala da los Abencerrajes) eklenmesiyle Elhamra’nın büyük çapta bir saltanat şehri görünümüne kavuştuğu bilinmektedir. Elhamra’nın yukarısında bir yazlık saray olan Cennetü’l-arîf de (Generalife) bu emîrin döneminde yapılmıştır. Bugün El Partal adını taşıyan kısım, III. Muhammed döneminde (1302-1309) el-Kasaba’nın bitişiğinde bulunan, emîr ve hareminin ikamet ettiği, ayrıca birtakım bürokratik hizmetlerin de görüldüğü saraylar

mahallinde inşa edilen ilk kısımdır. Halen yerinde Santa Maria Kilisesi’nin yükseldiği Saray Mescidi ile (el-Mescidü’l-Kebîr/la Mezquita Real) karşısındaki hamam da aynı emîr tarafından yaptırılmıştır. İdarî ve adlî meselelerin görüşüldüğü Meşveret Salonu (Maxuar) ve Komares Kasrı’ndaki (Palacio de Comares) hamam ise I. İsmâil dönemine (1314-1325) aittir.

Elhamra’nın bugün ayakta kalan bölümlerinin en büyük kısmı I. Yûsuf (1333-1354) ve Ganî-Billâh V. Muhammed (1354-1359, 1362-1391) tarafından inşa ettirilmiştir. Sur boyunca dizilen Komares Kulesi (Torre ele Comares), Kadı Kulesi (Torre de Kadi), Tepeler Kulesi (Torre de Picos), Câriye Kulesi’nin (Torre de Cautiva) mimari özellikleri ve tezyinatı, Adalet

Kapısı'nın ise (Puerta de Justicia) 749 (1348) tarihli kitâbesi, bunların I. Yûsuf döneminde Elhamra'ya katılan eserler olduğunu göstermektedir. Aynı döneme ait diğer bir eser de Elhamra tepesinin güneyinde bulunan ve Adalet Kapısı'na olan benzerliğiyle dikkat çeken Puerta de Siete Suelos adlı kapıdır. Bu sayılanlara ilâve olarak saray hamamının yeniden inşası ve Ebü'l-Haccâc Kulesi'nin (Torre de Abul Hachach) yapımına başlanması da I. Yûsuf'a nisbet edilmektedir. I. Yûsuf'tan sonra tahta çıkan oğlu V. Muhammed, Kastilya Kralı Pedro ile imzaladığı uzun süreli bir barış antlaşmasından faydalanarak bir taraftan babasının başlattığı Ebü'l-Haccâc Kulesi'ni tamamlatmış, diğer taraftan da Elhamra'nın iki önemli birimi olan Aslanlar Avlusu ile (Patio de los Leones) Komares Kasrı'nı inşa ettirmiştir: bu arada I. İsmâil'in Meşveret Salonu da elden geçirilmiştir. V. Muhammed'den sonra Elhamra'daki mimarlık faaliyetlerinde bir duraklama döneminin başladığı görülmektedir. Bunda, Nasrîler'in içeride ve dışarıda birtakım ciddi problemlerle karşı karşıya gelmelerinin ve bu durumun iç istikrarı sarsmasının büyük payı vardır. Nitekim bütün XV. yüzyıl boyunca Elhamra'ya eklenen tek bina, VII. Muhammed'in (1392-1408) yaptırdığı Prensesler Kulesi'nden (Torre de las Infantas) ibarettir.

Elhamra, Kastilya Krallığı'nın 1491'de başlattığı sıkı muhasara sonucu 3 Ocak 1492 tarihinde son Nasrî emîri Ebû Abdullah Muhammed b. Ali tarafından Gırnata şehriyle birlikte İspanyollar'a teslim edilinceye kadar geçirdiği iki asırlık tarihi boyunca hiç düşman istilâsına uğramamıştır. Zaptedildiği gün ise kardinal Pedro de Mendoza, Elhamra'nın el-Kasaba bölümünde bulunan Gözetleme Kulesi'ne (Torre de la Vela) ünlü gümüş haçı dikerek İspanya'da İslâm hâkimiyetinin tamamen son bulduğunu ilân etti. İspanya tarihinde "Katolik krallar" adıyla bilinen Ferdinand d'Aragon-Izabella da Castilla çifti, Elhamra'yı "tekrar fethediş" (reconquista) hareketinin başarıyla noktalanmasını simgeleyen bir zafer alâmeti olarak muhafaza edilmesi için özel bir gayret gösterdiler. Binalar öncelikle devlet himayesine alınıp kraliyet sarayı olarak ilân edildi; bakım ve yönetimiyle de ölümünden sonra sülâlesince sürdürülmek üzere Tendilla Kontu Inigo Lopez de Mendoza görevlendirildi. Bunun arkasından Arap ustalar toplanarak sarayın tamire muhtaç kısımlarının aslına uygun biçimde onarımına başlandı. Daha sonra Kraliçe Juana'nın da aynı hassasiyeti göstererek Granada idarecilerine gönderdiği ve Elhamra'yı muhteşem bir yapı olarak nitelendirdiği 13 Eylül 1515 tarihli bir mektubunda, şehir

meclisince toplanan vergilerden bir kısmının sarayın korunması için ayrılmasını istediği görülmektedir.

V. Carlos'un (Şarlken) 1526 yılında Granada'ya gelmesi Elhamra için bir talihsizlik olmuştur. Zira bu kral Elhamra'nın içinde Rönesans üslûbunda bir saray yaptırmaya başlamış ve bu arada Komares Avlusu'nun (Patio de Comares) güneyinde bulunan ve bugün Sala de la Berca olarak bilinen Bereket Divanhânesi'nin benzeri bir salonu yıktırıp gerek bu yıkımıyla gerekse üslûbu farklı bir sarayı buraya diktirmekle Elhamra'nın bütünlüğüne büyük bir darbe indirmiştir. Aynı kralın yaptığı diğer bir değişiklik de Mersinağaçlan Avlusu'na (Patio de Arrayanes) bitişik mescidi kiliseye çevirmiş olmasıdır. Yine V. Carlos döneminde mescidin karşısındaki hamamın da büyük bir bölümü tahrip edilmiş ve bu tahribatın izleri ancak 1934 yılında hamamın aslına uygun biçimde rekonstrüksüyonu yapılırken ortadan kaldırılabilmiştir.

1568-1570 yılları arasında vuku bulan müslüman ayaklanmalarından sonra Elhamra'nın bakımı için ayrılan para miktarında önemli bir azalma meydana geldi ve II. Felipe 1581'de bu kaybı telâfi maksadıyla 6000 duka altını tahsis etti. XVIII. yüzyılın başlarında, Katolik krallar devrinden beri Tendilla Kontluğu'nun sorumluluğunda sürdürülen devlet koruması kaldırılan ve daha sonra bakım için tahsis edilmiş gelirleri kesilen Elhamra, bunun sonucunda çok sayıda yersiz yurtsuz kimsenin istilâsına mâruz kaldı. Her ne kadar devlet daha sonra yükümlülüklerini tekrar üstlendiyse de yapıya eskisi kadar ilgi göstermedi. 1809 yılında Napolyon'un kuvvetleri Granada'yı işgal ettiklerinde karargâh olarak Elhamra'yı seçtiler. Fransızlar bulundukları süre içerisinde saray kompleksinin bazı yerlerini tamir etmelerine karşılık 1812'de ülkelerine geri dönerken havaya uçurmak maksadıyla bütün kulelere dinamit döşediler. Elhamra'yı yerle bir edecek olan bu teşebbüs, durumu zamanında farkedip dinamit kablolarını kesme cesaretini gösteren bir İspanyol askeri sayesinde kısmen sonuçsuz kalmış ve daha sonra İspanya Krallığı'nın çağrısı üzerine gelen birçok yabancı uzmanın da katkılarıyla zarar gören kısımlar tamir edilmiştir.

1870 yılında Elhamra'nın hukukî statüsü köklü esaslara bağlandı ve millî anıtlardan sayılarak himaye ve bakımı için her yıl devlet bütçesinden muayyen bir payın tahsis edilmesi kararlaştırıldı. 1905'te koruma ve bakımı

özel bir komisyona verildi; bu komisyon da 1913 yılında görev ve yetkilerini Halk Eğitimi Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü'ne bağlı bir birime devretti. 1985 yılından beri ise Elhamra ile ilgili bütün hizmetler, El Patronato de la Alhambra y Generalife adlı bir kuruluş tarafından yürütülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muktebes (nşr. M. Antuna), Paris 1937, s. 63; İbn Sâhibü's-Salât, Târihu'l-men bi'l-imâme ʿale'l-müstad'afîn (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Bağdad 1979, s. 184; İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, IV, 270; L. S. de Lucena, La Alhambra como fue y como es, Granada 1935; a.mlf., La Alhambra Nazari del Siglo XV, Granada 1975; R. Ford, Granada, Granada 1955; M. Abdullah İnân, el-Âsârü'l-Endelüsiyyetü'l-bâkıye, Kahire 1381/1961, s. 184-213; A. Galiego y Burin, Granada: Gia historica y artistica. Granada 1982; M. Antequera, The Alhambra y Generalife, Madrid 1985; A. C. Acedo, The Alhambra in Detail, Granada 1989; Al-Andalus [ed. J. D. Doods], New York 1992, s. 153-161; Dario Cabanelas Rodriguez, "The Alhambra An Introduction", a.e., s. 127-133; James Dickie (Yaqub Zaki), "The Palaces of the Alhambra", a.e., s. 135-151; W. Irwing, Elhamra: Endülüs'ün Yaşayan Efsanesi (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1992; P. F. Bargebur, "The Alhambra Palace of the Eleventh Century", Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, XIX/34, London 1956, s. 192-258.

Mehmet Özdemir

MİMARİ.

Elhamra Sarayı, Gırnata şehrine ve yanından geçen Darro nehrine yukandan bakan, 736 m. uzunluğunda ve yaklaşık 200 m. genişliğinde yayvan

bir tepe üzerinde yükselmektedir. Endülüs'ün kendine has kale saraylarının tipik bir örneği olup ana hatlarıyla Emevî ve mülûkü't-tavâif devirlerinden gelen tesirlerin birleştirilmesi sonucu sağlanan yeni bir anlayışı temsil eder.

Saray kompleksinin etrafı yüksek ve büyük kulelerle takviye edilmiş güçlü surlarla çevrilidir. Binalar, üzerinde yer aldıkları tepenin konumuna uygun biçimde üç farklı bölüm meydana getirir. En yüksek kısımda emîr ile haremini barındıran saray, tepenin batısında sarayın askerî garnizonu olarak hizmet veren el-Kasaba, doğusunda ise bir asiller mahallesi teşkil eden ve içinde bir kısım idarecilerle esnafın ikamet ettiği şehir kısmı yer alır.

Elhamra'ya asıl şöhretini kazandıran saray bölümü birçok binadan teşekkül etmiş olup bunlardan V. Carlos'un yaptırdığının dışında kalanlar Mersinağaçları Avlusu (Havuzlu Avlu) ve Aslanlar Avlusu adlarını taşıyan iki büyük avlunun etrafında toplanmıştır. Sarayın surların dışına açılan kapısı, hükümdarların burada halkın hukukî meselelerine bakmalarından dolayı Adalet Kapısı adıyla bilinmektedir. Bu tahkimatlı kapıdan sarnıçlar mahalline geçilir. Bu kesimde yer alan V. Carlos'un yaptırdığı yarım kalmış Rönesans üslûbu sarayın yerinde, 1524'te yanan harem bölümü ile bir divanhânenin bulunduğu bilinmektedir. Buradan Elhamra Sarayı'nın en eski bölümlerinden olan Mersinağaçları Avlusu'na geçilir; bu avlu uzun bir dikdörtgen şeklinde olup ortasında aynı biçimde bir havuz bulunmaktadır. Avlunun batısındaki büyük mescid ile çevresindeki bazı mekânlar V. Carlos tarafından kiliseye çevrilmiştir. Bu avludan bir revak aracılığıyla Elçiler Salonu'na girişi sağlayan ve kabul salonu olarak kullanılan İnayet Holü'ne geçilir. Uzun dikdörtgen şeklindeki bu oda, petekli ve mukarnaslı süslemeye sahip olan sedir ağacından bir kubbeyle örtülüdür. Elçiler Salonu adıyla bilinen taht odası, 3 metreye varan kalın duvarlarına açılmış küçük birer oda görünümündeki dokuz büyük penceresiyle Gırnata'ya bakmaktadır; 18 m. yüksekliğinde sedir ağacından yapılma kubbeli bir örtüye sahiptir ve dışarıdan yüksek bir kule izlenimi verir. Tahtadan boyalı bir kornişe oturan kubbe gerçek anlamda bir doğramacılık harikasıdır ve üzerindeki, Mülk sûresinde geçen "yedi kat sema" ibaresinden ilham alınarak dizayn edildiği izlenimini vermektedir. Oymalı ve boyalı ahşap kubbenin altındaki mekânın zemini ve duvar kaplamaları mor, yeşil ve turuncunun hâkim olduğu bir renk cümbüşü içindedir. Tezyinatta görülen altın yaldız, sırlı çini ve kırmızı, mavi, sarı gibi sembolik değeri bulunan renkler boyanmış stükoyla sağlanan ihtişam göz kamaştırıcıdır. Çoğu 1590 yılında meydana gelen bir patlama esnasında kırılan, ancak sonradan mevcut örneklere göre tamamlanan pencerelerin renkli camları duvarların

süpürgelik kısımlarındaki çinilerin desen ve renklerine sahip olup güneş ışıklarını duvar ve taban süslemelerine uygun bir armoniyle yansıtmaktadır. Salonun iki yan duvarında Endülüslü ünlü şair İbn Zemrek'in birer kasidesi göze çarpmakta ve orta kısımda, girişin karşısına rastlayan merkezî nişteki tahtla bütünlük arzetmektedir. Bu salonun altında ise zindan bulunuyordu. Sarayın kuzeydoğusundaki bir kulenin üzerinde yer alan kraliçenin giyim odası ile İnâyet Holü arasında bir galeriyle bağlantı kurulmakta, bu holün önündeki revakın yanında bulunan ve saray hamamının arkasındaki Draza bahçesine bakan aynı isimli cumba vasıtasıyla da sarayın ünlü iki Kız Kardeş Salonu'na (Sala de las dos Hermanas) geçilmektedir. Adını, döşemedeki damarları iki genç kız figürüne benzetilmiş büyük bir mermer bloktan alan salonun duvarları, Endülüs hat sanatının en güzel örneklerinden olan İbn Zemrek'in şiirlerinden alınma yazılarla tezyin edilmiştir. Hükümdarın özel dairesini teşkil eden bu bölümde yatak odaları bulunmaktadır.

İki Kızkardeş Salonu'ndan büyük bir kapı vasıtasıyla güneyde bulunan, çifter sütunlu revaklarla çevrili ünlü Aslanlar Avlusu'na geçilir. Yapımı 1377'de tamamlanan bu avlu Elhamra Sarayı'nın en tanınmış bölümü olup ihtişamı ve güzelliğiyle çok etkileyici bir görünüme sahiptir. Avlunun adı ve şöhreti, ortadaki ağzından sular akan on iki aslan heykelinin taşıdığı çanak şeklindeki fıskiyeli havuzdan gelmektedir. Havuzdan akan sular kanallar vasıtasıyla avluyu çeviren

salonlara nakledilir. Havuz çanağının üstüne, Endülüs'ün ve özellikle Nasrî hânedanının şiire verdiği büyük önemin bir örneği olarak çepeçevre şiirler hakkedilmiştir. Avlunun batısında Mukarnaslı Salon (Sala de los Mocarabes), doğusunda Krallar Salonu (Sala de los Reyes), güneyinde de Bent Serrâc Divanhânesi bulunmaktadır. Bu mekânlardan ilk ikisi muhtemelen şölen ve festivaller, üçüncüsü mûsikili gece eğlenceleri için kullanılıyordu. Benî Serrâc Divanhânesi'nin üstünü örten kubbe, eteklerindeki on altı küçük pencereden giren ve petek biçimi mukarnaslı tezyinat üzerinde göz kamaştıracak yansımalar yapan gün ışığıyla aydınlatılmıştır. Kubbeye geçiş sekizgen yıldız biçiminde tertiplenmiş ve bununla kubbeye daha güçlü ve etkili bir görünüm kazandırılmıştır. Krallar Salonu adını, tavanında bulunan ve ilk on Nasrî sultanına ait olduğu kabul edilen resimlerden alır; üç büyük pencere ile sarayın bahçesine, iki küçük

pencere ile de avluya bakmaktadır. Fonksiyonları açısından Mersinağaçları Avlusu ile müştemilâtı resmî ihtiyaçlara ve merasimlere, Aslanlar Avlusu ile müştemilâtı ise emîrin ve hareminin özel ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde düzenlenmiştir. Aslanlar Avlusu'nun doğusunda El Partal adlı başka bir avlu yer almaktadır. Fakat bu avludan bugün geriye sadece havuzu ile doğu cephesi ve hemen bitişiğindeki küçük mescid kalmıştır. Saray kısmının içinde bulunan bir diğer önemli bölüm ise hamamdır. Komares Kasrı'nın doğusunda yer alan hamam, yataklı salon ile bunun altındaki sıcak odalar ve külhan gibi bölümlerden teşekkül etmekteydi.

Elhamra Sarayı'nın göz alıcı tezyinatı açık mekânlarda yalnız alçı, kapalı mekânlarda ise alçı ile karışık çinilerle meydana getirilmiş ve genel süsleme malzemesi büyük ölçüde mermer kullanımıyla takviye edilmiştir. Mermer, alçı ve ahşap özenle oyulmuş, süslemeler çeşitli renklerin kullanımı ve altın yaldızın desteğiyle büyük bir ihtişam etkisi verecek biçimde ortaya konulmuştur. Süslemelerin esasını zengin bitkisel motifler teşkil etmekle birlikte bunlarla ustaca kaynaştırılan hat sanatı unsurları da dikkat çekecek boyutlardadır. Bu göz alıcı tezyinat arasında kabartma kemerlerin, sığ nişlerin ve sıkça görülen armaların da önemli bir yeri vardır.

Sarayın içindeki avlularda uygulanan havuz - kanal planlaması ve bu sistemin bitkilerle kaynaştırılması her ne kadar muhteşem bir görüntü arzetmekteyse de kompleksin kuzeydoğusundaki Cennetü'l-arîf bahçeleriyle aynı adı taşıyan yazlık saray çok daha tabii bir uyum sergilemektedir. Tepenin eteğinde bulunan bu kısım, İslâm bahçe mimarisinin en güzel örneği olarak kabul edilmektedir. Uzun dikdörtgen bir avlunun etrafına sıralanmış binalardan teşekkül eden Cennetü'l-arîf Sarayı'nın avlunun iki başına rastlayan kısımları çift katlıdır ve üst katlarında çevreyi seyretmeye uygun üstü kapalı geniş verandalar bulunmaktadır. 1319'da tamamlanan süslemeler asıl sarayınki kadar göz alıcıdır ve yine genellikle alçı üzerine işlenmiş bitkisel motiflerle yazılardan oluşmaktadır. Avlunun ortasında bulunan havuzla su yollarının tamamı karşılıklı ark yapan fıskiyelerle donatılmış ve tepedeki depolardan gelen basınçlı sularla devamlı bir şırıltı sağlanmıştır.

Gırnata şehrine hâkim bir konumda bulunan el-Kasaba, bir üçgen şeklinde etrafını çevreleyen surları, büyük kuleleri ve müstahkem kapılarıyla dikkatli

bir şekilde planlanmıştı ve saray garnizonu kışlaları ile bazı resmî görevlilerin dairelerini ve konukları ağırlamak üzere ayrılmış bölümleri ihtiva ediyordu; ayrıca darphâne de buradaydı. Bugün çoğu ayakta olan kulelerin en önemlisi 27 m. yüksekliğindeki Gözetleme Kulesi'dir; 1522'de deprem, 1590'da yakınındaki bir patlama ve 1882'de yıldırım düşmesi sonucu büyük tahribata uğramışsa da restore edilmiş, ancak yapılan restorasyonlar sırasında kısmen aslî şeklini kaybetmiştir. Gırnata'nın hemen hemen tamamının gözlenebildiği kulenin tepesindeki çan, tehlikelere karşı halkı uyarmak için İspanyollar tarafından konulmuştur. Bugün Plaza de las Armas adıyla bilinen meydanda resmî görevlilerin evleri, silâhçı ve nalbant dükkânları, askerlerin kullandığı bir hamam, su sarnıçları, fırın ve zindan gibi yapılar bulunmaktaydı.

Günümüzde birkaç harabe dışında hemen hemen hiçbir şeyi kalmamış olan şehir kısmı ise hamamları, dükkânları, atölyeleri, evleri, cami ve medresesiyle kendine yeterli kuruluşa sahip önemli bir iskân merkeziydi.

BİBLİYOGRAFYA

L. Torres Balbâs, Alhambra y el-Generalife, Madrid 1952; E. G. Gomez - J. B. Pareja, Alhambra: La Casa Real, Granada 1966; J. Bermudez Pareja, Alhambra: Generalife y Torres, Granada 1968; R. Arie, L'Espagne musulmane au temps des Nasrids (1232-1492), Paris 1973; B. P. Maldonado, Estudios Sobre ia Alhambra, Granada 1975; A. Farras, Alhambra, Barcelona 1978; Oleg Grabar, The Alhambra, London 1978; A. Arjona Castro, Andalucia Musulmana, Madrid 1980; D. Steward, The Alhamra, New York 1980; F. Vian, Alhambra de Granada, Madrid 1982; Andaiucia Islamica, Textos y Estudios, Granada 1983, II-III; M. Antequera Garda, The Alhambra and the Generalife, Granada 1983; C. Vines Millt, Alhambra de Granada, Tres Siglos de Historia, Madrid 1983; Muhammed Tevfik Belba, "Gırnata ve Kasrü'l-hamrâ", el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-Mısriyye, XVI, Kahire 1969, s. 67-69; A. Schaade - J. Strzygowski, "Elhamra", İA, IV, 233-237; H. Terrasse, "Gharnâta B. - The Alhambra", EI² (İng.), II, 1016-1020.

A. Engin Beksaç

ELIADE, Mircea

(1907-1986)

Romanyalı dînler tarihçisi ve yazar.

Bükreş'te doğdu. 1925'te girdiği Bükreş Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra aynı üniversitede hocası Nae Ionescu'nun gözetiminde felsefe alanında, ayrıca Rönesans ve Romen tarihinde uzmanlaştı. Kassimbazar mihracesinin daveti üzerine Kalküta Üniversitesi'nde Surendranath Dasgupta ile birlikte Hint felsefesi alanında çalışmak düşüncesiyle 1928'de Hindistan'a gitti. Burada Sanskritçe

öğrendi ve altı ay kadar Himalayalar'daki Rishikesh Hindu tekkesinde (ashram) kaldı. 1932 yılında Romanya'ya dönen Eliade, ertesi yıl Bükreş Üniversitesi'ne Nae Ionescu'ya asistan olarak tayin edildi. "Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne adlı teziyle felsefe doktoru oldu (1933) 1933-1939 yılları arasında Bükreş Üniversitesi'nde dinler tarihi ve Hint felsefesi okuttu. 1940'ta Londra'ya ataşe olarak gönderildi. Bir yıl sonra Lizbon'da görevlendirildi. 1945'te Fransa'ya gitti ve on yıl kadar burada kalıp Ecole des Hautes Etudes'de ders verdi. 1956'da ders vermek üzere davet edildiği Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek bu ülkede yerleşti ve hayatının son otuz yılını burada geçirdi. Chicago Üniversitesi'nde dinler tarihi bölümü başkanlığı ve çeşitli kuruluşların üyeliğini yaptı. 1961'de History of Religions dergisini neşretti ve son olarak da Encyclopedia of Religions'un editörlüğünü yaptı.

Bir dinler tarihçisi olarak Eliade ("Tarihçi" kelimesi burada literal bir zorunluluk olarak kullanılmıştır, bazılarına göre Eliade tarih karşıtı bir tutum içindedir) yorumcu (hermenötik) tarihçiler ekolünden kabul edilir. Bununla birlikte yalın ve tarihî bakış açısı dolayısıyla metafizik bilgiler kompleksinden uzak kalmıştır. Agnostisizme yakın olarak incelemelerinde Tann'nın varlığı veya yokluğu problemine karşı kayıtsızdır. Din fenomenolojisi alanında Gerardeus van der Leeuw, Raffaele Pettazzoni ve Joachim Wach ile aralarında benzerlik vardır. Bu uzmanların dördü de

dinler tarihi disiplininin (religionsvvissenschaft) iki boyuttan oluştuğunu savunur. Bu boyutların ilki, Eliade'ın -Goethe'den esinlenerek kullandığı-"morfolojik metot" dediği sistematik tasniftir. Buna örnek olarak "hierofani" adını alan "kutsalın tezahürleri"nin dökümü verilebilir. Bir anlamda mukayeseli dinler çalışmasının pratik metodu olan morfolojik araştırmada önem kazanan nokta insan psikolojisinin dinle kesiştiği yeri bulmaktır. Bundan dolayı Eliade bu safhada sık sık ilk örneklere (archetype) başvurur. Bunlar basitçe, Jung'un öngördüğünden farklı olarak içgüdüsel olmayan, fakat kutsal-hierofani ikilisini meydana getiren bütün insanlıktaki ortak ve apriori edinimlerdir. Bu izlenimler bütün insanlarda ortak olduğu içindir ki birbirinden binlerce kilometre uzaklıkta bulunan insan toplulukları arasında aynı dinî kavramlar ve sembollere rastlanmaktadır. Dinler tarihini oluşturan ikinci boyut ise dinî fenomenlerin tarih içerisindeki, kendi başına gelişimini takip eden ve bunu sistematik boyutla karşılaştıran tarihî boyuttur. Bununla birlikte bütün hermenötik uzmanlar gibi Eliade da bu boyutu ihmal eder. Bu anlamda onun için sosyolojinin de fazla önemi yoktur.

Geniş anlamda dinler tarihçisi olmakla birlikte bu alanın sınırları daraltıldığında Eliade'ın bir fenomenolog olduğu görülür. Bütün din fenomenologları gibi o da "reductionisme"e (dinleri bir ana gelişim noktasına indirgeme) ve bundan dolayı da evrimciliğe karşıdır. Bununla birlikte Eliade'ı bir gelenekçi (traditionalist) olarak düşünmek de yanlıştır.

Eliade'ın son yüzyıl dinler tarihçiliğine yaptığı en büyük katkılardan biri, din araştırmalarını spesifik ve sadece geçmişle ilgili çalışmalar olmaktan çıkarma çabasındaki başarısıdır. Eliade, özellikle mit kavramını kullanarak çağdaş dünyadaki yaşama kalıplarının gerçekte ne kadar eski mitlerle ilgili ve geçmişe dayalı olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre Marksizm'in proleter hâkimiyeti kavramı ile mesîh inancı, yarı çıplak giyinme ile "Âdem kompleksi" arasında bir ilişki vardır. Amerika'nın keşfi Colombus'un "Eden cenneti"ni arama çabasının ürünüdür. Bütün bu çağdaş mitler şu anın ve geleceğin dünyasını anlamaya ışık tutmakta, mitolojinin ne kadar önemli ve canlı bir bilim dalı olduğunu göstermektedir.

Çalışma alanını fenomenoloji ve mitlerle sınırlayan Eliade'ın İslâm konusunda ciddi bir incelemeye girmediği görülmektedir. Onun İslâm

tarihine yer verdiği tek çalışması A History of Religioas Ideas'dır. Üç ciltlik genel dinler tarihi mahiyetinde olan bu eserin III. cildinde zorunlu olarak İslâm düşüncesine de yer ayırma ihtiyacını duymuştur (s. 62-85, 113-152). Bu metinlerde herhangi bir orijinal görüş yoktur. Kaynakların Arapça değil çoğunlukla Fransızca ve İngilizce'den seçilmiş olması da Eliade'ın İslâm düşüncesini kendi çalışma alanı içerisinde kabul etmediğinin bir göstergesidir. Fenomenolojide yoğunlaşması herhalde onu bundan alıkoyan bir unsurdur.

Müslümanlığın ortaya çıkışını işlerken açık olmasa bile geleneksel şarkiyatçı bakış açısıyla İslâm'ı Yahudilik ve Hıristiyanlığın bir versiyonu olarak görür. Tarihî perspektif içinde İslâm'la ilgili verdiği bilgilerde İslâm'a karşı tarafsız olmayan Tor Andrea, Régis Blachere, Richard Bell gibi şarkiyatçıların eksik ve yanlış fikirlerinden faydalanan Eliade Lât, Menât, Uzzâ ile ilgili klasik Batı görüşünü nakletmekte, Peygamber'in Hira'daki inzivasında bazı hıristiyan keşişlerinin, ayrıca İslâmî tebliğde çeşitli hıristiyan mezheplerinin tesirini ileri sürmektedir. Hz. Muhammed kendisinin peygamber olduğuna samimi olarak inanmış olmakla birlikte âyetlerin muhtevasından onun yerel Arabistan dinlerinden etkilendiğini, vahiylerde bolca yahudi ve hıristiyan motiflerinden faydalandığını, Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmesi konusunda Doketikler'in, Meryem'in tanrılaştırılması konusunda ise Habeşistan hıristiyanlarının tesirinde kaldığını, imanlı şehidlerin hemen cennete gideceği motifini de Nestûrîler'den aldığını, hadislerin büyük oranda mitsel anlatımlara dayandığını ileri sürmektedir. Öte yandan Eliade Hz. Muhammed'in peygamberliğinin orijinalliğini de kabul etmiş; İslâm dininin kilise kurmaması, ruhban sınıfı oluşturmaması, ibadet için mâbedi şart koşmaması, zühd ve keşişliği teşvik etmemesi gibi yönleriyle diğer iki monoteist dine göre daha sade olduğunu belirtmiştir.

Eliade, İslâm'ın erken dönemlerinden sonra iki bâtını hareket olarak Şiîlik ve sûfiliğe yönelir. H. Corbin'in yolundan gidip Şiîliği esoterik İslâm geleneği olarak kabul eder. Ona göre sûfi doktrini Şiîlik'le paralelse de Sünnî ekole yakındır. Sûfîlikte neoplatonist gnostik ve Maniheist etkiler mevcuttur. Kelâm ve sûfîliğin birleştiricisi olarak Gazzâlî'yi görür. Gazzâlî'de de gnostik etkiler kısmen mevcuttur. İslâm felsefesi İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Rüşd ile en üst seviyesine ulaşmıştır.

Geleneksel ve bilinen bir tarz içerisinde İslâm konusuna temas eden Eliade'ın İslâm'a dair verdiği bilgilerde tatmin edici olmadığı açıktır. Bununla birlikte onun Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer monoteist dinleri de aynı şekilde incelemiş olduğu hatırlanmalıdır. Bunun sebebi, muhtemelen mukayeseli ve fenomenoloji ağırlıklı çalışmasının getirdiği teknik bir zorunlulukta aranmalıdır. Kendisini bir şarkiyatçı olarak değerlendirmek anlamsızdır.

Çağdaş düşünce dünyasında Eliade'ın önemi, psikolojik ağırlıklı birkaç romanı bir yana. fenomenolojiyi kullanarak evrimci bakış açısına getirdiği eleştiri ve bundan dolayı da dinlerin daha ciddiye alınması gerektiği yolunda yaptığı gizli propagandanın faydasında aranmalıdır. Ayrıca onun materyalizme yönelttiği

dolaylı tenkit de dinî çevrelerde işe yaramıştır. Dinler tarihi alanındaki teknik olarak önemi ise dinler tarihi çalışmalarını kullanılabilir, canlı, pragmatik ve kısmen tecrübî bir hale getirmesindedir. Eliade'ın bu alanda çok sayıda eseri vardır.

Eserleri: Eliade'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Traité d'histoire des religions (Paris 1949). Eser W. R. Trask tarafından Patterns in Comparative Religion adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (London-New York 1958). 2. Le Mythe de l'éternel retour (Paris 1949; The Myth of the Eternal Return, London-New York 1955). 3. Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase (Paris 1951; Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, London-New York 1964). 4. Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux (Paris 1952; Images and Symbots: Studies in Religious Symbolism, London-New York 1961; İmgeler ve Simgeler, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1992). 5. Le Yoga immortalité et liberte (Paris 1954; Yoga: Immortality and Freedom, London-New York 1958). 6. Mythes, rives et mystères (Paris 1957; Myths, Dreams and Mysteries, London-New York 1958). 7. Das Heilige und das Profane: Nom Wesen des Religiösen (Munich 1957; The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, New York 1959; Kutsal ve Din Dışı, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1991). 8. Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture (London-New York 1958). 9. Aspects du mythe (Paris

1963; Mitlerin Özellikleri, trc. Sema Rifat, İstanbul 1993). 10. The Quest: History and Meaning in Religion (Chicago 1969; Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, trc. Mehmet Aydın, Ankara 1990). 11. Histoire des croyances et des idées religieuses (Paris 1976, 1978; A History of Religious Ideas, Chicago 1978, 1985; eserlerinin bir listesi için bk. Kitagawa-Mahoney, s. 149-150).

BİBLİYOGRAFYA

M. Eliade, Myth and Reality, New York 1963, s. 1, 2, 3, 5, 14; a.mlf., A History of Religious Ideas, Chicago 1985, III, 69-75; a.mlf., Kutsal ve Din Dışı (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1991; a.mlf., Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu (trc. Mehmet Aydın), Ankara 1990; A. W. Shippee, Mircae Eliade's Concept of Myth: A Study of its Possible Relevancy to an Understanding Islam, Connecticut 1975, s. 24, 29, 30, 32; Joseph M. Kitagavva - W. Mahoney, "Eliade, Mircea", Thinkers of the 20th Century, New Delhi 1987, s. 149-151; Joseph M. Kitagawa, "Eliade Mircea", ER, V, 85-90; Günay Tümer, "Din", DİA, IX, 338; EBr2., IV, 447.

Kürşat Demirci

ELİF

أ

Arap alfabesinin birinci harfi.

Bitişik Nabat yazısından geliştirilmiş olan ve Nabatî-Ârâmî halkalarıyla Fenike yazısına bağlanan Arap alfabesinin aynı şekil ve aynı isimle anılan ilk harfidir (bk. ARAP [Yazı]; ELİFBÂ). “Zayıf, hor ve hakir görülen adam; cömert; birçok haslet ve faziletleri kendinde toplamış, eşi az bulunan kimse” gibi anlamlara da gelen (Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf, s. 28, 33) elifin ebced hesabındaki sayı değeri “bir”dir. Arapça’da elif (veya elîf [Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn, VIII, 336]) diğer Sâmî dillerde olaf, alaf, alef, elaf ve Grekçe’de alfa şeklinde telaffuz edilen kelimenin aslı, ilk piktografik (resim-yazı) sistemde stilize edilmiş (cursiv) bir “öküz başı” işaretiyle ( ) gösterilen Akkadca alpu (öküz) kelimesidir. Nabatîler’de zamanla bu işaretin köşe teşkil eden verev çizgilerinin ihmal edilmesiyle hafif meyilli dikine bir çizgiye dönüşmüştür.

Hemze ile yakın ilgisi olan ve yer yer biri diğerinin adıyla anılan elifin mahreci hakkında Arap dilcileri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Cinnî, İbn Yaîş, Mâlekî ayn harfinin mahrecine yakın bir yerde, boğazın en gerisinden patlayıcı bir gırtlak sesi (nebre kaviyye-laryngal plosiv) olarak çıkan hemze gibi elifin de boğaz harfi olduğunu belirtirlerken (Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb, I, 46; Şerḥu’l-Mufaṣṣal, X, 123; Raṣfü’l-mebânî, s. 103) Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, Fîrûzâbâdî gibi âlimler belli bir mahrece dayanmaksızın boğaz ve ağız boşluğundan çıktığını, bu sebeple de hurûf-i hevâiyyeden olduğunu söylemişlerdir.

Elif ve hemze birbirinden farklı fonemlerdir. Meselâ hemze sükûn ve hareke alabildiği halde elif daima sakin ve kendinden önceki hareke fethadır (İbn Cinnî, II, 651). Elifin resmi olduğu halde hemzenin sabit bir resmi olmamıştır (Mekkî, s. 94-95). Elif bir mahrece dayanmaksızın ağız boşluğundan çıkar, hemzenin ise belli bir mahreci vardır. Elif alfabede lâm ile birlikte “lâm-elif” (لا) şeklinde yazılır; alfabenin başında yazılan ise

genelde elif denen, fakat esasta elif suretinde hemzedir. Hemze istisnaî olarak idgam edilse bile elif edilmez (Zemahşerî, s. 468). Elif meselâ “lâ” (لا) “mâ” (ما) “nâ’da (نا) olduğu gibi önündeki harfin sesini uzatır (harf-i med). Buna “yumuşak elif” (elif-i leyyine) veya “sakin elif” (elif-i sakine) denir. Harekeli olduğunda yani bir sesli ile (sâit) okunduğunda ise) أُ= إِ= أَ=u gibi (“hemze elif” (el-elifü’l-mehmûze) veya sadece “hemze” diye anılır ve yeni yazı stilinde (ء) işaretiyle birlikte yazılır.

Bir görüşe göre (Emrullah Efendi, I, 3) elifin harekeli şekli kabul edilen hemzenin, mahreç bakımından ayn harfine olan yakınlığı en açık şekilde Temîm ve Esed kabilelerinin telaffuzlarında görülmüştür. Hemzeye hemen hemen ayn kuvvetinde bir tınnet veren bu iki kabile halkı bir bakıma bu fonemi ayn’a dönüştürmüştür. Yalnız bu iki kabilede görülmüş olan bu şive özelliğine “an‘anetü Temîm” denilmiştir (İbn Yaîş, X, 8). Hemze elif, vav, yâ, hâ ve ayn’a; elif de vav, yâ, hemze ve nûna dönüşebilmektedir (Zemahşerî, s. 428, 431 vd).

Bazı Arap dilcileri elif isminin vav, yâ ve hemze harfleriyle ülfet etmesi, yani onlarla değişip kaynaşması sebebiyle “vahşetin (sertlik ve kabalık) zıddı olan “ülfet” (uyumluluk) masdarından türediği görüşündedirler. Alfabenin ilk harfi kabul edilmesi ise bütün harflerin aslı oluşu, “Allah” (الله) lafzının ilk harfini meydana getirmesi ve bütün kelimelerin bu kaynaktan çıktığının kabul edilişiyle açıklanmıştır (Fîrûzâbâdî, II, 4 vd.).

Elifin Kur’an’da ve Arap gramerinde gördüğü çeşitli görevler için ayrı ayrı adlar (elkâbü’l-elifât) kullanılmıştır. Bu eliflerin üçü asıl, diğerleri onların fürûu ve tabileri durumundadır. Asıl olanlar şunlardır: 1. el-Elifü’l-aslî. - أمر سأل - قرأ vb. fiillerdeki gibi. 2. Elifü’l-kat‘. أب -إبل - أمّ vb. isimlerle أعلم - أكرم vb. fiillerde görüldüğü gibi. 3. Elifü’l-vasl.ابن - اسم vb. isimlerde ve sülâsî fiillerin emriyle (انصر - اقطع) mâzî, hümâsî, südâsî fiillerdeki gibi (- استنكر انفعل) . Fîrûzâbâdî Kamûsü’l-muhît’inde fürû niteliğindeki eliflerin on altı tanesini zikrederken el-Beṣâ᾿ir adlı eserinde elif için kırk ayrı lakap sayarak her birine misaller vermiştir.

Elif Kur’an kıraatinde fethanın uzatılmasında bir ölçü birimi olarak (bir elif, iki elif miktarı) kullanılmıştır. Ayrıca tabiattaki dört ana unsurdan ateşe remiz olmuş, tasavvufta insân-ı kâmili sembolize etmiştir. Hat sanatı

açısından tuğra*nın dört kısmından üçüncüsünü ve yukarıya doğru çekilen üç paralel çizginin adını teşkil eder; buna “tuğ” da denilir.

Elifin muhtelif yazı çeşitlerindeki şekilleri şöyledir:

Kalkaşendî, hat itibariyle elifin eninin boyuna nisbetle sekizde bir olabilmesi için aynı kalemle sekiz nokta boyunda çizilmesi gerektiğini İẖvânü’ṣ-Ṣafâ˒ risâlelerinden naklen kaydetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, IX, 9-12; XV, 427-428; Kamus Tercümesi, IV, 1241; Halîl b. Ahmed, el-Hurûf (nşr Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, s. 28, 33; a.mlf., Kitâbü’l-ʿAyn (nşr Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî). Beyrut 1408/1988, VIII, 336; İbn Cinnî, Sırru sınâ‘ati’l-i‘râb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 41 vd., 69 vd.; II, 651 vd.; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 94-95; Ebû Amr ed-Dânî, el-İdğâmü’l-kebîr fi’l-Kur’ân (nşr Züheyr Zâhid), Beyrut 1414/1993, s. 49-50; Zemahşerî, el-Mufassal fî ʿilmi’l-luğa (nşr. M. İzzeddin es-Saîd), Beyrut 1410/1990, s. 416-418, 425-428 vd., 468; İbn Yaîş, Şerhu’l-Mufassal, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), X, 8-9, 123-124; Radî el-Esterâbâdî, Şerhu’ş-Şâfiye, İstanbul 1290, s. 347; Ahmed b. Abdünnûr el-Mâlekî, Rasfü’l-mebânî (nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât) , Dımaşk 1405/1985, s. 103-147; Fîrûzâbâdî, el-Besâ˒ir (nşr. M Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), II, 4-11; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ (Şemseddin), III, 28-29; Emrullah Efendi, Muhîtü’l-maârif, İstanbul 1328-30, I, 3-26; Temmâm Hassân, el-Luğatü’l-ʿArabiyye: maʿnâhâ ve mebnâhâ, Kahire 1979, s. 39-59; Azîze Fevvâl Bâbetî, el-Muʿcemü’l-mufassal fi’n-nahvi’l-ʿArabî, Beyrut 1992, s. 29-45; TA, II, 56-59; Pakalın, I, 518-519; Weil, “Elif”, İA, IV, 237; Nihad M. Çetin, “Arap (Yazı)”, DİA, III, 277.

Ahmet Turan Arslan

EDEBİYAT.

Elif özellikle klasik Fars ve Türk edebiyatlarında bir remiz, telmih ve teşbih unsuru olarak sevgilinin başta boyu olmak üzere çeşitli vasıflarını ifade etmek için yaygın biçimde kullanılmış ve elif kelimesini ihtiva eden pek çok tabir meydana getirilmiştir. Ayrıca bu harf adı tasavvufta ve tasavvufî edebiyatta farklı mânalar taşıyan bir terim niteliği kazanmıştır.

Türk edebiyatında manzum eserlerde sevgilinin boyu, uzunluğu ve düzgünlüğü sebebiyle elife veya serviye benzetilir. Bundan dolayı sevgili “elif boylu” anlamına gelen “elif-bâlâ, elif-kad, elif-kāmet” diye anılır. Nesîmî’nin, “Kāmetin elif diyen gör ne uzun hayâl eder/Her ki diler visalini ârzû-yı muhal eder” beytinde bu husus görülmektedir. Bazan başka harflerle bir arada zikredilip meydana getirilen kelimeler ve bunların şeklî özellikleri çeşitli çağrışımlara yol açar. Meselâ sevgilinin boyu, zülüfleri ve ağzı Kur’ân-ı Kerîm’deki hurûf-ı mukattaadan elif, lâm ve mim harflerine benzetilerek bu harflerle başlayan âyetlere telmihte bulunulur. Âşık, sevgilisine kavuşmanın bayram sevinci içinde yüzünü “güzellik mushafı”nın başındaki “elif-lâm-mîm”e süren bahtiyar kişi olarak hayal edilir.

Âşığın aşk derdinden beli bükülüp vücudu dal (د) harfinin şekline döndüğü zaman elif (ا) boylu sevgiliyle bir arada anılması “ad” (آد) kelimesini akla getirir. Bu çağrışımla âşığın bu yolda adı çıkmış, dillere düşmüş biri olduğu veya sevdiğinin adlı sanlı yani şöhretli bir güzelliğe sahip bulunduğu ifade edilir. Yine elif boylu sevgilinin başının iki yanından sarkan zülüfleri uçlarının kıvrıklığı itibariyle iki dala benzetilir. Şekil olarak “dâd” (داد) kelimesini düşündüren bu benzetmeden “adalet insaf, merhamet” çağrışımları doğar. Necâtî Bey’in, “Kaddin elif-durur iki yanında dâl-i zülf/Lâyık budur ki âşığa senden erişe dâd” beyti bu mecazi anlamları ortaya koyan bir örnektir.

Sevgilinin zülfü uzunluğu ve ucunun kıvrıklığı sebebiyle lama, boyu da elife teşbih edildiğinde şekil olarak ortaya “lâ” (لا = yok, hayır) kelimesi çıkar. Bağdatlı Rûhî’nin, “Lâm zülfüyle elif kaddi oluptur virdimiz. Her ne derse zâhid-i nâdân anunçün lâ deriz” beytinde bu husus hatırlatılmaktadır. Boy elife, kaş râya (ر) benzetildiğinde ise “râ” (را - ray < re’y = niyet, düşünce) mânası hatıra gelir. Sevgilinin boyu olan elif ile zülfünün remzi olan lâm yan yana gelince “âl” (أل = mekr, hile) kelimesi ortaya çıkar. Kaş

nun (ن) harfine benzetildiğinde sevgilinin boyunu ifade eden elif ile birlikte "ân" (آن = güzellik) kelimesini meydana getirir. Ahmed Paşa'nın, "Kaşı nûnuyla kâmeti elifin/Gördük ayruk biz ansuz olımazuz" beytinde "an" kelimesi tevriyeli olarak kullanılmıştır. Neşâtî'nin, "Bîn-i pâkine elif-i ân desem n'ola/Ebrû-yı dilkeşi ona medd-i keşîdedir" beytinde ise bir taraftan aynı kelime üzerinde oynanırken diğer taraftan da "elif-i ân" tabiriyle buruna işaret edilmiş ve elifin üzerindeki med işareti (~) de kaşa benzetilerek yüz güzelliğini tamamlayan unsurlar bir arada zikredilmiştir.

Elif elifbanın ilk harfi olduğu için "okumak, bilmek" mânasına gelen pek çok deyimde kullanılmış ve bunlardan "elif okumak", "eliften başlamak" gibi bazı deyimler çeşitli beyitlere girmiştir. İbn Kemal'in, "Tıfl-ı dil kaddin görüp aşka eliften başladı/Rabbi yessir lâ tüassir rabbi temmim bi'l-hayr" beytinde bu mâna ifade edilirken elifbâyı öğrenme sırasında okunan "rabbi yessir" duası da iktibas yoluyla beyte alınmıştır. "Eliften yaya kadar" deyimi baştan sona okumak, sırasıyla bilmek ve öğrenmek, "elifi bilmez", "elifi görse mertek sanır" deyimleri de okuma yazma bilmeme, cehalet anlamına gelir. "Elifi elifine" aynen, tıpatıp demektir. "Elif demeden fergaba çıkılmaz" deyiminde de İnşirâh sûresinin "ve ilâ rabbike fergab" (yalnız rabbine yönel) meâlindeki son âyetine işaret vardır.

Bazı kelimelerde bulunan elif harfine ayrı mânalar verilir ve bunlara dayalı kelime oyunları yapılır. Meselâ "cân" (جان) kelimesinin ortasında yer alan elif harfi âşığın bağrına saplanmış bir oka benzetilir. Her ikisinde de elif harfi bulunan "can" ve "ân" kelimelerinin birleşmesiyle ortaya sevgili mânasında kullanılan "cânan" (جانان) sözü çıkmaktadır. Nesîb'in, "Nûr-ı Kevser'le edip şûye adın can korlar/Cana da ân verip ismini canan korlar" beytinde elif-cân-canan arasındaki bu münasebet dile getirilmiştir.

Fuzûlî bir beytinde sevgilinin kirpiklerini "kan" (قان) kelimesinin ortasında bulunan elif harfine benzeterek, "Batalı kana okun dîde-i giryân içre. Bir eliftir sanasın kim yazılır kan içre" demek suretiyle elif-kan münasebetine atıfta bulunmuştur. Ahmed Paşa. "Gönlümün levhinde okurdum elif kaddin revan/Ben dahi bir doğru harf öğrenmedim üstâddan" beytinde yine boy-elif münasebetini işleyerek sevgilisini düşünmekten dolayı hocasından başka bir şey öğrenmeye fırsat bulamadığını dile getirmektedir.

Elif başta ve ortada başka harflerle birleşmediği ve aynı zamanda hem şeklen hem de ebcedde bir rakamının karşılığı olduğu için Allah'ın tekliğini ifade eden bir vahdet sembolü sayılmıştır. Taşlıcalı

Yahyâ Bey'in, "Harf-i elif gibi yürü var ayn-ı vâhid ol/Halk ortasında kalma hemîşe niteki lâm" beytinde elifin tasavvufî düşüncede kazandığı bu özelliğe, kesretten kaçıp vahdete ulaşma anlayışına örnek verilmiştir. Tasavvufî düşüncede bütün harfler elifte toplanmış kabul edilir. Bir başka deyişle diğer harfler elifin çeşitli biçimlere dönüştürülmüş şekillendir. Bütün harfleri elifte görmek bütün varlıkları "ahad"da (Allah) görmeye benzer; çünkü elif harflerin evveli olduğu gibi Allah da mahlûkattan evveldir; bu sebeple elif Allah'ın ezeliyetini de ifade eder. Yûnus Emre'nin, "Dört kitabın ma'nâsı bellidir bir elifte/Sen elifi bilmezsin bu nice okumaktır" beyti bu anlayışın tasavvuf edebiyatındaki en tanınmış örneğidir. Tarikatlarda ve özellikle Mevlevîlik'te bazı tarikat eşyaları bu kelimeyle yapılmış adlar taşır. Tennûre üzerine bele sarılan, ucu sivri, dört beş parmak genişliğindeki kucağa "elifi nemed", ince uzun meşinden yapılmış bir sofraya da "elifî sumât" denir. Tâhir Olgun'un, "Sanmayın kavs-i kuzah takmış felek elfî nemed/Candan olmuş nev-niyâz-ı hankâh-ı Mevlevî" beytinde, dergâhtaki âyin sırasında beline elifî nemed sarmış yeni Mevlevî dervişlerinin görünüşlerini feleklerin gökkuşağı ile süslenmiş haline benzetmektedir. Ayrıca çeşitli tarikat mensuplarının kullandığı bir tür başlığa da "elifî taç" denmektedir. Üsküdarlı Râzî'nin, "Başta elifî tacı/Kendi başların tâcı/Tarîk-i Nakşiyye'den/Güzellerin Hallâc'ı" dörtlüğünden elifî tâcı Nakşîler'in kullandığı anlaşılmaktadır. Bektaşîler ise "Horasânî elifî taç" adını verdikleri yeşil çuhadan yapılmış bir başlık giyerlerdi. Ulemâ ve meşâyihe has kalça kısmı geniş, paça kısmı dar bir tür pantolona da "elifî şalvar" denilmiştir.

Elifin, Allah'ın adının ilk harfi ve birliğinin sembolü olmasından dolayı Türk folklorunda kutsal bir değer taşıdığına inanılır. Çocuk yaşta tahta çıkan padişahların cülûs törenlerinde alınlarına bir elif çizmek âdetti ve buna "elif çekmek" denirdi. Halk tabakasına da geçen bu âdete göre akıllı ve güzel çocukların alınlarına nazar değmesin diye elif çekilirdi. Bu deyim ayrıca âşığın sinesine aşk yarası açmak mânasında da kullanılmıştır. Enderunlu Vâsıf'ın, "Âh bir elif çekti yine sineme canan bu gece" mısraıyla başlayan ve yürük semâi formunda bestelenen şiiri, Türk mûsikisi

klasiklerinin hem güfte hem de beste bakımından en değerli örnekleri arasında yer alır.

Elif, divan edebiyatındaki kadar yaygın olmamakla birlikte Türk halk edebiyatında da kullanılmıştır. Ancak halk edebiyatı ürünlerinde daha çok Anadolu'da yaygın bir kadın ismi olması sebebiyle geçer. Meselâ Karacaoğlan'ın, "İncecikten bir kar yağar/Tozar Elif Elif diye/Deli gönül abdal olmuş/Gezer Elif Elif diye" dörtlüğüyle başlayan ünlü semâisinin ana teması Elif adlı sevgilidir. Çoğu taş baskısı ve bazıları halk resmi tarzında görüntülerle süslü çok sayıdaki nüshasından halk arasında rağbet görmüş bir eser olduğu anlaşılan Elif ile Mahmud adlı aşk hikâyesinin de asıl kahramanı Elif'tir. Bazı türkülerde sevgilinin adı olan Elif ile elif harfi arasında doğrudan veya cinaslı bir ilişki kurulduğu görülür. Meselâ, "Elif dedim be dedim/Kız ben sana ne dedim?" mısralarıyla başlayan türküde Elif adlı sevdiğinden ters cevap alan âşığın ona, "Ben senin adını sayıklamıyorum, kendi kendime elifbâ ezberliyorum" demeye çalışması buna bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Çavuşoğlu, Necâtî Bey Divanı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 187; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 281; Gül Derman, Resimli Taş Baskısı Halk Hikâyeleri, Ankara 1988, s. 49-50, ayrıca bk. İndeks; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 290; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 156-157; Ahmed Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, Ankara 1992, s. 143-144; Âmil Çelebioğlu, "Elif Harfiyle İlgili Bazı Hususiyetler", TDED, XXIV-XXV (1986), s. 45-64; Dihhudâ, Luğatnâme, II, 1-7, 235-241; Mustafa Kutlu, "Elif", TDEA, III, 24.

Mustafa Uzun

ELİF EFENDİ, Hasîrizâde

(1850-1927)

Hasîrîzâde Sa‘dî Dergâhı’nın son şeyhi, âlim ve şair.

İstanbul Sütlüce’de Hasîrîzâde Dergâhı’nda doğdu. Asıl adı Mehmed’dir. Babası dergâhın şeyhi Ahmed Muhtar Efendi, annesi Tiryâkîzâde Hasan Paşa’nın kızı Fatma Biâse Hanım’dır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Mısır’ın Demenhûr şehrinden İstanbul’a gelip Kasımpaşa’ya yerleşen büyük dedesi Şeyh Halil Efendi, genellikle saray hasırcıbaşısı olan oğlu Emin Ağa’nın dükkânında vakit geçirdiğinden “Hasırcı Şeyh” diye tanınmış, soyundan gelenlere de Hasîrîzâdeler denilmiştir. Halil Efendi’nin diğer oğlu Şeyh Mustafa İzzî Efendi (ö. 1823), Sütlüce’deki Hasîrîzâde Dergâhı diye anılan Sa‘dî Tekkesi’ni yaptırmış, ölümünden sonra Nakşibendiyye ve Mevleviyye tarikatlarından da icazet alan oğlu Süleyman Sıdkı Efendi (ö. 1873) şeyhlik makamına geçmiştir. Elif Efendi’nin babası Şeyh Ahmed Muhtar Efendi (ö. 1901) Süleyman Sıdkı Efendi’nin oğludur.

Elif Efendi, babasının arzusuyla dönemin meşhur Nakşibendî şeyhlerinden mesnevîhan Hoca Hüsâmeddin Efendi’nin öğrencisi oldu ve daha sonra Eyüp Defterdar’daki Şah Sultan Mektebi’ni bitirdi. Vilâyet kapı kethüdâlarından Hoca Fâik Efendi’den Arapça öğrendi. 1870’te Şam’dan İstanbul’a gelerek Hasîrîzâde Dergâhı’nda misafir olan. Sa‘diyye tarikatının kurucusu Sa‘deddin el-Cibâvî neslinden Şeyh Yûnus eş-Şeybânî, kendisine hizmet eden Elif Efendi’ye Sa‘diyye’nin kendi nisbesine izâfetle kurmuş olduğu Şeybâniyye şubesinden icâzet verdi. Daha sonra dergâhı ziyaret eden Şâzeliyye’nin Medeniyye kolunun kurucusu Şeyh Zâfir’in halifesi İbrâhim el-Berrâde’den de Şâzelî-Medenî hilâfeti aldı. Babasının emriyle dergâhta Mesnevî okutmaya başladı (1875). 1880’de babasından Sa‘diyye tarikatı hilâfeti aldı. Aynı yıl babasının hacca gitmesi üzerine dergâhta vekâleten postnişin oldu. 1880 yılına kadar tarikat eğitiminin yanı sıra Beyazıt dersiâmlarından Hâdimîzâde Ahmed Hulûsi Efendi’nin Eyüp Zal Mahmud Paşa Camii’ndeki derslerine devam etti. Onun ölümünden sonra Ahmed Nüzhet Efendi’den icâzet aldı (1885). Bursalı Zeki Dede’den ta‘lik

hattı meşketti. Dönemin meşhur âlimlerinden Hafız Şâkir ve Meclisi Kebîr-i Maârif reisi Büyük Ali Haydar efendilerden de faydalandı. Öte yandan aynı yıllarda Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Osman Selâhaddin Dede'nin Mesnevî derslerine devam ederek mesnevîhan icâzeti ve Mevleviyye hilâfeti aldı.

Elif Efendi Hasîrîzâde Dergâhı'nda, babasının hacca giderken kendisini vekil bıraktığı 1880 yılından onun ölümüne kadar vekâleten, bu tarihten itibaren tekkelerin kapatılışına kadar da (1925) asâleten şeyhlik görevinde bulundu, Mes̱nevî, şemâil, hadis ve dinî ilimleri okuttu. II. Abdülhamid'in iradesiyle 1887'de yeniden inşa edilen ve inşaat giderleri tekke mensuplarından Tophane müşiri Mehmed Seyyid Paşa tarafından karşılanan tekkenin mimarlığını yaptı. Konya Mevlânâ Âsitânesi'nde çelebilik makamında bulunan Abdülvâhid Çelebi kendisine meşihatnâme göndererek Mevlevî şeyhliğini tasdik etti (1898). 1907'de tayin edildiği Meclisi Meşâyih başkanlığı görevinden bir süre sonra ayrıldı. 3 Ocak 1927 Pazartesi günü vefat etti: tekkesiyle Mahmud Ağa Camii arasındaki hazîreye defnedildi.

İstanbul Koska'daki Abdüsselâmiyye Dergâhı'nın son şeyhi Yûsuf Zâhir Efendi Elif Efendi'nin oğludur.

Eserleri. Şair ve hattatlığının yanı sıra tekkenin planlarını çizecek kadar mimari bilgiye de sahip olan ve dönemin şeyhlerinin en âlim ve faziletlisi olarak tanınan Elif Efendi bütün hayatını eğitim ve öğretimle geçirmiş, ayrıca Arap grameri ve mantıktan Darvin nazariyesine kadar çeşitli konularda eserler kaleme almıştır. İbnülemin ve Hüseyin Vassâf'ın zikrettiği bu eserlerin sadece ikisi basılmıştır. 1. Tenşîtü'l-muhibbîn bi-menâkıbi Hâce Hüsâmeddîn (İstanbul 1342) İlk hocası Hoca Hüsâmeddin hakkında yazılmış olan bu Türkçe eser dönemin ilmî ve tasavvufî hayatını tanımak açısından önemlidir. 2. el-Kelimâtü'l-mücmele fî şerhi't-Tuhfeti'l-mürsele (İstanbul 1342). Muhammed el-Burhânpûrî'nin (ö. 1029/1620) vahdet-i vücûd* ve hazarât-ı hams* meseleleriyle ilgili meşhur eserinin tercüme ve şerhidir. 3. Muhtârü'l-enbâ fi'l-hurûf ve'z-zurûf ve ba'zi'l-esmâ (telifi 1309/1891). Türkçe olup Arapça'da harf, zarf ve isimlere dair 200 sayfayı aşkın önemli bir eserdir (Hüseyin Vassâf, I, 356). 4. el-Mebdeʾ (telifi 1310/1892). İsâġūcî adlı mantık kitabının Arapça şerhidir. 5. ed-

Dürrü'l-menşûr fî (min) ḫizâneti esrâri'n-nûr (telifi 1322/1904). Nûr âyetinin (en-Nûr 24/35) Arapça tefsiridir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2038). 6. Defʽu'l-vecel bi-cünneti'l-ecel (telifi 1325/1907) Ecel hakkında sorulan sorulara verdiği cevaplardan meydana gelen Türkçe bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 477). 7. el-Bâriḳāt (telifi 1325/1907). Arapça olup Elif Efendi'nin özdeyişlerini ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2035). 8. et-Tenbîh (telifi 1341/1922). Zikir ve âdaba dair olan eser Türkçe'dir (Süleymaniye Ktp., Yazma bağışlar, nr. 2035, vr. 37-49). 9. en-Nehcü'l-ḳavîm li-men erâde en yesteḳîm (telifi 1342/1924). Akaide dair Arapça manzum bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2035, vr. 51-81). 10. S̱emeretü'l-ḥads fî maʿrifeti'n-nefs (telifi 1310/1892). Hz. Ali'nin nefisle ilgili sorulara verdiği cevapların şerhi olup Arapça'dır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2036). 11. Tasrîhu'l-ümme bi-tavżîhi hükmi's-salât bi't-terceme (telifi 1344/1925). Namazda sûrelerin Türkçe okunmasının câiz olmadığını belirten Türkçe bir risâledir. 12. İrşadü'l-gāvîn bi-reddi nazariyeti Darvin. Ölümünden altı ay önce kaleme aldığı Darvin nazariyesini tenkit eden eser Türkçe'dir. 13. Divan. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerden meydana gelmiştir. Son Asır Türk Şairleri ve Sefîne'de şiirlerinden bazı örnekler yer almaktadır. Kaynaklarda ayrıca iki ciltlik en-Nûrü'l-furkān fî şerhi lugati'l-Kur'ân adlı bir eseri daha zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 354-362; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 58; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 291-293, 983-985, 1671-1672; Albayrak, Osmanlı Ulemâsı, III, 150-151; Baha Tanman, "Hasîrîzâde Tekkesi", STY, VII (1976-77), s. 107-142; R. Ekrem Koçu, "Elif Efendi", İst.A, IX, 4518; TA, XV, 83.

Nihat Azamat

ELİF LÂM MÎM

الم

Kur’ân-ı Kerîm’de altı sûrenin başında bulunan ve kendi adlarıyla kıraat edilen harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

ELİF LÂM MÎM RÂ

المر

Ra‘d sûresinin başında bulunan ve kendi adlarıyla kıraat edilen harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

ELİF LÂM MÎM SÂD

المص

A‘râf sûresinin başında bulunan ve kendi adlarıyla kıraat edilen harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

ELİF LÂM RÂ

الر

Kur'ân-ı Kerîm'de beş sûrenin başında bulunan ve kendi adlarıyla kıraat edilen harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

ELİF NACİ

(1898 - 1987)

Hat sanatını resme sokan ressam; müzeci, gazeteci.

Gelibolu'da doğdu. İlköğrenimini Babası Miralay Hüsnü Bey'in görevi dolayısıyla bulundukları Edirne'de yaptı; daha sonra da İstanbul'da Ayasofya Rüşdiyesi ile Vefa Sultânîsi'ni bitirdi. 1913 yılının sonlarına doğru Sanâyi-i Nefîse Mektebi Âlîsi'nin resim bölümüne girdi. Okula başladıktan birkaç ay sonra I. Dünya Savaşı çıktı ve on yedi yaşında iken askere alıdı; savaş boyunca dört yıl askerlik yaptı. Terhis edilince okuluna geri döndü ve Çallı İbrahim'in atölyesine girdi. Bu konuda, "Çallı İbrahim'den aldığımız feyiz empresyonizm tarzında. Çünkü onlar, Çallı ve arkadaşları Paris'te çalışmışlardı ve bir çeşit empresyonizmi Türkiye'ye ilk getiren insanlardı. Akademiye gelir gelmez elimizden stompu ve 'sauce'u bıraktırarak yanmış kömürü, füzeni veren hocamız Çallı İbrahim oldu, Varniya'nın aksine. Yağlı boya sınıfına geçince, Batı'da çoktan ömrünü tamamlamış olan empresyonist görüşü bize aşıladı ve biz hepimiz birer Çallı İbrahim, birer empresyonist olduk" demektedir (Türkiyemiz, sy. 27, s. 22).

Öğrenciliği sırasında geçinebilmek için bir yandan da arşiv memuru olarak gazeteciliğe başladı. Gazete ressamı olmak istemeyen Elif Naci, sonradan çeşitli sanat yazıları da yazdı ve iyi bir polemist

oldu. İlk çalıştığı gazete Celâl Nuri, Suphi Nuri ve Sedat Nuri kardeşlerin çıkardığı İleri gazetesidir. Ardından İkdam, İfham, Milliyet, Tan, Son Telgraf ve Cumhuriyet gazetelerinde çalıştı. Akademiyi bitirince Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne önce müdür yardımcısı, sonra müdür oldu. Bu görevi sırasında resimlerine Arap harflerini ve Türk motiflerini soktu, Bunu tenkit edenlere, "Braque'ta yok mu? Juan Gris'de; Picasso, Chagall, Dufy, Klee'de yok mu? Var, ama onlar Latin harflerini yerleştirmişler, ben Arap harflerini yerleştirmişim" cevabını veriyordu.

İlk şahsî sergisini 1930’da Alay Köşkü’nde açtı. Bu sıralarda bir yandan Galatasaray sergilerine, bir yandan da Müstakil Ressam ve Heykeltıraşlar Birliği’nin sergilerine katılıyordu. Sanat hayatına büyük bir gürültüyle girişi, 1933’te açılan, kurucuları arasında bulunduğu “D Grubu”nun ilk sergisiyle oldu. Ondan sonra bu grup Halkevi, Güzel Sanatlar Akademisi ve Fransız Konsolosluğu salonlarında olmak üzere on beş sergi daha açtı. Yurt dışında da Budapeşte, Atina, Bükreş, Moskova, Brüksel, Londra ve Paris’te çeşitli karma sergilere katılan Elif Naci, ikinci şahsî sergisini 1947’de Eminönü Halkevi’nde, üçüncüsünü ise retrospektif olarak 1951 ‘de Galatasaray Lisesi girişinde açtı. Bu sergi dolayısıyla yayımlanan Elif Naci adlı broşürde otuz dört fikir adamı ve sanatçı onun hakkındaki fikirlerini dile getirdiler. Ressam Cemal Tollu, Elif Naci’nin resimleriyle şiir yazan, Avrupa tesirinden uzak yerli bir sanatçı olduğunu söyler. 1963 yılında Topkapı Sarayı Müzesi müdür yardımcılığından emekliye ayrıldı. Fakat gazeteciliğini Cumhuriyet gazetesinin arşiv memuru olarak hayatının son yıllarına kadar sürdürdü. Pek çok makalesinden başka On Yılda Resim 1923-1933 (1933), Şarkta Resim (1943), Elif’in 60 Yılı, Resimde ve Basında (1976) ve Anılardan Damlalar (1981) adlı kitapları da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Elif Naci, İstanbul 1951; “Elif Naci Kendini Anlatıyor”, Türkiyemiz, sy. 27, İstanbul 1979, s. 21-31; “Elif Naci”, Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, IV, 1956-1957; “Elif Naci”, ABr., VIII, 127-128.

Zahir Güvemli

ELİFBÂ

Arap dilinin seslerini ve yazı sistemini gösteren harfler dizisi.

Alfabenin Tarihçesi.

İnsanın duygu ve düşüncelerinin ifade vasıtası olan dil ancak yazıyla hayat kazanır. Bir dilin varlığına işaret eden, bir dille kültür birikiminin ortaya konulmasını sağlayan, onu koruyan ve gelecek nesillere aktaran en önemli unsur yazıdır. Yazının tarihiyle ilgili olarak kesin bilgi verilememektedir. Bununla beraber değişik zamanlarda dilciler, tarihçiler ve sanat tarihçileri yazının doğuşu, gelişmesi ve yayılması konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Elde çok eski devirlere ait yeterince yazılı belgenin bulunmaması, bulunanların da tam anlamıyla çözülememesi, ilim adamlarını şimdilik kesin bir sonuca varmaktan alıkoymaktadır. İlmî araştırmalardan önce kültür ve medeniyet hayatı için çok önemli olan yazının doğuşu tanrılarla, peygamberlerle veya ilâhî güce sahip olduğuna inanılan kişilerle açıklanmaya çalışılmıştır. Dil bilimi, arkeoloji-sanat tarihi ve tarih konuya titizlikle yaklaşmakta, en küçük bulguları dahi değerlendirerek ortaya inandırıcı bir çözüm koymaya uğraşmaktadır. İnsanoğlunun en önemli buluşlarından biri olan yazı bugünkü fonetik sisteme ulaşmak için uzun bir dönem geçirmiş ve bu devreler madde yazısı, resim yazısı, fikir yazısı, hece yazısı ve ses yazısı şeklinde birbirini takip etmiştir.

İnsan önce eşya vasıtasıyla anlaşmaya çalışmıştır. Gidilen mahalli göstermek için yere eğik bir sopanın dikilmesi, sayı belirtmek için ipe düğüm atılması veya sopaya çentik açılması ilk anlaşma şekillerinden birkaçıdır. Daha sonra resim-yazı dönemi (pictographic) başlamıştır. İlk kullanımının 10.000 yıl kadar önceye gittiği tahmin edilen bu yazı daha çok nesnelerin resimlerinden oluşmaktaydı. Mağara duvarlarında ve kayalarda rastlanan resimlerin de en azından bir kısmının estetik anlayıştan ziyade anlaşma amaçlı olduğu sanılmaktadır. Yazının üçüncü safhası resmin daha basit çizgilerle ifade edilmiş şeklidir (ideographic). Başlıcalarını Mısır, Hitit

ve Maya-Aztek hiyerogliflerinin teşkil ettiği bu sistem, birbirine bağlı bir dizi resimden oluşan ve bir olay anlatan yazıdır. Dördüncü safha resimlerin tamamen çizgiye dönüşmesi, yani bir anlamda yazının ses kazanması devridir (logographic). Bu sistemde çizilen her şekil ünsüz ve ünlüyü birlikte karşılayan bir hece değerindedir; en önemli örnekleri çivi yazısı ile hiyerogliflerin ikinci aşaması ve bugünkü Çin, Japon yazılarıdır. Son safhasında,

hece yazısındaki ünlülerin düşmesi ve şeklin tek bir sesi karşılar hale gelmesiyle ses-yazı dönemine geçilmiştir (phonographic). Sesleri karşılayan şekiller stilize edilmiş, varlığın isminin ilk fonemi şekle (harf) ad olmuş ve tek şekil - tek ses esasına dayalı bugünkü fonetik - alfabetik yazı sistemine ulaşılmıştır.

Seslerin itibarî şekillerinden oluşan alfabetik yazıyı hangi kavmin bulduğu konusu kesin olarak çözülebilmiş değildir. Bugün genellikle kabul edildiğine göre alfabe milâttan önce 1700'lerde Batı Sâmîleri'nden Ken'ânîler tarafından icat edilmiştir. İlk örneklerine, Tûrisînâ'nın güneyindeki Serâbîtülhâdim harabelerinde bulunan bakır eşya ve tapınak duvarları üzerinde rastlanan Ken'ânî yazısı başlangıçta göçler sebebiyle iki ayrı yöne gitmiş ve güneyde Maîn - Sebe, Himyerî, Habeş yazılarının, kuzeyde ise Kuzey Sâmî alfabe sisteminin aslını oluşturmuştur. Kuzey Sâmî alfabe sistemine bağlı yazıların en önemlileri, dünyadaki pek çok alfabenin aslını teşkil eden Fenike ve yine ondan geliştirilmiş olan Ârâmî yazılarıdır (bk. ÂRAMÎCE).

Arap Elifbâsı. Önceleri "müsned" dedikleri Güney Arabistan yazısını kullanan Araplar, muhtemelen III. yüzyılın sonlarından veya IV. yüzyılın başlarından itibaren, Ârâmî yazısından geliştirilmiş olan Nabatî alfabesinden faydalanarak düzenledikleri yirmi iki harfli alfabeyi kullanmaya başladılar (geniş bilgi için bk. ARAP [Yazı]). Elifbânın biri başlangıçtan hicrete, diğeri hicretten günümüze kadar devam eden iki dönemi vardır. Birinci dönemde, Nabatîler'den alınan alfabeye Arap diline has olan bazı sesleri karşılamak için önceleri noktasız kullanılan (ث، خ، ذ، ض، ظ، غ) harfleri ilâve edilmiş, ancak böylece sayıları yirmi sekize çıkarılan harflerin dizimi değiştirilmeyerek diğer Sâmî alfabelerde de ortak olan orijinal sıra aynen korunmuştur (bk. EBCED). Bazı dilcilerin sayıyı

yirmi dokuza ulaştırdığını kabul ettikleri “lâmelif”in ise (لا) VI. yüzyılda Tamaralılar’dan alındığı sanılmaktadır.

Tarihi kesin olarak tesbit edilemeyen bir dönemde, harflerin bir kısmının ayırt edilemeyecek kadar diğerlerine benzemesinin yol açtığı karışıklıkları gidermek için Süryânî ve İbrânî yazıları örnek alınarak bazı harflerin noktalanması (i‘câm, rakş) yoluna gidilmiştir. Önceleri yalnız gerekli durumlarda ve ([ب، ت، ث، خ، ذ، ز، ش، ن، ى [يـ) harflerinde kullanıldığı anlaşılan bu noktalar daha sonra çoğaltılarak (ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ز، ش، ض، ظ، غ، ف، ق، ن) ve yerine göre ([ة، ي [يـ) harflerinin tamamı noktalı hale getirilmiştir (hurûfü’l-menkūta, -mu‘ceme). Noktalama işleminin ne zaman yapıldığı tesbit edilememekle birlikte Hz. Peygamber’in sağlığında vahiy kâtiplerinin zaman zaman bu yola başvurdukları bilinmekte ve buradan söz konusu işlemin en geç Asr-ı saâdet’te veya daha kuvvetli bir ihtimalle Câhiliye devrinde başladığı sonucuna varılmaktadır.

Hicretle başlayan ikinci devre, yazının harekelenmesi ve işlek hale getirilmesi dönemidir. İslâm’ın ilk yıllarında Şam ile Hicaz’da yuvarlak ve köşeli olmak üzere iki ayrı yazı üslûbu gelişmiş ve İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî’den öğrenildiğine göre yuvarlak hatlı yazıya Enbâr’da “meşk”, Hîre’de “cezm”, Şam’da “celî” veya “Şâmî”, köşeli olana da “ma‘kilî” veya “Hicâzî” denilmiştir. Mevcut en eski nüshalarından Kur’an’ın önceleri ma‘kılî tarzda yazıldığı anlaşılmaktadır.

Elifbâdaki bütün harfler ünsüz olup bunlardan “hurûfü’l-med” (uzatma harfleri) denilen (ا، و، ي) uzun ünlüleri (sırasıyla), “fetha” (üstün َ), “kesre” (esre ِ) ve “zamme” (ötre ُ) denilen işaretler de (hareke) kısa seslileri (sırasıyla) belirtmek için (vocalisation) kullanılır. Yalnız Kur’an yazısına has olmak üzere bazan (و) ile (ى) ’nın (ا) görevi yaptığı da görülür ve bu duruma işaret etmek için o harfin üzerine, aslında küçük bir eliften başka bir şey olmayan kısa, dik bir çekme işareti konulur; meselâ حيوة (hayâten), موسى (Mûsâ) ve: عيسى (Îsâ) gibi. Farsça’da ve Türkçe’de harfleri seslendirmek için hurûfü’l-medden başkaة/ه (he) de kullanılmakta ve bununla yalnız kelime sonlarında olmak üzere a, e sesleri elde edilmektedir; meselâ Farsça ديده (dîde), جامه (câme), داروغه (dârûga); Türkçe دده (dede), قوشمه (koşma), جيقمه (çıkma) gibi. Aslında Farsça’da ve Türkçe’de “he”nin kelime sonlarında fetha görevi yapması ve önüne geldiği ünsüze kısa a, e

sesini vermesi, bu sadasız gırtlak sürtünücüsü (rihve mehmûse) harfin Arapça'da kelime sonlarında sükûn halinde iken zayıf telaffuz edilme özelliğinden kaynaklanmaktadır; meselâ منارة (minareh > minare), اقامة (ikameh > ikame) gibi. İranlılar Arap alfabesini kabul ederken "he"nin bu özelliğinden onu bir seslendirici harf olarak kullanmak suretiyle faydalanmışlar ve sonu sesiyle biten kendi kelimeleriyle ويوده (voyvoda) gibi yabancı kökenli kelimeleri onunla yazmışlardır. Daha sonra Arap yazısını İranlılar aracılığıyla alan Türkler de bu durumu aynen benimsemişlerdir. "He" seslendirici harflere dahil edildiği halde ötekilerden farklı olarak önüne geldiği sessizleri kısa okutmasından dolayı hurûfü'l-med kapsamına alınmamış ve (ا، و، ه، ى) harflerinin dördüne birden, diğer harfleri okutup onlara birer hece karakteri kazandırdıkları için "hurûf-i hecâ" denilmiştir.

Arapça'da ise bu tabirin taşıdığı anlam biraz farklıdır ve alfabenin bütün harflerine, kelimeleri hecelerine ayırmalarından dolayı "hurûfü'l-hecâ" denilmektedir.

Harflerin harekelenmesi de noktalanmasında olduğu gibi yine Süryânî ve İbrânî yazıları örnek alınarak gerçekleştirilmiştir. "Naktü'l-mushaf" denilen bu sistemin ilk defa Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından uygulandığı bilinmektedir. Harekeler önceleri nokta şeklinde ve harflerin noktalarıyla karıştırılmaması için renkli mürekkeple konulmuş, VIII. yüzyılın sonlarına doğru da şimdiki biçimlerine dönüştürülmüştür. Kabul edildiğine göre harekeleri bugünkü şekillerine kavuşturan kişi, ünlü Kitâbü'l-ʿAyn'ın yazarı Halîl b. Ahmed'dir (ö. 175/791). Halîl b. Ahmed, nokta halindeki fethayı verev çizilen küçük bir elife, kesreyi başı çok küçük yazılıp eteği çekilen (keşîdeli) küçük bir yaya ve zammeyi de küçük bir vava çevirmiş, böylece hareke olarak yine hurûfü'l-meddi kullanmıştır. Ancak bunu yaparken onları stilize ederek hem metin içindeki asıl elif, vav, yâ harfleriyle, hem bu harflerin hurûfü'l-med halleriyle, hem de hurûfü'l-menkutanın noktalarıyla karıştırılmalarından kurtarmış, ayrıca küçüklükleriyle hurufü'l-medden farklı olduklarını, yani kısa seslendirme yaptıklarını göstermiştir. Halîl b. Ahmed'in getirdiği diğer okutma işaretlerinden, üzerine konulduğu harfi iki defa okutturan (reduplication) "şedde" de (ّ) noktasız yazılan küçük bir "şın" (ش) harfinden ibarettir. Aynı şekilde tenvini (nunation) gösterebilmek için zammenin eteğinin bir kıvrımla bitirilmesi de (ٌ) işaretin sonuna yine

noktasız yazılan bir sonda nun (ں) harfinin eklenmesiyle elde edilmiş olsa gerektir. Halîl b. Ahmed'in ilgili kelimelerin remzi mahiyetinde ortaya koyduğu okutma işaretleri sistemi zamanla geliştirilip Kur'an imlâsında "alâmâtü'l-vakf" denilen ve bir tür noktalama işareti yerine kullanılarak âyetlerin okunurken durulacak veya durulmayacak yerlerini gösteren işaretler meydana getirilmiştir. Aynı şekilde hat sanatında da okunması zor harflerin üstlerine veya altlarına o harflerin küçük birer mücerret örneği konulmaktadır.

Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) elifbânın ebced tertibindeki dizilişi değiştirilerek yerine bugünkü birbirine benzeyen harflerin arka arkaya getirildiği tertip kabul edilmiştir. Arap harfleri diğer Sâmî alfabelerinde olduğu gibi sağdan sola doğru yazılır. Harflerin bitişip bitişmeme özellikleri vardır; bitişenler kelimenin başında, ortasında ve sonunda şekil değişikliğine uğrar. Başa ve ortaya geldiğinde bir sonraki harfe bitişmeyenler (ا، د، ذ، ر، ز، و، veلا)'tir: sonda ise bütün harfler birleşir. Harfler arasında majüskül ve minüskül farkı bulunmamakta, yalnız hat sanatında Allah adına mahsus olmak üzere elif üç nokta boyu daha uzun yazılarak majüskül denilebilecek bir hale getirilmektedir.

İslâmiyet'le beraber yayılan ve Kur'an yazısı olmasından dolayı "İslâm yazısı" adıyla anılan elifbâ, kullanıldığı ülkelerin fonetik özelliklerine göre küçük değişiklikler göstererek çeşitlenmiş ve zamanla "ümmet yazısı" haline gelmiştir. Mısır yazısı, İran yazısı, Mağrib yazısı, Osmanlı yazısı gibi isimlerle tanınan bu çeşitler, harflerin şeklinden doğan üslûp özelliklerinin yanında ilâve harflerle de kendini belli etmiştir. Meselâ İranlılar pe(ب) , çe (ج) , je (ز) ve gef (ك ، كـ) harflerini katmışlar, Türkler de elifbâyı bu haliyle İranlılar'dan alarak sadece "kâf-ı Farsî" dedikleri gefe, yerine göre geniz n'si (n, ng). ğ (yumuşak g), v ve y seslerini de vererek bu gibi hallerde adını "sağır kef, kâf-ı yâyî" veya "kâf-ı Türkî" şeklinde söylemişlerdir; meselâ كوكل (gönül), كوكس (göğüs), كوكر جين (güvercin < gögercin) ve كوكنمك (göyünmek, göynümek), كويى (güveyi < güyegü) gibi. Osmanlı elifbâsı sağır kef ve lâmelif ile birlikte otuz üç harften meydana gelir.

Arap elifbası yayıldığı yerlerde bazan mevcut yazının yerine geçmiş (Afrika'da Berberî, Mısır'da Kıptî, Suriye ve Irak'ta Ârâmî, Süryânî ve diğer Sâmî yazıları ile Grek, İran'da Pehlevî, Orta Asya'da Uygur), bazı

yerlerde de ilk yazı olarak kullanılmıştır (Afrika Zengibar'da Sevâhilîler, Sudan'da Hevsâlar, Madagaskar'da Malgaşlar, Kafkasya'da Çerkezler, Avrupa'da Boşnaklar ve Arnavutlar). Bu alfabe gizli Yezîdî yazısının ve Keşmir'le Tibet arasındaki alanda kullanılan Baltî yazı sisteminin de esasını oluşturmuştur.

İslâmiyet'in resim ve heykeli yasaklaması müslümanların estetik ilgilerinin yazı üzerinde toplanmasına sebep olmuş ve Emevîler'den itibaren ilk mimarlık eserleriyle el sanatı ürünleri yazılarla bezenirken XII-XIII. yüzyıllarda "aklâm-ı sitte" denilen altı çeşit yazı ortaya çıkmıştır. Özellikle bir merhale teşkil eden Yâkūt el-Müsta'sımî'nin (ö. 698/1298) eserleri ve öğrencileriyle bu sanat "hüsn-i hat" adıyla güzel sanatların bir kolu olarak İslâm dünyasına yayılmıştır (bk. HAT).

Dünyada Latin alfabesinden sonra en çok kullanılan yazı durumunda olan Arap elifbâsı, bugün İslâmiyet'in yayılış alanı içerisinde Atlas Okyanusu'ndan Endonezya adalarına, Çin'den Afrika ortalarına kadar uzanan geniş bir alanda ve bazı Amerika ülkelerinde tek veya ikinci yazı olarak kullanılmaktadır.

Arap Elifbâsı ve Türkler. Elde yazılı metin bulunmamakla birlikte Arap harflerinin Türkler tarafından İslâmiyet'in kabulünden hemen sonra kullanılmaya başlandığı tahmin edilmektedir. Arap elifbâsının Türkçe'ye uygulandığı bilinen ilk eser, Kâşgarlı Mahmud'un 1072-1074 yılları arasında tamamladığı Dîvânü lugāti't-Türk'tür. Eserin elde bulunan 1266 tarihli nüshasında metin kısmı Arapça olduğu gibi, verilen Türkçe kelime ve örnekler de Arap harfleriyle yazılmıştır. Önceleri Uygur yazısının yanında yardımcı olarak kullanıldığı anlaşılan Arap elifbâsı bu geçiş döneminden sonra Türkler'in millî alfabesi durumuna gelmiştir. Müslüman Türkler'le birlikte Anadolu'ya giren Arap yazısı Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı devirlerini yaşadıktan sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin inkılâplar çerçevesinde çıkardığı bir kanunla terkedilmiş ve yerine Latin alfabesinden türetilen yeni Türk harfleri alınmıştır. Arap elifbasının bırakılması ve yeni harflerin alınması uzun süren tartışmalardan sonra gerçekleşmiştir.

Tanınmış Türk asıllı hekim ve filozof Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) Arap yazısının, harekeleme ve şeklen benzer harfleri birbirinden ayırmak için

nokta konulması zarureti sebebiyle diğer dillerdeki kelimeleri ifadede yetersiz kaldığını söylemiş (Kitâbü's-Saydele fi't-Tıb Mukaddimesi, s. 34), Kâtib Çelebi de nokta

ve harekenin Kur'an'ın yazımı başta olmak üzere bazı durumlarda zarurî olduğunu, bunu ihmal etmenin önemli hata ve karışıklıklara yol açacağını belirterek (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I. 712-713) aynı hususa işaret etmiştir. Fakat asıl alfabe tartışmaları siyasette, kültürde, hukukta ve günlük hayatta köklü değişiklikleri hedef alan Tanzimat hareketiyle başlamıştır. Bu dönemde Batı dünyası ile açılan mesafeyi kapatma, daha vasıflı insanlar yetiştirme düşüncesinden hareket edilerek bu hedeflere ulaşmak için eğitim kurumlarını yenilemekle işe başlanmış, bu arada okuma yazmayı kolaylaştırmak, yaygınlaştırmak, okul kitaplarını modern anlayışa göre düzenlemek ve yayımlamak için de imlâdaki karışıklığın giderilmesi şart görülmüştü. Bu konuda dikkatleri ilk çeken ve yıllarca sürecek bir tartışmanın başlamasına sebep olan Ahmed Cevdet Paşa'dır. Cevdet Paşa Kavâid-i Osmâniyye (İstanbul 1281) adlı eserinde ilk defa, Türkçe'de yer alıp da Arap harfleriyle gösterilemeyen sesleri belirtmek için bir yol bulunması gerektiğini yazmıştı. Yine o yıllarda Münif Mehmed Paşa, kurucusu olduğu Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'de verdiği bir konferansta aynı endişeleri dile getirmiş ve bunun giderilmesi için harflerin harekelenmesini, yani ünlülerin belirtilmesini veya harflerin bitiştirilmeden yazılmasını tavsiye etmişti. Bu şekilde başlayan tartışma zamanla farklı bir alfabe arama veya bir yenisini yapma şeklinde boyutlar kazandı.

Tanzimat devri şairi Nâmık Kemal Hürriyet gazetesindeki bir makalesinde (London 9 Ağustos 1869) alfabenin ıslah edilmesi fikrini anladığını, fakat harf değiştirmenin bir dizi mahzurları olduğunu yazmıştı. Bu konu devrin iki önemli gazetesi arasında ateşli tartışmalara sebep oldu. Hayreddin Bey Terakkî gazetesindeki bir makalesinde (nr. 192, İstanbul 31 Temmuz 1869), harfler değiştirilmedikçe ilmî gelişmenin zor olacağını ve okuma yazma öğrenmenin fazla zaman alacağını belirterek ilmî, ticarî ve idarî işlerde kullanılmak üzere sade, kolay bir alfabenin bulunmasını istedi ve bunun için bir komisyon kurulmasını teklif etti. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik ise Terakkî (nr. 193-195, 2-4 Ağustos 1869) ve Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis'teki (nr. 1225, İstanbul 30 Ağustos 1869) cevabî yazılarında matematik, felsefe, coğrafya ve kimya gibi ilimlerde dünyaya yol

gösterenlerin Araplar olduğunu, bu ilimlerin de Arap harfleriyle yazıldığını belirtti ve Arap elifbasını kullanarak gelişmiş olan Endülüs'ü örnek gösterdi. Bu arada Şinâsi de 400 kadar olan matbaa harflerini 112'ye indirerek Arap elifbâsında ilk ıslahatı deneme safhasına koydu. Aynı dönemde Ali Suâvi, Yenişehirli Avni, Ferâizcizâde Habîb, Necip Âsım da (Yazıksız) harflerin ıslah edilebileceğini, fakat yeni bir alfabeye karşı olduklarını belirttiler. Hatta Ferâizcizâde Habîb, Osmanlı alfabesinde yaptığı küçük düzenlemelerle İngilizce, Fransızca, Almanca, Rumca, Ermenice ve İbrânîce bile yazılabileceğini örneklerle ispata çalıştı. Bu arada hazırlanan bazı özel ve resmî raporlarla da Arap veya Osmanlı alfabesinin ıslahı tavsiye edildi. Avrupa'ya kaçan İttihat ve Terakkî Cemiyeti kurucularından İbrahim Temo ise İstanbul'a gelip yönetimi devraldıklarında Latin harflerini Türkçe'ye uydurarak kullanacaklarını söylüyordu.

Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar (1908) geçen yetmiş yıllık süre içerisinde bu konuda yapılan tartışmaların ana noktası, kullanılmakta olan Osmanlı harflerinin yazıda karışıklığı önleyecek şekilde düzeltilmesiydi; yazıyı değiştirip Latin alfabesini almayı düşünenler çok azdı. II. Meşrutiyet'ten sonra gelen nisbî hürriyet havasının yarattığı rahatlık ortamında yapılan tartışmalarda yine genellikle mevcut alfabenin düzeltilmesi fikri ileri sürüldüyse de bu defa Latin harflerini isteyenlerin sayısında hızlı bir artış görüldü. Devrin gazetelerinden Tanin, İctihad ve Hürriyeti Fikriyye bu görüşün yaygınlaşmasında ve olgunlaşmasında önemli rol oynadılar. Bu tartışmalar da yazının fonetik bir imlâya kavuşturulması dilekleriyle başlamış, bu arada Milâslı İsmâil Hakkı Bey ilk mushafların bitişmeyen harflerle yazıldığını delil göstererek harflerin bitiştirilmeden yazılmasını teklif etmiş, sık sık gündeme getirilen Latin harflerini ise milletin ruhuna uygun düşmeyeceği gerekçesiyle reddetmişti. Celâl Sahir (Erozan) Serveti Fünûn dergisinde çıkan bir yazısında (c. 37, nr. 953, İstanbul 25 Kânunuevvel 1325/1910), Ismayıl Hakkı (Baltacıoğlu) tarafından da benimsenen bu görüşe katıldığını yazdı: dergi daha sonra bu doğrultuda bir de ilâve verdi. Bu fikirlere karşılık Latin harflerini isteyenler ise bunun korkutacak bir tarafı bulunmadığını, müslüman Arnavutlar'ın Latin asıllı bir alfabe kullandıklarını yazdılar ve özellikle Hüseyin Cahit (Yalçın) Tanin'de. imkânı varsa Latin harflerinin kabul edilmesinin yerinde olacağını belirtti. Hatta bu arada Arnavutça'nın Latin harfleriyle yazılıp

yazılamayacağı konusu şeyhülislâmdan sorularak fetva istendi. Fakat olumsuz cevap alındı. Bunun

üzerine yazarlarla aydın ıslahatçılar ve Latinciler şeklinde ikiye ayrıldı. Islahatçıların üzerinde ısrarla durdukları “hurûf-ı munfasıla” veya “hurûf-ı mukattaa” denilen uygulamaya da bu tarihlerde başlandı. Harbiye Nezâreti, 1 Mayıs 1913’ten itibaren yalnız askerî amaçlarla yapılacak her türlü yazışmanın bitişmeyen harflerle olacağını duyurdu ve haritalar, askerî kanunlar, talimatnâmeler, salnâmeler bu yazıyla hazırlandı. Ancak Harbiye Nâzırı Enver Paşa’nın emriyle kullanıma giren ve adına “hatt-ı cedîd, hatt-ı Enverî, Enver yazısı, Enveriye, ordu elifbâsı”, hatta “Alman yazısı” denilen bu yazı bir süre sonra yine Enver Paşa’nın emriyle kaldırıldı.

I. Dünya Savaşı’ndan sonra yazı konusundaki teşebbüslerin ilki Maarif Nezâreti’nce yapıldı ve bu maksatla Ali Ekrem’in (Bolayır) başkanlığında kurutan Tedkîkāt-ı Lisâniyye Heyeti Sarf ve İmlâ Encümeni’nin çalışmaları hakkında devrin aydınlarının görüşüne başvuruldu. Cenab Şahabeddin verdiği cevapta, Latin harflerinin alınmasını Batı medeniyetine girmenin en kestirme yolu olarak değerlendirirken Veled Çelebi (İzbudak) ile Halit Ziya (Uşaklıgil) harflerin ıslahını teklif ettiler. Ancak bu dönemdeki tartışmalarda Hürriyetçiler’le Türkçüler’in de ağırlık koymalarıyla ibre Latin harflerine doğru kaymaya başlamıştır. II. Meşrutiyet’le Cumhuriyet arasında geçen on beş yıllık sürede Latin harfleri adına, birincisi Maarif Nezâreti’nin kendi bünyesinde kurduğu komisyon tarafından, ikincisi İzmir’de toplanan I. Millî İktisat Şûrası’nda (17 Şubat 1923), üçüncüsü de Zonguldak milletvekili Tunalı Hilmi’nin meclise verdiği önerge ile (Hâkimiyeti Milliye, Ankara 27 Ağustos 1923) üç resmî teklif yapıldı. Bu tekliflerin ilki ilgi uyandırmamış, ikincisi kongre başkanı Kâzım Karabekir tarafından uygun görülmediği için gündeme alınmamış, üçüncüsü de müzakereye değer bulunmamıştır.

1851’den 1928’e kadar geçen yetmiş yedi yıl boyunca sert tartışmalara yol açan, basının gündeminden düşmeyen, ilim çevrelerini meşgul eden, kabulü için fetvalar istenen, hakkında dernekler kurulan ve dergiler çıkarılan bu konu üzerine birbirinden farklı çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve teklifler yapılmıştır. Bu görüş ve teklifleri üç maddede toplamak mümkündür: 1. Kullanılmakta olan harflere devam etmek; 2. Latin harflerini almak; 3.

Ortaya yeni ve modern bir alfabe koymak.

Arap asıllı Osmanlı alfabesine devam edilmesini isteyenler konuyu din, millet, siyaset ve kültür açısından değerlendirmişler ve alfabe değiştirmenin kolay bir iş olmadığı, bir kültür değiştirme mânasına geleceği, bunun da pek vahim sonuçlar doğuracağı görüşünde birleşmişlerdi. Mevcut alfabenin devamından yana olanlar da aynen kalmasını ve ıslah edilerek kullanılmasını isteyenler şeklinde ikiye ayrılmıştı. Bunlardan ikinci grubu oluşturanların sayısı diğerlerinden daha fazlaydı. Tartışmalardan çıkan sonuç şu noktalarda ıslahat yapılması şeklinde toparlanabilir: a) Elif, kâf ve vavın üzerine birtakım işaretler koyarak bu harflerle yazılan kelimelerdeki karışıklığın önüne geçmek. Bunu Ahmed Cevdet Paşa, Nâmık Kemal, Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, Şemseddin Sâmi, Ahmed Vefik Paşa, Ali Seydi ve İsmâil Şükrü istiyordu. b) Alfabeye ünlü ilâve etmek ve böylece kelimelerin Türk fonetiğine göre yazılmasını mümkün kılmak. Yanyalı Ali Rızâ, Ali Sedad, Hüseyin Kâzım Kadri, Veled Çelebi, Avram Galanti ve Serveti Fünûn dergisi bu görüşü savunuyordu. c) Türkçe'de karşılığı olmayan Arap harflerinin alfabeden atılması. Daha çok matbaacıların ileri sürdüğü bu görüşü Yanyalı Ali Rızâ, İsmâil Şükrü ve Celâl Esat (Arseven) benimsemişti. d) Harflerin çoğaltılması. Ahmed Midhat Efendi sağlıklı bir yazışma için kırk bir harfe ihtiyaç duyulduğunu belirtmiş, Ferâizcizâde Habîb de yeni harflerin gerekliliğini savunmuştu. e) Harflerin bitiştirilmeden ayrı ayrı yazılması. 1910-1918 yıllarında hâkim olan bu görüş imlâyı düzelteceği, okuyup yazmayı kolaylaştıracağı, matbaacılığı geliştireceği iddiasındaydı. Enver Paşa, Münif Paşa, Milâslı İsmâil Hakkı Bey, Ismayıl Hakkı (Baltacıoğlu), Celâl Sahir ve Ali Nusret'in savundukları bu tez yurt dışında da Mirza Feth Ali Ahundzâde, Melkon Han, Haritanof, İmad Nogaybek, Abdurrahman Burnaşoğlu, Abdullah Alpar, Hâdi Maksûdî, Mehmed İdris, Âlimcan Şeref ile M. Şâkir ve M. Zâkir kardeşler tarafından benimsenmiş ve bu harflerle kitaplar bastırılmıştı. f) Kullanılmakta olan harflerin Latin harfleri gibi soldan sağa doğru yazılması. Bunu sadece Hoca Tahsin Efendi savunmuştur.

Elifbânın bırakılıp Avrupalılar'ın kullandığı Latin harflerinin alınmasını isteyenler, Arap harflerinin aslında İbrânîce için icat edildiğini ve daha sonra birtakım düzenlemelerle Arap fonetiğine uygun hâle getirildiğini öne

sürüyorlardı. Yine bu görüş sahipleri, Arap harflerinin çağdaş dillerin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğunu ve okumayı, yazmayı

güçleştirdiği için geri kalmamıza yol açtığını, harflerin dinle, milliyetle ilgisi bulunmadığını, ıslahat teşebbüslerinin ise hiçbir olumlu sonuç vermediğini ve Cumhuriyet'le yeni bir çağın başladığını, bunun gereği olarak da Latin harflerinin kabul edilmesinin lüzumunu belirtiyorlardı. Devrin tanınmış ilim, edebiyat ve siyaset adamlarından Hayreddin Bey, Hüseyin Cahit, Falih Rıfkı (Atay), İbrahim Necmi (Dilmen), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Yunus Nadi, Celâl Nuri (İleri) , Kılıçzâde Hakkı, Tahsin Ömer, İsmet İnönü, Şükrü Saraçoğlu, Cenab Şahabeddin, Mustafa Necati, Mustafa Şekip (Tunç), Abdullah Cevdet, İbrahim Temo, Necip Âsım, Mahmut Esat (Bozkurt), Ahmet Cevat (Emre), Raufpaşazâde Fuat, Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Hasan Fehmi (Tümerkan), Reşit Galip, Neşet Ömer (İrdelp), Mehmet Ali Ayni bu iddialarda bulunmuşlardı.

Anlaşıldığı üzere seksen yıla yakın bir süre imlâ ve harf tartışmalarıyla alfabe konusunda bir alt yapı oluşturulmuş, Batılılaşma temposunun hızlanmasıyla Latin harflerini almak isteyenler çoğalmıştı, özellikle Cumhuriyet'ten sonra Latin rakamlarının kabulü (Kanun nr. 1288; kabul tarihi 20 Mayıs 1928), ardından alfabe komisyonunun kurulması (23 Mayıs 1928), bu komisyonun bir rapor hazırlaması ve benimsenecek harfleri tanıtma gezilerine çıkılmasıyla bu yoldaki baskıcı çalışmaların sonuna varılmıştı. Nihayet 31 Ekim 1928 tarihinde başından beri harflerin değiştirilmesine ve bu yolla daha kolay bir kültür değişikliği gerçekleştirileceğine inanan hükümetin alelacele hazırlayıp sunduğu kanun teklifiyle Arap harflerine dayalı Osmanlı alfabesi bırakıldı ve Latin asıllı yeni Türk harfleri kabul edildi (kanun nr. 1353; kabul tarihi 1 Kasım 1928; Resmî Gazete'de yayın tarihi 3 Kasım 1928).

Alfabe ve Sosyoloji. Harfler bir dildeki sesleri yaklaşık olarak karşılayan işaretlerdir. Sesle şekil arasında çoğunlukla ilgi yoktur; bu sebeple harfler duyularak ve görülerek öğrenilir. Milletler, dillerini yazıya dökmek ve kaydetmek için ya kendileri bir alfabe icat etmişler veya komşu dillerden birinin alfabesini alarak kendi dillerine uygulamışlardır. Bunların ilkine "millî alfabe", ikincisine de "adapte alfabe" denir. Aslında, karakterleri farklı da olsa resim-yazıdan doğdukları kabul edilen bütün alfabelerin

birbirlerinden etkilendikleri, birinin diğerinin harflerini alıp yeniden şekillendirerek kullandığı göz önünde tutulursa orijinal alfabe olamayacağı anlaşılır.

Bir dildeki sesleri tam olarak karşılayan alfabeye “zengin alfabe” denir. Dillerin ses zenginliği alfabelerindeki harf zenginliğiyle ölçülür. Ancak çok harfli alfabelerin kullanılması birtakım güçlükler de doğurduğu için benzer seslerin tek harfle gösterilmesi, harf veya şekil kalabalıklığından kaçınılması daha pratik bulunmuştur. Dilciler, bir dildeki ses farklılıklarını göstermek için harflere birtakım işaretler koyarak sesçe zengin bir alfabe meydana getirmişlerdir. Bir dildeki sesleri bütün incelikleriyle yazıya geçirmek için kullanılan alfabeye “fonetik alfabe”, bir parçayı başka bir alfabeye, özellikle Latin alfabesine çevirmek için kullanılan özel işaretli alfabeye “transkripsiyon alfabesi” (çevriyazı) bir dilin ağız özelliklerini gösteren yazılı bir parçayı Latin asıllı bir alfabeye çevirmek için kullanılan alfabeye de “transliterasyon alfabesi” denir.

Sosyoloji, alfabeyle milletlerin dinî ve içtimaî hayatı arasında birtakım ilişkiler kurmuştur. Din bir alfabenin seçiminde önemli bir faktördür ve meselâ Arap yazısı İslâmiyet’i seçen milletler tarafından bu etkiyle kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Yine aynı etkiyle Süryânîler mezheplere ayrılınca Nastûrî, Ya‘kūbî ve Melkit alfabeleri türemiş, Katolik Lehler, Çekler, Slovaklar, Vendler, Slovenler ve Hırvatlar Latin; Ortodoks Ruslar, Sırplar, Bulgarlar Kiril alfabesini almışlardır. Kıptî, Got ve Slav alfabeleri de din etkisiyle Bizans ve Yunan alfabelerinden türetilmiştir. Arnavutlar’ın Katolik olanları Latin, Ortodoks olanları Yunan, müslüman olanları da Arap asıllı alfabeyle yazmaktadırlar. Alfabe seçiminde ikinci faktör kültür olmuştur. Milletler hangi kültürün etkisinde iseler ya isteyerek o kültürün yazısını almışlar yahut da buna mecbur bırakılmışlardır. Türkler’in 1928’den sonra Latin asıllı yeni Türk harflerini, Romenler’in Kiril’i terkedip Latin ve Hindistan’daki müslüman Gucerâtlar’ın da Hint asıllı Devanagari alfabelerini almaları kendi arzuları iledir. Uzakdoğu ve Afrika’ya Latin, Orta Asya’ya Kiril alfabelerinin girmesi ise sömürgeci-istilâcı güçlerin kültür etkisi ve zorlamasıyla olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 476-477; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, IV, 240 vd.; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 28-30; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel). s. 6-7; İbn Fâris, es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa (nşr. Mustafa es-Süveymî), Beyrut 1963, s. 7 vd.; Bîrûnî, Kitâbü's-Saydele fi't-Tıb Mukaddimesi (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1937 s. 34; Kalkaşendî, Subhu'l-a'şâ, III, tür.yer.; Keşfü'z-zunûn, I, 712-713; Süheyle Yâsin el-Cübûrî, Aslü'l-hatti'l-ʿArabî ve tetavvüruh, Bağdad 1977, s. 22-77; Ahmet Cevat (Emre) , Alfabenin Menşei, İstanbul 1933; Cl. Huart, Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı (trc. Cemal Sezgin), İstanbul 1944; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri (Ankara 1949), Ankara 1972, s. 149-177, 354-370, 392-405; Faruk Kadri Timurtaş, Osmanlıca Grameri, İstanbul 1964, s. 2-39; A. Dilâçar, Türk Diline Genel Bir Bakış, Ankara 1964, s. 172; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 186 vd.; III, 436 vd.; Alphabete und Schriftzeichen des Morgen und des Abendlandes (ed. O. Harrassowitz), Berlin 1969, tür.yer.; Nâsırüddin el-Esed, Mesâdirü'ş-şi'ri'l-Câhilî Kahire 1978, s. 23-103; Şevki Dayf, Târîhu'l-edeb, I, 104-137; R. Tahhan, "el-Luğatü'l-'Arabiyye ve'l-bünyâniyye", el-Meşrık, Beyrut 1970, LXI/6, s. 1-12; Z. H. Zülfikar - Zeynep Uzun, Mütâla'ayı Zebân-ı Urdu, s. 17-28; D. Diringer, The Alphabet, New York 1948, s. 140-176; Ahmet B. Ercilasun, Bugünkü Türk Alfabeleri, Ankara 1977, I; Rekin Ertem, Elifbeden Alfabeye, İstanbul 1991; Yazır, Kalem Güzeli, I-III, tür.yer.; J. R. Strager, Dictionary of Middle Ages, New York 1989, I, 376-378; J. Naveh, Early History of the Alphabet, Jerusalem 1987, tür.yer.; Harf Devrimi'nin 50. Yılı Sempozyumu, Ankara 1981; Bilâl N. Şimşir, Türk Yazı Devrimi, Ankara 1992; Ali Suavi, "Lisân u Hatt-ı Türkî", Ulûm Gazetesi, sy. 2, İstanbul 1286/1870, s. 69-78; sy. 3, s. 115-134; sy, 4, s. 214-228; Frederick Bodmer, "Alfabenin Tarihi" (trc Vural Ülkü), DTCFD, XXV/3-4 (1970), s. 245-276; Abdussabûr Şahin, "Hz. Muhammed Devrinde Arap Yazısında Hareke ve Nokta" (trc. Tayyar Altıkulaç), Diyanet Dergisi, IX/102-103, Ankara 1970, s. 403-406; Cahit Baltacı, "İslâm Medeniyetinde Yazının Gelişmesi", a.e., XIX/4 (1983), s. 36-42; Talat Tekin, "Tarih Boyunca Türkçenin Yazısı", Ulusal Kültür, I/2, Ankara 1978, s. 18-42; Gürkan Tümer, "İnsanlar ve Harfler", Çağdaş Eleştiri, II/7, İstanbul 1983, s. 30-37; Ali Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu, Gelişmesi ve İslâm Yazısı Hâline Gelmesi", İslâmî Araştırmalar, II/6. Ankara 1988, s. 61-67; Muhammed Hamidullah,

“Allah’ın Elçisi (SAV) ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı”, a.e., II/7 (1988), s. 95-102; Midhat Sertoğlu, “Eski Yazının Menşei ve Tekâmülü”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, III/25, İstanbul 1989, s. 11-17; el-Muktetaf, Beyrut 1888, XII, 279-287; “Alfabe”, TA, II, 52-65; B. Moritz, “Arabistan (Yazı)”, İA, I, 498-512; “Alphabet”, Encyclopedia Internationale, I, New York 1970, s. 318-321; The Book of Popular Science (1970), I, 111-118; “Alphabet”, EAm., New York 1970, I, 618-626; H. Fleisch, “Huruf al-Hidjâ”, EI² (İng.), III, 596-600; EBr., I, 618-627; “Alfabe”, ABr., I, 368-369; Nihad M. Çetin, “Arap (Yazı)”, DİA, III, 276-282; Mustafa Uzun, “Ebced”, a.e., X, 68.

Rekin Ertem

Türkçe’nin Yazıldığı Alfabeler.

Tarih boyunca Türkçe’ye uygulanan yazı sistemleri

Göktürk (Orhun), Soğd, Uygur, Mani, Brahmî, Nestûrî - Süryânî, Çin, Peçenek, Tibet, Passepa, Arap, Ermeni, İbrânî, Grek, Latin ve Kiril’dir (Slav).

1. Göktürk Alfabesi. Türkçe’nin yazıldığı ilk alfabe, bugünkü bilgilere göre Batı’da “runik eski Türk yazısı” adıyla tanınan Göktürk alfabesidir. Bu yazıya Batı’da “runik” denmesinin sebebi, harflerinin eski İskandinav yazıtlarında kullanılmış olan ve genellikle “runik alfabe” diye adlandırılan yazının harflerine benzemesidir. Runik sözü Eski İskandinav (Old Norse) dilinde run isminden türemiş bir sıfattır ve “esrarengiz” demektir. Göktürk alfabesinin, Danimarkalı dilci Thomsen’in çözdüğü ilk iki Orhun yazıtında (Kültigin, yazılış tarihi 732; Bilge Kağan, yazılış tarihi 735) kullanılan biçimi otuz sekiz harften oluşur; bunların dördü ünlü, diğerleri ünsüz, ikili ünsüz ve hece işaretleridir. Dört ünlü işaretinin her biri iki ayrı ünlüyü gösterir; yani için birer harf vardır. Türkçe’deki ünlü uyumu ve on ünsüzün biri kalın (art), diğeri ince (ön) olmak üzere iki harfinin bulunması, ünlülerinin yazıda kolayca ayırt edilmesini sağlarsa da bu yazıda o ile u’yu ve ö ile ü’yü ayırt etme imkânı yoktur. İçinde yuvarlak bir ünlü bulunan sözleri doğru okuyabilmek için o sözleri Osmanlıca’da olduğu gibi önceden bilmek ve kestirmek gerekir. Ünsüz işaretlerinin yirmisi, on ünsüzün (b, d, g, k, l, n, r, s, t, y) biri kalın, diğeri de ince ünlülü kelimelerin yazımında

kullanılan ikili işaretleridir. Diğer bir ifadeyle bu on ünsüzün her biri için iki ayrı işaret vardır. Meselâ iki b işaretinden biri baş gibi kalın ünlülü, öbürü de beş gibi ince ünlülü bir sözdeki b ünsüzünü göstermek için kullanılır. Aynı şekilde kal-fiil kökündeki k ve l ünsüzleri kalın k ve l harfleri ile, kel-fiil kökündeki k ve l ünsüzleri ise ince k ve l harfleri ile yazılır. Alfabenin ç, m, ng (geniz n'si), ny (ön damak n'si), p, ş ve z ünsüzlerini gösteren harfleri kalınlık - incelik bakımından yansızdır; yani bu ünsüzlerin her biri için yalnızca bir işaret vardır. It, nç ve nt ikili ünsüzlerinden birincisi Orhun yazıtlarında yalnızca kalın ünlülü sözlerdeki It ünsüz ikilisini göstermek için kullanılır; diğer iki harf ünlü bakımından yansızdır. Kültigin ve Bilge Kağan yazıtlarında ok/uk, ök/ük, ık ve iç olmak üzere dört tane de hece işareti vardır. Bunlar kelime başında sırasıyla ko/ku, kö/kü, ki ve çi hecelerini yazmak için de kullanılabilir. Ancak kelime başına geldiklerinde kendilerinden sonra ünlü işareti varsa sadece ünsüz görevi yaparlar. Tonyukuk yazıtında bunlardan başka biri aş, diğeri de baş değerinde olan iki hece işareti daha bulunmaktadır.

Yenisey yazıtlarında, Orhun yazıtlarında kullanılmış olan bu kırk işaretten başka şu harfler bulunmaktadır: açık e, kapalı e, kalın ng, kalın s (Orhun yazıtlarındaki kalın s'den ayrı), ş (Orhun yazıtlarındaki ş'den ayrı) ve ayrıca dem ve kış hece işaretleri. Doğu Türkistan'da Turfan kazılarında ele geçmiş olan Göktürk harfli yazma eser Irk Bitig'de biri ot, öbürü de up değerini taşıyan iki hece işareti daha vardır. Başka yazma parçalarında görülen ince ş işareti de hesaba katılırsa Göktürk alfabesindeki harflerin toplam sayısı elliyi bulmaktadır.

2. Uygur Alfabesi. Türkler'in Göktürk alfabesinden sonra ve Arap alfabesinden önce kullanmış oldukları yazı sistemleri içinde en önemlisi Uygur alfabesidir. Buna, uzun bir süre içinde (VIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar) yaygın bir biçimde (Doğu Türkistan'dan İstanbul'daki Osmanlı sarayına kadar) benimsendiği için Türk alfabesi adını vermek hiç de yanlış olmaz; nitekim Kâşgarlı Mahmud da Uygur alfabesinden Türk yazısı diye söz etmektedir. Uygur alfabesi Ârâmî kökenli Soğd alfabesinden çıkmıştır. Doğrudan Soğd alfabesiyle yazılmış Uygurca metinler de bulunmakla birlikte bunlar küçük ve çok yıpranmış yazma parçacıklarından ibarettir. Öyle ki üzerlerine bir araştırma yapan Annemarie von Gabain, aralarında bütün halinde tek bir satıra dahi rastlanmadığını söylemekte ve

Türkçe'ye örnek olarak ancak birkaç kelime verebilmektedir. Soğdca'yı ve Soğd yazısını öğrenen Uygurlar bu yazının işlek türünden kendileri için yeni bir alfabe geliştirmişlerdir. Genellikle Uygur yazısı olarak bilinen ve onlara mal edilen bu yazının önceleri diğer Türkler'ce de kullanılmış olması mümkündür; IX. yüzyıl ortalarında Koço Uygur Kağanlığı'nda çoğunluğu Uygurlar'ın oluşturması dolayısıyla bu adı almıştır. Ünlülerin gösterilmesi bakımından Soğd ve Uygur yazıları arasında fark vardır. Soğd yazısında kelime içi ünlüleri de çok defa kelime başı ünlüleri gibi "alef"li (elif) yazıldığı halde Uygur yazısında bir tür tasarrufa gidilmiş ve dört yuvarlak ünlü yalnızca bir vav ile, ı ve i ünlüleri de yalnızca yod (ye) ile gösterilmiştir. Uygur yazısında sadece et'öz (vücut) gibi birleşik kelimelerin yuvarlak ünlüleri kelime başı ünlüsü gibi alef, vav ve yod ile yazılır.

Uygur alfabesi Türkçe'nin yazımı için hiç de elverişli olmadığı halde Türkler'ce VIII. yüzyıl ortalarından XVIII. yüzyıl başlarına kadar, yani yaklaşık 1000 yıl gibi çok uzun bir süre yer yer kullanılmıştır. XX. yüzyıl başlarında Turfan'da yapılan kazılarda Uygurca yazma ve bazı basma (tahta kalıp yöntemiyle) eserler ele geçirilmiş ve bunlar adamları tarafından büyük bir titizlikle yayımlanmıştır. Uygur alfabesiyle yazılmış eserlerin büyük çoğunluğunu Budizm, Maniheizm

ve Hıristiyanlığa dair dinî metinler teşkil eder. Bu yazmaların en eskileri Maniheizm'le ilgili olup VIII. yüzyıl ortalarından kalmadır. Budizm çevresinde ortaya çıkarılan eserler daha çok Çince, Sanskritçe, Toharca ve Soğdca'dan yapılmış tercümelerdir. Bunlar arasında en önemlileri, IX. yüzyılda Toharca'dan çevrilmiş olan Maitrisimit ile Beşbalıklı Şingku Seli Tutung'un 925-9S0 yıllan arasında Çince'den çevirdiği Altun Yaruk (Sanskritçe aslı Suvarnaprabhâsa sûtra) ve Hüen - tsang Hayatı'nın yine aynı Türk bilgini tarafından Çince'den yapılan tercümesidir.

Uygur alfabesi Türkler'in İslâm'a girmesinden sonra da bir müddet kullanılmıştır. Kutadgu Bilig'in üç nüshasından biri olan Viyana nüshası Uygur harfleriyledir ve 1439'da Herat'ta istinsah edilmiştir. Atebetü'l-hakāyık'ın en iyi yazması, Ürgençli Sultan Bahtoğlu Zeynelâbidîn tarafından 1444'te Semerkant'ta Uygur yazısıyla kopya edilmiştir. Bu yazı XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı sarayında da kullanılmıştır. Fâtih Sultan Mehmed'in Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'la yaptığı savaşın

zaferle sonuçlanmasından sonra 5 Rebîülâhir 878 (30 Ağustos 1473) tarihinde Karahisar'da kaleme aldırdığı yarlık Uygur alfabesiyledir ve sarayda görevli bahşılardan (Uygurca yazan kâtip) Şeyhzâde Abdürrezzak Bahşı tarafından yazılmıştır. Uygur yazısı XIII. yüzyılın başlarında Türkler'den Moğollar'a da geçmiş ve uzun süre kullanılmıştır.

3. Mani Alfabesi. Türkler'in Göktürk alfabesinden sonra kabul ettikleri alfabelerin biri, belki de birincisi Mani (Manihey) alfabesidir ve bu alfabe Uygur hükümdarı Bögü Kağan zamanında (759-780) Maniheizm'e giren Türkler tarafından IX. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Mani alfabesi, Ârâmî alfabesinin bitişik olmayan türü ile Süryânî alfabesinin bitişik türü arasındaki geçiş aşamalarından birini teşkil eden Estrangelo yazısından çıkmıştır ve Türkçe'nin yazımına Orhun alfabesinden daha az, Uygur alfabesinden daha çok uygundur. Bu alfabede Türkçe'nin ünlüleri. Uygur alfabesinde olduğu gibi kelime başındaki o ve u için alef ile vav, ö ve ü için de alef, vav ve yod kullanılarak yazılır; kelimenin ilk hecesindeki ö ve ü ünlüleri de vav ve yod ile yazılarak o ve u'dan ayırt edilir. Baştaki ı ve i ünlüleri alef ve yod yerine e (ayn) ve yod ile gösterilirken ortadaki ı ve i sesleri ise tabii olarak yalnız yod ile yazılır. Mani yazısının bir özelliği, sondaki ı ve i ünlülerinin çok defa iki ye ile yazılmasıdır: iki yerine iki gibi. Bu fazla i'ler transkripsiyon sırasında kısa bir çizgi ile asıl kelimelerden ayrılarak gösterilir; meselâ iki-i. Mani alfabesi ünsüzlerin yazımı bakımından Soğd ve Uygur alfabelerinden üstündür. Bu yazıda b ile p, k ile g, q (k) ile g (ğ), s ile ş birbirinden ayırt edilir; başka bir deyişle bütün bu ünsüzler için ayrı harfler ya da işaretler vardır. Noktalaması Uygur alfabesiyle aynıdır; Soğd ve Uygur yazıları gibi sağdan sola yazılır.

Maniheist Uygurlar'dan kalma yazma parçaları Doğu Türkistan'da, Turfan ve Tun-huang'da bulunmuştur. Pek küçük boyda olan bu yazma parçaları yüzyıllarca toprak altında kaldıklarından tahribata uğramış ve daha da küçülmüştür. Bunların en önemlisi, Mani ve Uygur yazılarıyla kaleme alınmış birçok "günah çıkartma" metnini bir araya toplayan Huastuanift'tir. A. von Le Coq tarafından yayımlanan eser Türkçe'ye de çevrilmiştir (Huastuanift [trc. S. Himran], Ankara 1941). Mani metinleri Argu lehçesiyledir.

4. Brahmî Yazısı. Uygur Türkçesi'ne uygulanan yazılardan biri de Hint

kökenli Brahmî'dir. Hindistan'da Sanskritçe'nin yazımı için kullanılan Brahmî Budizm ile birlikte Orta Asya'ya gelmiş ve her şeyden önce Sanskritçe dinî metinlerin yazımı için kullanılmıştır. Bu yazıyı Orta Asya'da ilk kabul edenlerin Budist Toharlar ya da Sakalar olduğu sanılmaktadır. Bunlar Hintliler'den aldıkları yazıya bazı yeni işaretler ekleyerek onu geliştirmişler, Budist Uygurlar da bu geliştirilmiş biçimi benimseyip yine bazı değişiklikler yapmışlardır.

Soldan sağa yazılan Brahmî bir hece yazısıdır. Bu yazıda her işaret ya belirli bir ünlüyü ya da belirli bir ünsüzle onu takip eden bir a ünlüsünü, yani pa, pha, ba, bha vb. biçiminde açık bir heceyi gösterir. Bir işaretin a'dan başka bir ünlüyü göstermesi isteniyorsa o takdirde işarete küçük bir ek yapılır. Bir önceki işaretin üzerine konulan ince yatık bir çizgi ve asıl işaretin üzerine konulan bir nokta o işaretin sakin okunacağını gösterir. İşaretin üzerindeki içi boş bir nokta da hecenin genizden telaffuz edildiği anlamındadır. Brahmî yazısındaki ünlü işaretleri (a, â, e, i, o, u, û) Türkçe'nin ünlülerini yazmaya elverişli olmadığından açık e (e), normal e, ö ve ü ünlülerini yazmak için türlü işaret öbeklerinden faydalanılmıştır. Meselâ bu öbeklerden aya Türkçe'deki açık e (è), eya normal e, oya ö ve uyu ise ü ünlülerini gösterir.

Brahmî yazısı, öğrenilmesi ve öğretilmesi güç bir yazı olduğu için eski Türkler arasında pek yayılmamış, Turfan ve çevresi gibi dar bir coğrafî bölgede ve kısa bir süre içerisinde (X ve XI. yüzyıllar [?]) kullanılmıştır. Turfan'da bulunup Berlin'e götürülen Brahmî yazılı eski Türkçe metinlerin sayısı 100 dolayındadır. Bunların hiçbiri tam olmayıp hemen hepsi tıp, takvim gibi konularla ilgili yazma parçalarından ibarettir.

5. Nestûrî - Süryânî Alfabesi. Ârâmî yazısının işlek türünden çıkan Süryânî yazısı sağdan sola doğru yazılır ve yirmi iki ünsüz işaretinden oluşur; harflerin sırası İbrânî alfabesindeki gibidir. Süryânî harflerinin de çoğunun kelimenin başında, içinde ve sonunda bulunmalarına, bitişik veya ayrı yazılmalarına göre az çok değişik biçimleri vardır. Alef, vav ve yod harfleri öbür Sâmî alfabelerinde olduğu gibi ünlüleri göstermek için kullanılır. İlk örnekleri milâttan sonra I. yüzyıla kadar uzanan Süryânî yazısının ünlü düzeni, VIII. yüzyılda harflerin altına ve üstüne konulan harekelerle daha da geliştirilmiştir.

Süryânî kilisesinin ikiye ayrılması ile Süryânî dili ve yazısı da batıda Ya‘kûbî, doğuda Nestûrî olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Nestûrî Hıristiyanlık Orta Asya'da Baykal gölüne kadar uzanan bölgelerde de yayılmış. Batı Türkistan'ın Semiryeçiye (Yedisu) bölgesinde yaşayan bir kısım Türkler'le İç Moğolistan'da yaşayan Öngüt Türkleri hemen bütünüyle Hıristiyanlığa girmişlerdi. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Rus arkeologları, bugün Kırgız Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Isık Göl'ün batısında ve Çin sınırına yakın Mezar köyü yakınındaki eski mezarlıklarda Nestûrî-Süryânî yazısı ile yazılmış birçok hıristiyan mezar taşı bulmuşlardır. XIII ve XIV. yüzyıllardan kalma bu taşların çoğu Süryânîce, bir kısmı ise Nestûrî-Süryânî yazısı ile yazılmış Türkçe'dir. Süryânîce yazıtlarda da gerek kişi adı gerekse on iki hayvanlı Türk takvimine ait yıl adları olarak birçok Türkçe kelime bulunmaktadır. İç Moğolistan'ın tarımla uğraşılan bölgelerinde de bu yazıyı ihtiva eden hıristiyan mezar taşlarına rastlanmıştır.

6. Çin Yazısı. Türkler tarafından Türkçe metinlerin yazımında değilse bile yabancılar tarafından Türkçe kelimelerin

az çok sağlıklı bir biçimde tesbitinde kullanılan ilk yazılardan biri, belki de birincisi Çin yazısıdır. Çünkü eski Türkler'in ilişkide bulundukları yerleşik hayat süren ilk uygar kavim Çinliler'di. Çinli tarihçiler vekāyi‘nâmelerinde eski Türkler'le ilgili olarak çok önemli bilgiler vermiş, bu arada özel ad (boy, kişi ve yer adları) ve unvan gibi birçok Türkçe kelimeyi de Çin yazısının elverdiği ölçüde kaydetmişlerdir.

Eski Çin kaynaklarındaki Hun (Hsiungnu) diline ve Eski Türkçe'ye ait malzeme Hunlar'a (m.ö. III - m.s. IV. yüzyıl), Göktürkler'e (T'u-küe, VI-VIII. yüzyıl) ve Moğolistan Uygurları'na (VIII - IX. yüzyıl) ait olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bunların arasında sayı bakımından en fazla olanlar Göktürkçe kelimelerdir. Göktürkler hakkında ilk bilgiler ve dolayısıyla en eski Türkçe kelimeler Çin - şu adlı Kuzey Çu sülâlesi (556-581) tarihinde bulunur. Bu kitapta kaydedilmiş olan en eski Türkçe kelimelerden bazıları "T'u-küe" (Türk), "K'u-ku" (Kırgız) gibi kavim ve "T'u - men" (Orhun yazıtlarında "Bumin"), "K'o-lo" ("Kara" [?]) gibi kağan adları ile "k'o - ho - tun" (katun/hatun), "yehu" (yabgu), "ta-kuan" (tarkan) gibi unvanlar ve

“ko - li” ikan, yaşlı), “so - ko” (sakal, saç), “fu - lin” (böri, kurt), “ho - lan” (kulan, at) gibi cins adlarıdır.

7. Peçenek Alfabesi. Macaristan’ın Nagy-Szent-Miklus adlı yerinden çıkan ve eskiden “Attila definesi” denilen IX-X. yüzyıllara ait kapkacak üstündeki yazıtlarda görülmüştür. Orhun-Yenisey alfabesinin bir türü olup sağdan sola doğru yazılır; Szäkely Macarları’na da geçmiştir.

8. Tibet Yazısı. Bazı Türk kavimleri tarafından VII - X. yüzyıllar arasında kullanılmıştır. Aslı Brahmî’ye dayanan bu yazıda her işaret bir heceyi gösterir. Otuz beş hece ile 105 birleşik hecesi olan ve soldan sağa yazılan bu yazı sadece Budizm’e ait metinlerde kullanılmıştır.

9. Passepa Yazısı. XIII. yüzyılda Kubilay Han tarafından çağrılan Tibetli lama Passepa’nın icat ederek Moğolca’ya uyguladığı dört köşe bir yazı düzenidir. Tibet yazısını esas alan bu sistem, Moğollar’ın o zamana kadar kullandıkları Uygur asıllı alfabelerinin yerine geçmiştir. Hece yöntemine göre sayıları kırk dört olan işaretler Çin yazısında olduğu gibi yukarıdan aşağıya, fakat onun aksine soldan sağa dizilirdi. Yalnız 1272-1310 yılları arasında daha çok Moğol divanında kullanılan ve sonra bırakılan bu yazı ile kaleme alınmış az sayıda metin bulunmaktadır.

10. Arap Alfabesi. Tarih boyunca Türk diline uygulanan yazılar arasında en uzun sürelisi, aynı zamanda en yaygın olanıdır ve muhtemelen Türkler’in İslâm’a girmeye başladıkları IX. yüzyıldan itibaren, yani 1000 yılı aşkın bir süreden beri Türk dil ve lehçelerinin yazımı için kullanılan tek alfabeyi oluşturmuştur. Bugün de hâlâ alfabesini değiştirmiş çeşitli Türk halkları arasında resmen değilse de geçerliliğini korumaktadır. Irak ve İran’da yaşayan Âzerîler’le Türkmenler ise bu yazıyı kullanmaktadırlar.

Bilindiği kadarıyla Türkçe’yi Arap harfleriyle ilk defa yazanlar X. yüzyılın ortalarında İslâm dinine giren Karahanlılar’dır; ancak bu dönemden kalma, XI. yüzyılın son çeyreğinden önceye ait Arap harfli bir Türkçe metne rastlanmamıştır. Mevcut bilgilere göre bu alfabeyle yazılmış en eski Türkçe kelimeler ve metin parçaları (cümleler, manzum parçalar ve atasözleri), Kâşgarlı Mahmud’un 1072-1074 yılları arasında tamamladığı Dîvânü lugāti’t-Türk adlı Türkçe - Arapça sözlüğündekilerdir. Kâşgarlı Mahmud

sözlüğünde Arap imlâ düzenini uygulayarak kısa veya tabii uzunluktaki ünlüleri harekelerle, uzun ünlüleri ise uzatma harfleriyle (ا، و، ي) göstermiştir. Bu eserle hemen hemen aynı tarihte (1069) yazılan Kutadgu Bilig'in, müellifin kaleminden çıkmış olan ya da Karahanlı hakanına sunulan ilk nüshasının Arap harfleriyle mi yoksa Uygur harfleriyle mi yazıldığı bilinmemektedir. Reşit Rahmeti Arat eserin aslının Uygur harfli olduğu görüşündedir ve mevcut üç yazmanın en eskisi de (XV. yüzyıl) böyledir. Kutadgu Bilig'in Arap harfli yazmalarında uygulanan imlâ düzeni Kâşgarlı'nın benimsediğinden büsbütün ayrıdır ve bunlarda kelimelerin bütün ünlüleri Uygur metinlerinde olduğu gibi uzatma harfleriyle gösterilmiştir. Uygur imlâ düzeninin devam ettirildiğini ortaya koyan başka bir kanıt da -lar, -lık, -çı gibi eklerin genellikle ait oldukları kelimeye bitiştirilmeyip ayrı yazılmasıdır. Uygurca'dan aktarılan bu sistem Doğu Türkçesi'nin Karahanlılar'dan sonraki dönemlerinde de sürmüş, özellikle Çağatayca'da Türkçe kelimelerin bütün sesleri harflerle gösterilerek harekeler kaldırılmıştır.

Anadolu'da ilk defa yazı dili olmaya başlayan Oğuz lehçesinin Arap harfleriyle yazımında Doğu Türkçesi'nden ayrı bir yol tutulmuştur. Karışık bir dille kaleme alınmış olan Behcetü'l-hadâik fî mev'izati'l-halâik adlı eserin 703'te (1303) istinsah edilen Bursa nüshasında (Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Kurşunluoğlu, nr. 5) Türkçe kelimeler Arap imlâ düzenine göre (kısa ünlüler hareke, uzun ünlüler uzatma harfleriyle) yazılmıştır. Anadolu'da XII ve XIII. yüzyıllarda sürdürüldüğü anlaşılan bu uygulama, daha sonra ünlülerin özellikle e dışında kalanlarının uzatma harfleriyle yazıldığı Doğu Türkçesi'nin imlâ düzenine yakın bir şekle dönüşmüştür.

Doğu Türkçesi ve Anadolu Oğuzcası dışında Arap harfleriyle yazılmış başka bir Türk lehçesi de İdil Bulgar Türkçesi'dir. İdil havzasında VII. yüzyıl sonlarından XIV. yüzyıl ortalarına kadar hüküm sürmüş olan Bulgar Türkleri X. yüzyıl ortalarından başlayarak İslâm dinine girmiş ve diğer Türk dillerinden büsbütün ayrı olan dillerini Arap alfabesiyle yazmışlardır. Rusya'nın Çuvaş, Tatar ve Başkırt Özerk bölgelerindeki eski mezarlıklarda bulunan 100'e yakın mezar taşının bir kısmı XIII. yüzyıl sonlarına, büyük bir kısmı da XIV. yüzyılın ilk yansına aittir. Bu taşların çoğu Bulgar kûfîsi denilen değişik bir yazı türü ile ve Arap imlâ düzeninde yazılmıştır.

11. Ermeni Alfabesi. Türkçe'nin yazımında kullanılan alfabelerden biri de

Ukrayna - Polonya ve Osmanlı - Türkiye Cumhuriyeti Ermenileri'nin kullandığı Ermeni yazısıdır. Doğu Anadolu ve Güney Kafkasya'daki Bagratid Ermeni Devleti XI. yüzyılın ortalarında Selçuklu akınları ile yıkıldıktan sonra Ermeniler'in büyükçe bir kısmı Gürcistan'a, Kilikya'ya ve Kırım'a göç etmişlerdi; Kırım'da özellikle XIII ve XIV. yüzyıllarda birçok Ermeni bölgesi vardı. XIII. yüzyılda bütünüyle bir Türk ülkesi durumuna gelen Kırım'da göçmen Ermeniler Kıpçak Türkleri ile sıkı bir ilişki içinde idiler ve onlara bilhassa ticaret işlerinde aracı ve yardımcı oluyorlardı. Belki de bu sebeple göçmen Ermeniler dinlerini, yazılarını ve birçok Ermenice terimleri korumakla birlikte kendi dillerini bırakıp topluca Kıpçak Türkçesi'ni (Kumanca, Eski Tatarca) benimsediler. Kırım Ermenileri'nin bir kısmı Kral I. Leon'un çağrısına uyarak Batı Ukrayna'ya, Galiçya'ya gidip yerleşmişler ve daha sonraları "Polonya Ermenileri" adıyla anılmışlardır.

Ukrayna-Polonya Ermenileri, din adamları da dahil olmak üzere kendi dillerini bırakarak Türkçe konuşup yazmaya başlamışlardı. Kıpçak Türkçesi ile konuşup yazan bu Ermeniler'den kendi yazılarıyla kaleme aldıkları pek çok Türkçe yazma eser ve belge kalmıştır. Bugün Viyana ve Paris millî kütüphaneleri gibi çeşitli kütüphanelerde birçok yazma bulunmakta ve bunların çoğunun dinî - tarihî eserler, vaaz ve dualar, Ermeni cemaati mahkeme kararları, evlilik kayıtlan ve noter senetleri gibi belgeler olduğu görülmektedir. Ermeni harfleriyle yazılmış eserler arasında bir Kıpçak Türkçesi grameriyle bir Ermenice - Kıpçakça - Fransızca sözlük de bulunmaktadır. Osmanlı Devleti sınırları içinde Kafkasya ve İran'da yaşayan Ermeni şair ve edebiyatçıları da yine kendi yazılarıyla fakat Türkçe eserler vermişlerdir. Ayrıca Tanzimat döneminden başlayarak İstanbul'da Ermeni yazısı ile Türkçe birçok gazete ve dergi yayımlanmıştır.

12. İbrânî Alfabesi. Türk kavimleri içinde dillerini İbrânî harfleriyle yazanlar Mûsevî Karayimler'dir (Karaylar). Karayim ya da Karaim adı, Ârâmî-İbrânî kökenli "yazı bilenler" anlamındaki gârâ'im kelimesinden gelir. Litvanya, Polonya ve II. Dünya Savaşı'na kadar Kırım'da yaşayan Karayimler daha çok dinî eserlerini İbrânî yazısı ile yazıyorlardı. XIX.

yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarından itibaren Polonya Karayimleri Latin alfabesini, Rusya Karayimleri de Slav alfabesini kullanmaktadırlar.

13. Grek Alfabesi. Türkçe'nin Grek (Yunan) alfabesiyle yazılmış en eski örneği XVI. yüzyıla aittir. Söz konusu metin, Fâtih Sultan Mehmed'in buyruğu üzerine İstanbul Patriği Gennadios Scholarios'un hazırlamış olduğu hıristiyan itikadnâmesinden Türkçe'ye yapılan çevirinin daha sonra Grek harfleriyle yazılmış şeklidir. Grek alfabesinin asıl kullanımına ise XVIII ve XIX. yüzyıllarda Karaman Rumları (Karamanlis) arasında rastlanmaktadır. Anadolu Türkçesi'nin Karaman ağzıyla kaleme alınmış olan bu kitapların en eskisi, ilk baskısı 1718'de İstanbul'da gerçekleştirilen Gülzâr-ı İmân-ı Mesîhî adlı din kitabıdır (Amsterdam 1743; İstanbul 1803, 1883). XVIII. yüzyıl başlarından XIX. yüzyıl sonlarına kadar İstanbul ve çeşitli Avrupa şehirlerinde Grek harfleriyle basılmış Karaman ağzı kitapların toplam sayısı 500'ü geçer. Bunlardan başka İstanbul'da yayımlanan Gazeta-yı Anatoli gibi Grek harfli Türkçe gazeteler de bulunuyordu.

14. Latin Alfabesi. Türkiye Türkçesi'nin yazımında kullanılan en son alfabe Latin alfabesidir. Ancak mevcut bilgilere göre Latin harfleri, Türkçe'nin yazımı için harf devriminden çok önce ilk defa XIV. yüzyılın başlarında kullanılmıştır. Aşağı İdil bölgesinde Kumanlar (Kıpçak Türkleri) arasında Hıristiyanlığı yaymaya çalışan Fransisken misyonerleri vaazlarında faydalanmak üzere Kumanca Öğrenmişler ve birçok dinî metni, dua ve ilâhileri bu dile çevirmişlerdi. 1303'te Latin harfleriyle hazırlanmış olan Codex Cumanicus adlı kitapta Türkçe metinlerden başka Latince, Farsça ve Türkçe gramer bilgileri, isim ve fiil çekimi örnekleriyle bir sözlük kısmı ve Türkçe metinler arasında da çözümleriyle birlikte kırk altı adet Kuman bilmecesi yer almaktadır. Floransa'nın İstanbul balyosluğunda sekreter olarak çalışan Filippo Argenti'nin 1533te Galata'daki yabancı tüccarlara Türkçe öğretmek amacıyla hazırladığı Regola del partere turco adlı küçük konuşma kitabında Türkçe metinler yine Latin harfleriyle yazılmıştır. Aynı yüzyıl içinde Avrupa'da basılan ilk Latin harfli Türkçe metin ise İstanbul Patriği Scholarios'un hazırladığı hıristiyan itikadnâmesinin Grek harfleriyle yazılmış Türkçe tercümesinden Latin harflerine yapılan çeviri yazıdır ve 1584'te yayımlanan Martin Crusius'un Turco-graeciae libri octo adlı kitabında yer almıştır. Bu tarihten sonra Avrupa'da basılan Türkçe gramer

ve konuşma kitaplarının hemen tamamında Türkçe metinler Latince, İtalyanca, Fransızca, Almanca, İngilizce ve Macarca gibi dillerin imlâ düzenlerine göre Latin harfleriyle dizilmiştir.

Latin alfabesi Sovyetler Birliği'nde konuşulan Türk dillerinin yazımında da kısa bir müddet kullanılmış ve bunların ilkini Sahaca oluşturmuştur. 1819'dan itibaren Kiril alfabesiyle yazılan bu Türk dili için 1917'de otuz üç harften meydana gelen Latin kökenli yeni bir alfabe düzenlenmiş ve 1939'a kadar bu alfabe kullanılmıştır. Latin alfabesiyle yazılan ikinci Türk yazı dili Âzerîce'dir. XIX. yüzyılın ortalarında ünlü tiyatro yazarı Mirza Feth Ali Ahundof (Ahundzâde) Arap alfabesinin bırakılarak Latin-Slav kökenli yeni bir alfabenin alınmasını teklif etmiştir. Fakat siyasî ve sosyal şartlar o dönemde böyle bir teşebbüsün tartışılmasına dahi izin vermediğinden Latin kökenli bir alfabenin kabulü ancak 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra mümkün olmuş ve uygulamaya da 1925'te ve yalnız öğretim alanında başlanabilmiştir. Ertesi yıl Bakü'de toplanan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği I. Türk Bilimi Kurultayı gerek Azerî Türkçesi'nin gerekse ülkedeki diğer Türk dillerinin Latin alfabesiyle yazılması kararını almış ve bu karar birkaç yıl içinde uygulanmışsa da uzun sürmemiş, bir müddet sonra "yangalif" (yengi elif, yeni alfabe) denilen ve aralarında bazı küçük farklar bulunan Latin kökenli alfabeler yerlerini tekrar Kiril alfabesine bırakarak bir süre kullanılmışlardır: Sahaca (1917-1939), Azerice (1925-1939), Karaçayca-Balkarca (1927-1939), Tatarca (1927-1939), Altayca (1928-1938), Kazakça (1928-1940), Kumukça (1928-1938), Nogayca (1928-1938), Türkmence (1929-1940), Hakasça (1929-1939), Kırgızca (1928-1940), Kırım Tatarcası (1929-1938), Başkırtça (1930-1940), Tuvaca (1930-1943), Uygurca (1930-1947), Gagavuzca (1932-1957). Ancak Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlıklarına kavuşan Türk devletlerinde tekrar Latin alfabesine dönüş çalışmaları başlatılmış bulunmaktadır.

Latin kökenli yeni Türk alfabesi bugün Türkiye Cumhuriyeti'nden başka Kıbrıs ve Yugoslavya'da yaşayan Türkler'ce de kullanılmaktadır. Çin Halk Cumhuriyeti'nin Doğu Türkistan (Sinkiang) Özerk Bölgesi'nde yaşayan Uygurlar'la Kazaklar ise 1970'li yıllardan itibaren otuz üç

harften oluşan Latin kökenli yeni bir alfabeyi benimsemişlerdir.

15. Kiril (Slav) Alfabesi. Osmanlıca ve Türkiye Türkçesi dışındaki Türk dil ve lehçelerinin yazımında Arap alfabesinden sonra en geniş ölçüde kullanılan alfabe Kiril alfabesidir. Bu alfabeyle yazılan ilk Türk dili Çuvaşça'dır. XVIII. yüzyıl başlarında Hıristiyanlığı yaymak için eski Bulgar Türkleri'nin torunları olan İdil-Kama bölgesindeki Cuvaşlar'a giden Rus misyonerleri bu dili kendi harfleriyle yazdılar. 1769'da Rus Bilimler Akademisi'nce yayımlanan ilk Çuvaşça dil bilgisinde otuz beş harften oluşan bir alfabe kullanılmıştır. Bu harflerin otuz biri Rus alfabesinden, ge harfi ise Latin alfabesinden alınmıştı; geri katan üç işaret de ikili birleşik harflerdi. Bu tarihten yaklaşık 100 yıl sonra 1871'de yine Slav kökenli yeni bir alfabe düzenlendi ve Çuvaşça 1938'e kadar zaman zaman küçük değişikliklere uğrayan bu alfabeyle yazıldı. Bugünkü Çuvaş alfabesi 1938'de düzenlenmiştir ve otuz altı harften oluşmaktadır. Slav alfabesiyle yazılan ikinci Türk dili Sahaca'dır. Bu dil Kiril harfleriyle ilk defa XVII. yüzyıl sonlarında yazılmaya başlanmışsa da ilk alfabesi 1819'da düzenlenebilmiştir. Bu alfabe 1851'de yirmi dokuz harften oluşan yeni bir Slav kökenli alfabeyle, 1917'de de Latin kökenli alfabeyle değiştirilmiş, 1939'da ise bunların yerini kırk harften oluşan bugünkü Kiril kökenli alfabe almıştır. Aynı şekilde 1845-1928 yılları arasında Kiril, 1928-1938 yılları arasında Latin alfabesiyle yazılan Altayca ile 1885-1930 yılları arasında Kiril, 1930-1938 yılları arasında Latin alfabesiyle yazılan Şorca da 1938'den itibaren yeniden Kiril alfabesiyle yazılmaya başlanmıştır; ancak Şorca 1944'te yazı dili olmaktan çıkarılmıştır. Kiril alfabesiyle yazılan diğer Türk dilleri ve yazılmaya başlandıkları tarihler şöyledir: Tatarca (1939), Kırım Tatarcası (1938), Azerice (1939), Özbekçe (1940), Yeni Uygurca (1947), Tuvaca (1943), Hakasça (1949), Türkmence (1940), Kazakça (1949), Karakalpakça (1940), Nogayca (1938), Kumukça (1938), Karaçayca-Balkarca (1936), Kırgızca (1940), Başkırtça (1940), Gagavuzca (1957).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Cevat Emre, Eski Türk Yazısının Menşei, İstanbul 1938; Türk Diyelektleri Çevriyazı Sistemi, İstanbul 1945; A. Dilâçar, Türk Diline Genel Bir Bakış, Ankara 1964, s. 170-174; N. A. Baskakov, Türk Dilleri Genel Fonetik Transkripsiyonu üzerine, Moskva 1966; Alphabete und Schriftzeichen des Morgen-und des Abendlandes (ed. O. Harrassowitz), Berlin 1969, bk. İndeks; E. Hovdhaugen, "The Structure and Origin of the Turkic Runic Alphabet", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20/X/1973). Tebliğler, II. Türk Dili ve Edebiyatı, İstanbul 1973, s. 470-478; Muharrem Ergin, "Türklerde Yazı ve Alfabeler", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 340-373; A. von Gabain, Einführung in die Zentralasienkunde, Darmstadt 1979, s. 64-73; a.mlf., Eski Türkçenin Grameri (trc. Mehmet Akalın) Ankara 1988; Ahmet Merdivenci, Türk Yazı Devrimi ve Yurt Dışındaki Türklere Yansıması, İstanbul 1980; Melih Erçin, "Göktürk - Sekel - Fenike Yazıları Üzerine Üç Saptama Bildirisi", Harf Devrimi'nin 50. Yılı Sempozyumu, Ankara 1981, s. 207-224; Semih Tezcan, "Türklerde Yazı Kültürünün Başlangıcı ve Gelişimi", a.e., s. 39-43; Talat Tekin, "Göktürk Alfabesi", a.e., s. 27-37; a.mlf., Harf İnkılabı Türk Ocaklarının Çalışmaları ve Hatay'da Yeni Yazı, Antakya 1988; a.mlf., "Tarih Boyunca Türkçenin Yazısı", Ulusal Kültür, I/2, Ankara 1978, s. 18-42; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: İbranî Yazısı ile Türkçe", TT, I/1 (1984), s. 19-21; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Süryani Alfabesi ile Türkçe Kitâbeler", a.e., I/2, s. 19-101; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Grek Alfabesiyle Türkçe", a.e., I/3, s. 20-23; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Ermeni Alfabesiyle Türkçe", a.e., I/4, s. 6-10; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Göktürk Alfabesiyle Türkçe", a.e., I/5, s. 6-12; a.mlf. "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Manihey Alfabesiyle Türkçe", a.e., I/6, s. 6-11; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Soğd ve Uygur Alfabesiyle Türkçe", a.e., II/7, s. 17-22; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Brâhmî Yazısı ile Eski Türkçe Metinler", a.e., II/8, s. 52-56; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Arap Yazısı ile Türkçe Metinler", a.e., II/9, s. 49-54; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Çin İdeogramları ile Türkçe", a.e., II/11, s. 5-8; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Kiril (İslav) Alfabesi ile Türlü Türkçeler", a.e., II/12, s. 62-66; a.mlf., "Çeşitli Alfabelerle Türkçe Yazılar: Latin Alfabesi ile Eski ve Yeni Türlü Türlü Türkçeler", a.e., III/13 (1985), s. 20-28; Bilâl N. Şimşir, Azerbaycan'da Türk Alfabesi: Tarihçe, Ankara 1991; Dil ve Alfabe Üzerine Görüşler, Ankara 1991; Hâmit Zübeyir Koşay.

“Türkler’in Bugüne Kadar Kullandığı Yazılar”, TY, II/22, nr. 11/205 (1928), s. 47-58; a.mlf., “Türk-Runik Yazılarının Tarihi Daha Eskiye Gidiyor”, Önasya, VI/65, Ankara 1970, s. 21; K. Grönbech, “Turkish Inscriptions from Inner Mongolia”, Monumenta Serica, IV, Peking 1939-40, s. 305-308; A. Subhi Furat, “Arapça’nın Tarihçesi”, İslâmî Edebiyat, sy. 24, İstanbul 1994, s. 9-11; TA, XXXII, 63-65; XXXIII, 121 126.

Mustafa S. Kaçalin

ELİFÎ TAÇ

(bk. TAÇ).

ELIJAH MUHAMMED

(1897 - 1975)

Amerika'da The Nation of Islam adlı hareketin ikinci ve en önemli lideri.

Asıl adı Elijah (Eliya) Poole'dur. 4 Ekim 1897 tarihinde Georgia eyaletinde zenci fakir bir çiftçinin oğlu olarak dünyaya geldi. 1923 yılında babası ve kardeşleriyle birlikte iş aramak için gittiği endüstri merkezi Detroit'e yerleşti. 1930'da menşei hakkında fazla bir şey bilinmeyen Wallace D. Fard adındaki kişinin The Nation of Islam'ı kurması üzerine (geniş bilgi için bk. DİA, III, 48), babasının tavsiyesine uyarak Fard'ın yardımcısı Abdül Muhammed'in bir konuşmasını dinledi ve hemen arkasından bu harekete katıldı (1931). Daha sonra Fard'la görüşerek kısa zamanda güvenini kazandı ve en yakın yardımcısı oldu; bu arada Fard'a, onun bizzat Îsâ veya Tanrı olduğunu telkin edecek kadar bağlandı. 1931'de Şikago'ya giderek orada The Nation of Islam'ın ikinci mâbedini kurdu. 4 Mayıs 1933 tarihinde Fard polis tarafından Detroit'ten sürülünce hareketin başına E. Muhammed geçti. Ancak kardeşinin mensuplar arasında yarattığı ihtilâflar ve polisin devamlı baskıları sonucu o da 1935 yılında Detroit'ten ayrılmak zorunda kaldı. E. Muhammed'in o sıralarda Muhammed Resul adı altında Washington'da The Nation of Islam'ın öğretilerini yaymaya çalıştığı söylenirse de yedi yıl gözlerden uzak durduğu açıktır. 1942'de Chicago'ya giderek hareketin merkezini orada yeniden kurdu; ancak birçok zorlukla karşılaştı ve polisle kilisenin baskısı yüzünden devamlı barınabilecekleri bir bina kiralayamadı. Orduda hizmet görmeyi reddeden birçok taraftarı hapse atıldı: kendisi de aynı sebeple 1942'nin sonlarına doğru tutuklandı ve ancak II. Dünya Savaşı bitince serbest bırakıldı.

1952 yılında müessir bir konuşmacı olan Malcolm X'in katılmasıyla The Nation of Islam'ın asıl gelişmesi başladı. Onun, hareketin resmî sözcüsü sıfatıyla ülkenin çeşitli yerlerinde yaptığı ateşli konuşmalarının etkisiyle, savaş boyunca gösterdikleri fedakârlıklara rağmen beyazların büyük zulmüne mâruz kalan binlerce zenci, kendilerine Amerika Birleşik Devletleri'nde ayrı bir eyalet kurmayı vaad eden ve beyazlardan daha üstün

bir ırkı temsil ettiklerini söyleyen E. Muhammed'e ümit bağlamaya başladılar.

Hemen her büyük şehirde mâbedler ve ayrıca Chicago'da İslâm Üniversitesi adıyla bir öğretim merkezi kuruldu. Bunun dışında çeşitli fabrika, iş yeri ve tarıma elverişli topraklar satın alınarak harekete maddî bir temel kazandırılmaya çalışıldı. Bu arada sağlığı gittikçe bozulan E. Muhammed 1959'da sıcak bir iklimi olan Phoenix şehrine taşındı ve 1961 yılından itibaren kendi görüşlerini yansıtan Muhammad Speaks adlı haftalık gazeteyi çıkarmaya başladı. Bu yayın kısa zamanda Amerika Birleşik Devletleri'nin en yüksek tirajlı zenci gazetesi haline geldi.

Hareketin bu hızlı gelişimi sırasında çeşitli sebeplerle E. Muhammed ile Malcolm X'in arası açılmaya başladı. Chicago'daki merkezden uzakta kalan E. Muhammed'in, Malcolm X'in kendi yerini almak istediği yolunda çıkarılan söylentilerden endişe duymaya başlamış olabileceği mümkünse de aralarının açılmasının başlıca sebebi, onun kendi sekreterleriyle zina ettiğini öğrenen Malcolm X'in bu durumu hareketin bütün sorumlularına bildirmeye karar vermesiydi. Malcolm X'in 1963'te cumhurbaşkanı John F. Kennedy'nin bir suikastte öldürülmesini sevinçle karşılaması, onun hareketin resmî sözcülüğünden atılması ve böylece susturulması için bir bahane teşkil etti. Bunun üzerine Malcolm X, 8 Mart 1964 tarihinde The Nation of Islam'dan ayrıldı ve New York'ta Muslim Mosque adında yeni bir cemiyet kurdu; ardından da hacca gitti.

Malcolm X, daha hacca gitmeden önce E. Muhammed'in öğretilerinin İslâmiyet'ten ne kadar uzak olduğunu anlamaya başlamıştı. Özellikle onun Fard'ı Tanrı bilmesi, âhiretin gerçek olmadığını söylemesi, kendini peygamber ilân etmesi ve İslâmiyet'i zencilere mahsus bir din olarak tanıtması gibi hususlar yanlış bir yolda olduğunu açıkça gösteriyordu. E. Muhammed, nutuklarında ve yazdığı kitaplarda Hıristiyanlığı sert biçimde eleştirmesine rağmen Kur'ân-ı Kerîm'den çok Kitâb-ı Mukaddes'ten nakillerde bulunur ve Kur'an'ı kendi yanlış ve temelsiz fikirlerine göre yorumlardı. Hareket mensuplarına ibadet olarak yalnız mâbedde otururken veya ayakta dururken Fâtiha'nın İngilizce meâlini okumayı ve her aralık ayında otuz gün oruç tutmayı öğretmişti. 1959'da umreye giderken Türkiye, Mısır, Suriye, Ürdün, Sudan, Habeşistan, Suudi Arabistan ve Pakistan'a

yaptığı ziyaretlerde İslâm ulemâsının onu yanlış öğretilerinden vazgeçirme teşebbüsleri sonuçsuz kaldı. Nitekim 1972 yılında verdiği bir demeçte kendi kurduğu “yeni İslâm’ın “beyazların kurduğu eski İslâm’a galip geleceğini söylediği görülür (Muhammad Speaks, 4 Şubat 1972, 5. 4).

Kısa boylu olan ve yücelttiği zencilerden çok Uzakdoğulular’a benzeyen E. Muhammed, 25 Şubat 197S tarihinde öldüğü zaman yirmi iki çocuğundan biri olan Wallace (yeni adı Warith = Varis) Muhammed bazı karşı çıkmalara rağmen hareketin başına geçerek babasının yanlışlıklarını düzeltti. The Nation of Islam mensuplarının ilk defa gerçek İslâm akaidini tanımalarını ve öğrenmelerini sağladı. Liderliğini yaptığı hareket mensuplarının çoğunun sonuçta hidayete erişmiş olmaları göz önünde tutulduğunda Elijah Muhammed’in, İslâmiyet’in Amerika’daki yayılmasına dolaylı olarak hizmet ettiğini söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Elijah Muhammad, The Supreme Wisdom, Chicago 1957; a.mlf., Message to the Blackman, Chicago 1965; a.mlf., The Fall of America, Chicago 1973; E. U. Essien - Udom, Black Nationalism: A Search for Identity in America, New York 1962; Kadir Mısıroğlu, Amerika’da Zenci Müslümanlık Hareketi, İstanbul 1967; C. E. Lincoln, The Black Muslims in America, Boston 1973; C. E. Marsh, From Black Muslims to Muslims, New York 1984; M. F. Lee, The Nation of Islam, An American Millennarian Movement, Lewisten 1988; Muhammad Speaks, 4 Şubat 1972, s. 4; Zafer Ishaq Ansari, “Aspects of Black Muslim Theology”, St.I, LIII (1981), s. 137-176; Hamid Algar - İhsan Taşer, “Amerika Birleşik Devletleri”, DİA, III, 48-49.

Hamid Algar

ELIOT, Sir Charles Norton Edgecumbe

(1862 - 1931)

İngiliz şarkiyatçısı ve devlet adamı.

8 Ocak 1862'de Oxfordshire Sibford Gower'da doğdu. Cheltenham Koleji'nde iken kazandığı Balliol bursuyla Oxford Üniversitesi'ne girdi. Eğitim süresince zamanının en önemli bursları olan Hertford, Ireland, Craven, Derby, Boden Sanskrit'i ve Houghton Syriac ödülünü kazandı. Daha öğrenciliği sırasında kendini ilim çevrelerine kabul ettiren ve Doğu dinleriyle felsefelerinde uzman olan Eliot aynı zamanda filolojiyle yakından ilgileniyor, birçok dil ve lehçeyi kullanabiliyordu. Bunlar arasında Fince, Sanskritçe, Palice, İbrânîce, Süryânî'ce, Arapça, Türkçe, Farsça, Urduca ve Çince'yi özellikle kaydetmek gerekir.

Öğrenimini tamamlayınca yirmi dört yaşında dış işlerine giren Eliot 1886'dan 1901'e kadar Rusya, Osmanlı Devleti, Fas, Bulgaristan, Sırbistan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde çeşitli kademelerde diplomat olarak çalıştı. 1900'de kendisine sir unvanı verilerek Zengibar başkonsolosluğuna ve East African Protectorate (bugünkü Kenya) yüksek komiserliğine tayin edildi. 1901'de başladığı Afrika'daki görevi sırasında beyazlara imtiyaz tanıması ve Avrupa'dan beyaz göçünü teşvik ederek yerlilerin topraklarını onlara dağıtması ile dikkatleri üzerine çekti. Özellikle bu uygulamaları hükümetle görüş ayrılığına düşmesine sebep oldu ve 1904'te diplomasiden ayrılarak tekrar üniversiteye döndü. 1905-1911 yılları arasında, yeni kurulan Sheffield Üniversitesi'nin rektörlüğünü yaptı; bu görevi sırasında Uzakdoğu'ya birçok seyahat gerçekleştirdi. 1912-1918 yıllarında yine yeni kurulan Hong-Kong Üniversitesi'nin rektörlüğünü yürüttü. 1919'da tekrar diplomasiye döndü ve önce Bolşevik İhtilâli sırasında Sibirya'da Lenin'e karşı mücadele veren Amiral Kolçak nezdinde İngiltere yüksek komiseri, Kolçak'ın idamından sonra da 1921'den 1926'ya kadar Tokyo'da büyükelçi olarak görev yaptı.

Eserleri. 1. Finnish Grammar. İlk eseri olup 1890'da yayımlanmıştır. 2. Turkey in Europe (London 1900). 1893-1898 yılları arasında İstanbul'daki İngiliz elçiliğinde sekreterlik yaparken yazdığı bir eserdir. 1908'de bazı küçük değişiklik ve ilâvelerle tekrar basılan kitabın 1965'te üçüncü baskısı yapılmıştır. Zamanın Türkiye'si ve Türkler hakkında önemli bir kaynak teşkil eden ve Türkçe'ye de çevrilmiş olan eser (bk. bibl.), bazı hatalar (meselâ Türkler'in sadece göçebe oldukları) veya hissî yaklaşımlar (özellikle Ermeniler'le ilgili) ihtiva etmekle birlikte genelde isabetli gözlemlere dayanan ciddi bir çalışmadır. 3. The East African Protectorate (1905). Doğu Afrika kolonisini yönetirken yaptığı inceleme ve gözlemlerini

topladığı kitabıdır. 4. Letters from the Far East (1907). Sheffield Üniversitesi'nin rektörü iken Hindistan, Çin ve Japonya'ya yaptığı çeşitli seyahatlerin notlarından oluşmuştur. 5. Hinduism and Buddhism (I-II, 1921). En önemli eseridir. 6. Japanese Buddhism. Eliot uzun yıllar bu eseri üzerinde çalışmış, araştırmalarını tamamlayabilmek için 1926'da Tokyo'daki görevi sona erdiği halde Japonya'dan ayrılmamış ve beş yıl daha burada kalmıştır. Ancak son rötüşlerini evinde yapmayı tasarladığı kitap, müellif 1931'de ülkesine dönüş yolculuğu sırasında öldüğü için bazı küçük ilâvelerle 1935'te mirasçısı tarafından yayımlanabilmiştir.

Eliot'un ayrıca Encyclopaedia Britannica'nın 11. edisyonunda yayımlanmış, Asya tarihi ve Ural - Altay milletleriyle dilleri hakkında kaleme aldığı çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Charles Eliot, Avrupa'daki Türkiye (trc. Adnan Sınar - Şevket Serdar Türet), İstanbul, ts., I, önsöz; G. B. Sansom. "Eliot, Sir Charles Norton Edgecumbe", Dictionary of National Biography, Orford 1931-40, s. 254-255; R. F. Johnston, "Sir Charles Eliot", JRAS, sy. 3 (1931), s. 728-731; ABr., VIII, 128.

Azmi Özcan

ELKĀB

ألقاب

Osmanlı belgelerinde muhatabın sıfatlarının sayıldığı hitap cümlesine verilen ad.

Lakab kelimesinin çoğulu olan elkāb, İslâm devletlerinde çeşitli görevlilere ve dinî zümre mensuplarına verilen unvan veya sıfatları niteleyen özel bir anlam kazanmıştır (bk. LAKAP). Diğer Türk ve İslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlılar'da da bu nevi sıfatları ifade eden hitap cümlesi elkāb umumi adıyla anılmıştır. Nitekim Osmanlı belgelerinden padişahın tuğrasını taşıyan nâme-i hümâyun ve ahidnâme-i hümâyun gibi unvan ihtiva eden, takrir veya mazbata gibi doğrudan doğruya konuya girilen bazı belgeler dışında kalanlarda Allah'ın adının anıldığı "da'vet/tahmîd/temcîd" rüknünden sonra gelen ve "mürselün ileyh" denilen belgenin muhatabının sıfatlarının sayıldığı, mevkiinin belirtildiği, bazan da isminin yazıldığı rükne elkāb adı verilirdi. Osmanlı diplomatiğinde, gerek Osmanlı devlet erkânına gerekse yabancı hükümdar veya devlet adamlarına yazılacak yazılarda kullanılacak elkāb ayrı ayrı tesbit edilmişti. Hiç kimse hakkında o mevki için belirlenmiş olanın dışında bir elkāb kullanılamazdı. Bu usule verilen önem dolayısıyla Fâtih Sultan Mehmed'in Teşkilât Kanunnâmesi'nde de (Kānunnâme-i Âl-i Osmân) her makam sahibi için kullanılacak elkâb yer almaktadır. Elkāb, yazan ve kendisine yazılan şahısların mevkileriyle sıkı bir şekilde ilgiliydi. Üst makamdan alt makama yazılan bir yazıda kullanılan elkābla alt makamdan üst makama yazılan bir yazıda kullanılan elkāb ve akranlar arasında kullanılan elkāb farklıydı. Hitap edilenin padişah, sadrazam veya başka bir devlet ricâli olmasına göre elkāb değiştiği gibi padişah, sadrazam veya diğer bir devlet ricâlince alt veya üst makamlara gönderilen yazılar da belgenin cinsine göre, hatta aynı cins belgelerde türüne göre farklılık gösterebiliyordu. Yazının muhatabının bir veya birkaç kişi olmasına göre de elkāb değişiyordu.

Padişahın tuğrasını taşıyan belgelerden memleket dahilindeki vazifelilere gönderilen fermanlar çok defa birden fazla mevki sahibine hitaben yazılırdı.

Birkaç kadıya, bir beylerbeyi veya bir sancak beyi ile bir kadı ve voyvodaya, yahut bunlarla birlikte yeniçeri serdarları ve iş erlerine bir arada hitap eden fermanlar oldukça fazladır. Meselenin kaza organları ile birlikte mülkî âmiri de ilgilendirmesi halinde her ikisini birden muhatap alması elkābda da iki müessesenin başındakilere birden hitap edilmesini gerektirirdi. Birden fazla şahsı muhatap alan fermanlarda her birine ait elkāb vazifelilerin mertebelerine göre belirli bir sıra dahilinde ayrı ayrı yazılırdı. Bu sıra beylerbeyi - sancak beyi - kadı şeklindeydi. Defterdar ve vakıf mütevellisi kadıdan sonra, müftü ise kadıdan önce gelirdi.

Ferman elkābında görülen bir hususiyet de doğrudan doğruya gönderilen şahısla ilgili olanlar hariç elkābdan sonra isim konmamasıdır. XVIII. yüzyılda ise isim bulunması lâzım gelen yerler boş bırakılmıştır. L. Fekete bunu, fermanların yazılışı sırasında fermanın muhatabı olan makamı işgal eden şahsın isminin kâtiplerce bilinmemesine bağlamakta; Boris Nedkov ise Osmanlı kalemlerinde mükemmel bir teşkilât olduğu, bütün vergi mükellefleriyle ilgili istenilen kayıtların kolaylıkla bulunabildiğini belirterek isim yerlerinin boş bırakılması keyfiyetinin o isimlerin bilinmemesi veya ihmalkârlık sonucu araştırılmamasından değil yazılmasına gerek duyulmamasından kaynaklandığı üzerinde durmaktadır. Ona göre fermanlar hukukî, birer belgedir ve bunun için de belirli şahısların adıyla bağlanamazlar; şahısların değişmesi bunların ihtiva ettikleri emirlerin yerine getirilmesini engellemez. Zira kanun ve nizamlar o mevkii işgal eden kim olursa olsun uygulanacaktır (Osmanoturska Diplomatika, I, 136-137).

Fâtih Kanunnâmesi'nde tesbit edilen elkābda zamanla bazı değişiklikler olmuş, XIX. yüzyıla kadar daha külfetli elkâb kullanılmıştır. Meselâ Fâtih Kanunnâmesi'nde sadrazam "Düstûr-i ekrem, müşîr-i efham, nizâmü'l-ümem, enîsü'd-devleti'l-kāhire, celîsü saltanati'z-zâhire, müdebbir-i umûri'l-cumhûr bi'r-re'yi's-sâib, mütemmim-i mehâmmi'l-enâm bi'l-fikri's-sâkıb, müessis-i cenâbi'd-devleti ve'l-ikbâl, muhassıs-ı erkâni'ssaltanatı ve'l-iclâl, el-mahfûfü bi-sunûfi'l-avâtıfi'l-meliki'l-a'lâ vezîr-i a'zam... Paşa" şeklinde iken daha sonra bunun biraz değişikliğe uğrayarak "Düstûr-ı ekrem, müşîr-i efham, nizâmü'l-ümem, müdebbir-i umûri'l-cumhûr bi'l-fikri's-sâkıb, mütemmim-i mehâmmi'l-enâm bi'r-re'yi's-sâib, mümehhid-i bünyâni'd-devleti ve'l-iclâl, müşeyyid-i erkâni's-saâdeti ve'l-iclâl, el-mahfûfü bi-sunûfı avâtıfı meliki'l-a'lâ vezîr-i a'zam...

Paşa" (Feridun Bey, I, 9) şeklini aldığı görülmektedir. Sadrazamın aynı zamanda serdâr-ı ekrem olması halinde elkāb "Düstûr-ı ekrem, müşîr-i efham, nizâmü'l-âlem, nâzım-ı menâzımi'l-ümem, müdebbir-i umûri'l-cumhür bi'l-fikri's-sâkıb, mümehhid-i bünyâni'd-devleti ve'l-ikbâl, müşeyyid-i erkâni's-saadeti ve'l-iclâl, mükemmil-i nâmûsi'ssaltanati'l-uzmâ, mürettibi merâtibi'l-hilâfeti'l-kübrâ, el-mahfûfü bi-sünûfı avâtıfı meliki'l-a'lâ, hâlen vezîr-i a'zam ve serdâr-ı ekrem ve vekîl-i mutlakım olan... " şeklinde yazılırdı. Mâzul sadrazamlar, vezir rütbesindeki beylerbeyileriyle vezirliği olmayan beylerbeyileri. sancak beyleri, defterdarlar, özengi ağaları, reîsülküttâb, ilmiye ricâli, Mekke şerifi, Kırım hanı, Eflak ve Boğdan voyvodaları gibi yarı müstakil beylerle yabancı devlet hükümdarlarına yazılacak nâme-i hümâyun ve ahidnâme-i hümâyunlarda kullanılacak elkāb da belliydi. Fâtih Kanunnâmesi'nde defterdara yazılan yazının divan veya maliyeden oluşuna göre elkābın değişik olacağına işaret edilmişti. Divandan yazıldığı takdirde "İftihârü'l-ümerâ ve'l-ekâbir, muhtârü'l-küberâ ve'l-mefâhir, müstecmiu'l-cemîi'l-meâlî ve'l-mefâhir, zü'l-kadri'l-etemm ve's-sadri'l-ekrem

el-muhtass bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-bârî Hazîne-i Âmiremin defterdarı"; maliyeden yazıldığında "Kıdvetü erbâbi'l-izzi ve'l-ikbâl, umdetü ashâbi'l-kadri ve'l-iclâl, câmiu vücûhi'l-emvâl, âmirü'l-hazâyin bi-ahseni'l-a'mâl el-muhtass bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-a'lâ Hızâne-i Âmirem defterdarı" elkābı kullanılıyordu (TD, sy. 33 [1980-81], s. 49).

Yine Fâtih Kanunnâmesi'nde müftü, hoca ve şeyhülislâm için "A'lemü'l-ulemâi'l-mütebahhirîn, efdalü'l-fudalâi'l-müteverriîn, yenbûu'l-fazlı ve'l-yakīn, vâris-i ulûmi'l-enbiyâ ve'l-mürselîn, keşşâf-ı müşkilât-ı dîniyye ve sahhâh-ı müteallikāt-ı yakīniyye, keşşâf-ı rumûzi'd-dekāyiḳ, hallâl-i müşkilât-ı hakāyiḳ, şeyhü'l-İslâmı ve'l-müslimîn,. müftî-i enâmi'l-mü'minîn el-müstagnî ani't-tavsîf ve't-tebyîn hocam mevlânâ.../hizmeti fetvada olan mevlânâ... " elkābının kullanılacağı kaydedilmiştir. Bunun gibi kazaskerler, 500 akçelik taht kadıları ile 500'ün altındaki kadıların elkâbı da ayrı ayrı belirtilmiştir. Muselâ 500 akçelik taht kadılarının elkābı "Akdâ-yı kudâti'l-müslimîn, evlâ-yi vülâti'l-muvahhidîn, ma'denü'l-fazlı ve'l-yakīn, vâris-i ulûmi'l-enbiyâ ve'l-mürselîn, hüccetü'l-hakkı ale'l-halkı ecmaîn el-muhtass bi-mezîdi inâyeti'l-meliki'l-muîn" şeklindedir. Mülkî erkân gibi ilmiyeden olanların da dereceleri indikçe kullanılan elkâb sadeleştirilip

basitleştirilmiştir (kanunnâmede yer almayan bazı elkābı ise Fâtih'in fermanlarından tesbit etmek mümkün olmaktadır. Örnekler için bk. İnalcık, XI/44 [1947], s. 698).

Osmanlı tabiiyetinde olan gayri müslimlerle yabancılar için de ayrı elkāb tesbit edilmişti. Erdel kralının elkābı "İftihârü'l-ümerâi'l-izâmi'l-Îseviyye, muhtârü'l-küberâi'l-fihâm fî milleti'l-Mesîhiyye, muslih-i mesâlih-i cemâhîri't-tâifeti'n-Nasrâniyye, sâhib-i ezyâli'l-haşmeti ve'l-vekār, sâhib-i dâreyni'l-mecdi ve'l-iftihâr Erdel kralı..." iken (Guboğlu, s. 169) Eflak, Boğdan voyvodalarına gönderilen fermanlarda kullanılan elkāb "İftihârü'l-ümerâi'l-milleti'l-Mesîhiyye, muhtârü'l-küberâi't-tâifeti'n-Nasrâniyye Eflak/Boğdan voyvodası..."; "Kıdvetü'l-ümerâi'l-milleti'l-Mesîhiyye hâlen Boğdan/Eflak voyvodası..." (a.g.e., s. 190, 196, 198, 211, 216-219, 237) şekillerindeydi. Yabancı devlet hükümdarlarının imparator, kral veya kraliçe oluşlarına göre elkâb değiştiği gibi zaman içinde de değişiklikler oluyordu. Meselâ Avusturya imparatorlarına "Kıdvetü ümerâi'l-Îseviyye, üsvetü küberâi'l-fihâm fî milleti'l-Mesîhiyye, muslih-i mesâlih-i cemâhîri't-tâifeti'n-Nasrâniyye, sâhibü ezyâli'l-haşmeti ve'l-vekār, sâhibü delâili'l-mecdi ve'l-iftihar..."; İngiltere kraliçesine "İftihârü'l-muhadderâti'l-Îseviyye, muhtârü'l-muvakkırâti'l-Mesîhiyye, maslahatü mesâlihi't-tâifeti'n-Nasrâniyye, sâhibetü ezyâli'l-haşmeti ve'l-vekār, sâhibetü delâili'l-mecdi ve'l-iftihâr vilâyet-i İngiltere kraliçesi..." elkābı kullanılırdı. Özellikle son dönemlerde Avrupa devletlerinin kralları için kısaca "haşmetlü... kralı" tabirine de rastlanmaktadır. İslâm hükümdarları için kullanılan elkāb ise daha uzun ve tamamen farklıydı. İran şahlarına gönderilen nâme-i hümâyunlarda kullanılan bir elkāb şöyledir: "Etnâb-ı hıyâm-ı rif'at ve esbâb-ı kıyâm-ı haşmet, hazret-i âlî-rütbet, felek-miknet, şemse-i eyvân-ı izzet, neyyir-i âsmân-ı şevket, hidîv-i kâmkâr, şehriyâr-ı mekremet-şiâr, cemşîd-i hurşîd-tal'at, hâkān-ı keyvân-menzilet, dârâ-yı tâc ü taht, dâver-i fîrûz-baht, hüsrev-i fağfûr-fer, şâh-ı Ferîdûn-siyer, vâsıta-yı ahd-i bahtiyârî, nigîn-i hâtem-i tâc-dârî, hümâyun-devlet ü müşterî-saâdet, Cem-câh-ı nısfet-penâh, vâlâ-sadr u bülend-kadr Tahmasb Şah".

Sadrazam, beylerbeyileri, defterdar, kaptan paşa vb. vazifelilerin emirleri olan buyrulduların elkābı ferman elkābına nazaran hem daha kısa ve basitti, hem de her makam için ayrı ayrı olmayıp bir elkāb birkaç makam için kullanılırdı. Meselâ kazaskerlere "izzetlü, fazîletlü"; kaptan paşaya "izzetlü,

rif‘atlü”; İstanbul kadısına “fazîletlü”; defterdarlar, nişancı, reîsülküttâb, tersane, darphâne, defter ve şehir eminleri, yeniçeri ağası, bostancıbaşı, kapıcılar kethüdasına ise sadece “izzetlü” diye yazılırdı (Buyuruldu Mecmuası, TTK Ktp., Yazmalar, nr. 70, vr. 6a-6b). Tanzimat’tan sonra yeniden teşkilâtlanma dolayısıyla XIX. yüzyıl ortalarında yeni kurulan müesseselerin başında bulunanlara yazılacak buyurulduların elkābı da tesbit edildi. Buna göre serasker ve kaptan paşaya “devletlü, atûfetlü efendim hazretleri; Mısır valisi, Maliye, Evkaf, Ticaret, Darphâne nazırları ve ordu-yı hümâyun müşiri vb.ne “devletlü efendim hazretleri”; müşirler, valiler, Hariciye ve Tersane nâzırları ile Mâbeyn başkâtibine “atûfetlü efendim hazretleri” şeklinde yazılmaya başlandı (BA, Cevdet, D, nr. 7531).

Sadrazamın padişaha, diğer devlet erkânının sadrazama veya üstlerindeki makamlara sunduklan bir meselenin özeti mahiyetindeki telhislerin elkābı yazılan şahsa göre değişir. Padişaha yazılan telhislerin de konularına göre elkābında değişiklik vardır. Kanûnî Sultan Süleyman saltanatında “devletlü padişahım, saadetlü padişahım” gibi sade elkāb kullanılırken zamanla değişikliğe uğrayarak “şevketlü, kerâmetlü, mehâbetlü padişahım”; Nevşehirli İbrâhim Paşa sadâretinden itibaren de “Hudâ-yı müteâl vücûd-ı hümâyûn-ı pâdişâhânelerin hemîşe vikāye-i samedânîsinde masûn-ı müeyyed eyleyip sâye-i hümâpâye-i mülûkânelerin cümle ile bu bende-i nâçizleri üzerinde dâim eyleye” gibi külfetli elkāb kullanılmaya başlanmıştır. XVIII. yüzyıl sonlarında ise telhis elkâbının kısmen basitleştirildiği ve hemen daima “şevketlü, kerâmetlü, mehâbetlü, kudretlü velî-ni‘metim efendim padişahım” şeklinin tercih edildiği görülür. Padişaha yazılan diğer belgelerde olduğu gibi bunlarda da “padişahım” kelimesi elkāb satırının biraz üzerine yerleştirilmiştir.

Mektup elkābı da gönderen ve gönderilen kişilerin mevkilerine göre değişiklik gösterir. Ancak yazan çok yüksek, kendisine yazılan ise çok aşağı bir mevkide değilse saygı ve nezaket kaidelerine riayet edilirdi. Alttan üste yazılan mektuplardaki elkāb “Muttali-i tevâlî-i devlet ve menba-ı menâbi-i saadet ü haşmet olan südde-i seniyye-i sidre-makām ve atebe-i aliyye-i gerdûn-ihtitâmları türabına”; “Mesnedi menba-ı devlet-penâh-ı âsafî, huffü’r-rahmâni’l-lutfi’l-hafî sâha-i mülk-i mesahasına”; “Devletlü, inâyetlü, mürüvvetlü, vâlâ-himem, cezîlü’l-mükerrem efendim sultanım âğâ-yi zîşân hazretlerinin hâk-i pây-i istimallerine” şekillerinde çok

hürmetkârane idi. Üst makamdan alt makama yazılan mektup elkābı ise "Saâdetlü, mekremetlü, meveddetlü karındaş-ı eazz ü ekremim düstûr-i celîlü'ş-şân hazretlerinin nâdî-i saadet-mevfûrlarına"; "İzzetlü, saadetlü, meveddetlü karındaş-ı eazzım pâşâ-yi celîlü'l-kadr hazretlerinin huzûr-ı izzet-mevfûrlarına"; "Saadetlü, semâhatlü, rif'atlü maârif-perverim karındaşım efendi hazretlerinin huzûr-ı saâdet-mevfûrlarına"; "Saadetlü, mekremetlü, mürüvvetlü, atûfetlü oğlum sultanım efendi-i celîlü'ş-şân hazretlerinin nâdî-i saâdet-iştimâllerine" veya daha basit olarak, "Hâlen... 'da mütesellimimiz izzetlü... Ağa" şeklindeydi. Muhatabın yaşça küçük olması halinde elkāba "oğlum", akran olması

halinde ise "karındaşım" kelimeleri ilâve edilebilirdi (birkaç örnek için bk. BA, A.NŞT, dosya 1251/51, 59; A.RST, dosya 2/9, 36).

Yabancı devlet ricaline gönderilen mektuplarda nâme-i hümâyun elkābına oldukça benzer bir elkāb kullanılır ve bu da hükümdarın müslüman veya hıristiyan oluşuna göre farklılık gösterirdi. Meselâ sadrazam tarafından Özbek hanı ve Fas hâkimine yazılan mektupların elkābı şöyleydi: "Âlî-hazret felek-rif'at, Cemşîd-azamet, Ferîdun-haşmet, Dârâ-dirâyet, İskender-ferâset, saltanat-meâb, hilâfet-nisâb, saadet-iktisâb, siyâdet-intisâb, zü'd-devleti'r-râsiha ve'l-izzeti'ş-şâmiha, bâsıtü'l-emni ve'l-emân, nâşirü'l-adli ve'l-ihsân, el-müstağnî zâtühû ani't-tavsîf ve sıfâtühû ani'l-beyân, el-mahfufü bi-sünûfi letâifi'l-mennân hân-ı a'zâm ve hâkān-ı muazzam Abdullah Han" (Feridun Bey, II, 239, 243) "Câlis-i serîr-i saltanati'l-a'lâ, lâbis-i libâsi'l-adâleti ve't-takvâ, hâris-i sağri'l-İslâm, fâris-i heycâi'l-i'isâmi'l-uhuvvi's-sultâni'l-a'zam ve'l-hâkāni'l-a'deli'l-ekrem, müfettihu ebvâbi'l-berr ale'l-halâyiḳ, müfeyyizü füyûzâti'l-hükümeti fi'l-megārib ve'l-meşârik, etka's-selâtîn ilmen ve fazlen, aslah-ı havâkîn kavlen ve amelen, edâme'llâhü mülkehû ve salta-natehû ve eazze ensârehû ve avânehû kemâ a'lâ şânehü ale'd-devam ilâ en yerise'llâhü'l-arza ve men aleyhâ innehû hamîdün mecîd cenâb-ı hilâfet-meâblarına" (a.e., II, 245). Hıristiyan hükümdarlarına ve devlet ricaline gönderilen mektupların elkābı ise "Mefharü's-selâtîn fî dîni'l-Mesîhiyye, efharü'l-havâkîn fî mezhebi'l-Îseviyye, sâhibü'd-deyri ve'n-nâküs, muhtârü'l-asl ve'n-nâdüs Venedik padişahı" (Gökbilgin, TTK Belgeler, I/2, s. 172); "Kıdvetü'l-ümerâi'l-izâmi'l-îseviyye, umdetü küberâi'l-fıhâm fî milleti'l-Mesîhiyye, muslih-i mesâlih-i cemâhiri't-tâifeti'n-Nasrâniyye, sâhib-i ezyâli'l-haşmeti ve'l-

vekār, sâhib-i delâili'l-mecdi ve'l-iftihâr... kralı" (Public Record Office, Stade Papers, 102/61) tarzındaydı. Gönderilenin kadın olması halinde "Kıdvetü'n-nisvâni'l-muvakkırât fi'l-milleti'l-Mesîhiyye, üsvetü'n-nisâi'l-muhadderât fî tâifeti'l-Îseviyye, sâhibetü ezyâli'l-haşmeti ve'l-vekār, sâhibetü delâili'l-hamdi ve'l-iftihar... kraliçesi" şeklinde elkābda biraz değişiklik yapılıyordu. Valide sultanlar tarafından da bazı hükümdarlara mektuplar gönderilirdi. Bunların bir kısmındaki elkāb daha külfetli, bir kısmı ise basit olurdu (Skilleter, s. 134-135, 155, 156). Hıristiyan devlet adamlarına, olağan üstü yetki sahibi olan serdar veya Budin beylerbeyilerinin gönderdikleri mektupların elkābı ise "Devletlü dostumuz ve hâkim komşumuz Macar taifesinin palatinoşu Gruf Galantayı Esterházy Mikloş"; "Devletlü dostumuz ve hakikatlü komşumuz..."; "İzzetlü ve devletlü dostumuz..." (L. Fekete, Türkische Schriften aus dem Archive, s. 63, 70, 79) gibi oldukça basit ve Türkçe idi.

Merkezle taşra veya iki taşra şehri arasındaki tahrirat (küçükten büyüğe) ve şukka (büyükten küçüğe) gibi yazışmalardaki elkāb daha basitti. Tahriratta elkāb genellikle "Veliyyü'n-ni'amâ devletlü, âtıfetlü efendim hazretleri"; "Veliyyü'n-ni'amâ, bende-i perverâ, kerîmü'ş-şiyemâ efendim"; "Hâk-i pây-i âlî-i mün'imânelerine ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki"; "Atebe-i ulyâ-yı âsafânelerine ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki"; "devletlü veliyyü'n-ni'am efendim" veya daha sade ve basit olarak "velîni'metim efendim", "ma'rûz-ı bendeleridir ki", "ma'rûz-ı çâkerleridir ki" şekillerinde olurdu. Şukka elkâbı ise çok defa "Devletlü, atûfetlü, mürüvvetlü, meâlî-himem efendim hazretleri"; "Devletlü, âtıfetlü, mürüvvetlü, uluvvü'l-himem, kerîmü'ş-şiyem sultanım hazretleri" gibi hürmetkârane olmakla beraber tahrirata nazaran daha basitti. Kapı kethüdâları, dergâh-ı âlî kapıcıbaşıları, matbah ve gümrük eminleri gibi vazifelilere gönderilen şukkaların elkâbında "Saâdetlü, mekremetlü, meveddetlü birâder-i azîzim efendi-i sütûde-şiyem hazretleri"; "İnâyetlü, atûfetlü, mürüvvetlü cemîlü'ş-şiyem karındaşım sultanım hazretleri"; "Saâdetlü, mekremetlü, meveddetlü birâder-i hulûs-şiârım âğâ-yı celîlü'l-kadr hazretleri"; "Saâdetlü, mekremetlü, mürüvvetlü karındaş-ı eazzım sultanım hazretleri" misâllerinde olduğu gibi çok defa "karındaşım" ve "biraderim" kelimeleri kullanılırdı. Genel olarak gönderen ve gönderilen şahısların mevkileriyle orantılı olarak elkābda da değişiklik görülür. Tanzimat sonrasında "devletlü efendim hazretleri", "atûfetlü efendim hazretleri", "saâdetlü efendim",

“hamiyyetlü bey” gibi daha basit elkâb kullanılmıştır.

Tezkire cinsi belgelerin sadece bir kısmında elkāb bulunur. İlk defa II. Mahmud devrinde ortaya çıkan, sadrazamın padişah yerine Mâbeyn başkâtibine hitaben yazdığı arz tezkireleri elkābı da başlangıçta “Seniyyü’l-himemâ, kerîmü’ş-şiyemâ devletlü, atûfetlü efendim hazretleri”; “Seniyyü’l-himemâ, behiyyü’ş-şiyemâ devletlü, atûfetlü efendim hazretleri”; “Seniyyü’l-himemâ inâyetlü, atûfetlü efendim hazretleri”; “Seniyyü’l-himemâ, kerîmü’ş-şiyemâ devletlü, inâyetlü, âtıfetlü, übbehetlü efendim hazretleri”, hatta başkâtibin sadrazamdan küçük olması halinde “Seniyyü’l-himemâ, kerîmü’ş-şiyemâ devletlü, atûfetlü oğlum efendim hazretleri” veya “Atûfetlü, mürüvvetlü oğlum efendim hazretleri” gibi şekillerde iken 1847’deki düzenlemeyle daha basitleştirilmiş (BA, Mesâil-i Mühimme, nr. 139), “atûfetlü efendim hazretleri” denmesi kararlaştırılmıştı. Sadâretten resmî dairelere ve ekseriya nezâretlere gönderilen tezkire-i sâmiyyelerdeki elkâb, 1847’den itibaren padişaha damat olan nazırlar için “devletlü, atûfetlü efendim hazretleri”, böyle bir sıfatı olmayanlar içinse sadece “devletlü efendim hazretleri” şeklindeydi.

Diğer belgelerde olduğu gibi arzlarda da padişaha sunulması halinde “padişahım” kelimesi kullanılır. Sadrazam ve daha aşağı mevkidekilere ise elkâbda “Rif‘atlü ve merhametlü sultanım hazretlerinin hâk-i pây-i şeriflerine arz-ı dâî-i hakîr budur ki” misalinde olduğu gibi “sultanım” kelimesi bulunurdu. Özellikle ilmiye ricali tarafından sunulan arzlarda ise “arz” yerine “ma‘rûz” kelimesi kullanılırdı. Arîzalara gelince, padişaha sunulanlarda elkāb “Şevketlü, kudretlü, mehâbetlü, azametlü sultanım/hünkârım hazretleri”; sadrazama sunulanlarda ise “Devletlü, inâyetlü, re’fetlü, atûfetlü ser-tâc-ı mûfâharetim efendim sultanım hazretleri”, daha aşağı seviyedekilere sunulanlarda “Sa‘âdetlü, mürüvvetlü, mekremetlü efendim sultanım hazretleri” gibi şekillerde idi. Arîzanın üstten alta yazılanı olarak tarif edilebilecek kâime elkābı ise bazan sadece “Ma‘rûz-ı abd-i ahkarlarıdır ki” şeklinde iken bazan da “Benim izzetlü, saâdetlü karındaş-ı eazzım hazretleri”; “Benim inâyetkâr efendim”; “Devletlü, atûfetlü, mürüvvetlü, re’fetlü, seniyyü’l-himem, kerîmü’ş-şiyem sultanım hazretleri”; “Devletlü, atûfetlü, mürüvvetlü, veliyyü’l-himem efendim, sultanım hazretleri”; “Devletlü, inâyetlü, atûfetlü, re’fetlü veliyyü’n-ni’am âlî-himem efendim sultanım hazretleri”; “Benim saâdetlü,

mekremetlü, meveddetlü, re'fetlü karındaş-ı eazz ü ekremim, sultanım, âğâ-yı celîlü'ş-şân hazretleri" veya benzeri hürmetkârane bir ifade taşırdı.

Arzuhaller ve toplu imza ihtiva eden arzuhaller olarak tarif edilebilecek mahzarlarda kullanılan elkāb da padişah, sadrazam, divan vb. arzuhalin muhatabı olan şahıs veya makama göre değişiklik gösterirdi. Padişaha sunulan arzuhallerde elkāb yerine "Şevketlü, mehâbetlü, re'fetlü pâdişâh-ı âlem - penâh hazretleri hilâfetinde daim olsun"; "Şevketlü, mehâbetlü, azametlü pâdişâh-ı âlem - penâh hazretlerinin Hak sübhânehû ve teâlâ vücûd-ı hümâyunların elem ü ekdârdan masun ve mahfuz eyleye, âmin"; "Şevketlü. mehâbetlü, şehâmetlü, kudretlü pâdişâh-ı âlem - penâh hazretleri sağ olsun: Hak sübhânehû ve teâlâ vücûd-ı hümâyunların hatalardan masûn ve mahfûz eyleyip serîr-i saltanat-ı aliyyelerinde daim ve müstedâm eyleye, âmin yâ muîn"; "Cenâb-ı rabb-i yezdân pâdişâh-ı âlî-şân ve halife-i ma'delet - unvân efendimiz hazretlerini bâ-kemâl-i afiyet serîr-ârây-i şevket ü iclâl buyursun, âmin"; "Şevketlü, kerâmetlü, mehâbetlü padişahım hazretlerinin Hak sübhânehû ve teâlâ hazretleri vücûd-ı hümâyunların âfât u belliyyâttan mahfûz eyleyip pertev-i hayâtın fukara vü zu'afânın üzerinden dûr u mehcûr eylemeye, âmin, bi-hürmeti seyyidi'l-enbiyâ ve'l-mürselîn" gibi bir "duâ-i pâdişâhı" bulunurdu. Sadrazam veya daha aşağı mevkideki bir şahsa sunulan arzuhallerde muhataba "sultanım" şeklinde hitap edilirdi. "Devletlü ve saâdetlü efendim sultanım hazretleri sağ olsun"; "Devletlü, inâyetlü, merhametlü efendim sultanım hazretleri devleti ebedî ile sağ olsun"; "Saâdetlü ve devletlü velî - ni'metim efendim sultanım hazretleri"; "Saâdetlü ve izzetlü ve devletlü pâşâ-yi celîlü'ş-şân" vb. elkāb kullanılırdı. XIX. yüzyılda elkābdaki sadeleştirmeden sonra arzuhallerde de artık daha basit hitap şekillerinin kullanıldığı görülmektedir. Sadrazama "Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir", şeyhülislâma "Ma'rûz-i dâî-i dirîneleridir", nezâretler ve daha aşağı kademedekilere "Ma'rûz-ı âcizânemdir", "Atûfetlü efendim hazretleri", "Saâdetlü efendim hazretleri", "Nazır beyefendi hazretleri" şekilleri kullanılmaya başlanmıştır (çeşitli vazifelilere yazılan arzuhal örnekleri için bk. Mehmed Fuad, s. 219 vd.).

Mahzarlarda da padişaha, divana veya sadrazama sunulmasına göre elkāb formülü farklı olurdu. Padişaha sunulan mahzarlarda elkâb "Saâdetlü, mürüvvetlü, âmme-i nâsa merhametlü pâdişâh-ı âlem-penâh hullidet hilâfetühû el-cesûrü'd-dîn hazretlerinin rikâb-ı hümâyunlarına arzuhal";

“Rikâb-ı hümâyûn-ı devlet-nümâ edâmellāhü teâlâ bi’l-izzi ve’l-alâ niyazgâhına” veya “Saâdetlü ve azametlü ve şevketlü pâdişâh-ı zıllullâh hazretlerinin rikâb-ı hümâyunlarına” gibi şekillerde olabiliyordu. Sadrazama sunulan mahzarlardaki elkāb formülleri “Devletlü ve saâdetlü ve fukara kullarına merhametlü sultanım hazretlerinin hâk-i pây-i izzetlerine”; “Devletlü, inâyetlü ve merhametlü veliyyü’n-niam ve kesîrü’l-kerem efendim sultanım hazretleri sağ olsun”: “Devletlü, inâyetlü, âmme-i âlemiyâna merhametlü veliyyü’n-niam-ı âlem dâme mâ dâme’l-âlem sultanım hazretlerinin hâk-i pây-i ıtır-nâkleri savbına”; “Saâdetlü ve mürüvvetlü ve devletlü sultanım hazretlerinin türâb-ı ikdamlarına” gibi şekillerdeydi. Dîvân-ı Hümâyun’a sunulan mahzarlardaki elkāb ise en çok “atebe-i aliyye” sözüyle başlardı. “Atebe-i aliyye-i inâyet-resân ve südde-i seniyye-i saâdet-nişân, lâzâlet aliyyeten ilâ yevmi’l-mîzân türabına”; “Atebe-i aliyye-i adâlet-unvân ve südde-i seniyye-i ma‘delet-bünyân lâ-zâle müeyyeden ilâ inkırâzi’d-devrân türabına”; “Atebe-i aliyye-i adâlet-unvân ve südde-i seniyye-i saâdet-nişân, lâ-zâlet aliyyeten ilâ yevmi’l-haşri ve’l-mîzân niyazgâhına”; “Dergâh-ı refîü’ş-şân ve bârgâh-ı adâlet-unvân lâ-zâlet aliyyeten ilâ yevmi’l-kıyâm türabına” bunların başlıcalarıdır. Mahzarlarda bunlardan başka “Dergâh-ı refîü’ş-şân-ı hâkānî türâbına”, “Der-i devlet-medâra”, “Pîşgâh-ı devlet-penâhlarına”, “Bâis-i tenmîḳ-i hurûf oldur ki” gibi daha kısa, hatta arza benzeyen “Dergâh-ı felek-medâr ve bârgâh-ı gerdûn-iktidâr türabına” veya “Arz-ı bendegî budur ki” şeklinde birtakım hitap formüllerine de rastlanmaktadır.

Ariza elkābı da bir dereceye kadar arzuhallere benzer. Padişaha sunulması halinde “Şevketlü, kudretlü, mehâbetlü, azametlü hünkârım hazretleri”; sadrazama sunulduğunda “Devletlü, inâyetlü, re’fetlü, atûfetlü ser-tâc-ı müfâharetim efendim sultanım hazretleri”; “Devletlü, inâyetlü, âtıfetlü, re’fetlü, veliyyü’n-niam, kesîrü’l-himem efendim sultanım hazretleri”; “Devletlü, saâdetlü, mürüvvetlü, mekremetlü efendim sultanım hazretleri” şeklindedir. Daha aşağı seviyedeki vazifelilere verilen arîzalarda “Saâdetlü, semâhatlü, atûfetlü, re’fetlü sultanım efendim hazretleri” gibi elkāb kullanılırdı. Tanzimat sonrasında ise bunun basitleştirilerek “Ma‘rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki” şeklini aldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.BKT, dosya 1/2, 4; A.DVN, dosya 5/60, 66; 21/14; A.DVN, Mühimme, dosya 1/45; 20/23-A; A.DVTH, Şikâyet, dosya 51/85; 150/16; 150/74-2; A.AMD, dosya 12/8, 35; 14/38; 15/62; A.MKT, nr. 1055, s. 22, 28, 29, 41, 43. 46, 51 vd.; A.MKT, umumi, dosya 3/15, 77; 8/96; 9/48, 1036; 11/27. 51, 67, 84; 15/43; 58/12. 31; A.MŞT, dosya 1251/25, 29, 40, 47, 51, 53, 54, 59, 85, dosya 1739/77; A.RST, dosya 2/9, 36; Cevdet, D. nr. 7531, 13487; Cevdet, M, nr. 8755, 16356, 16936, 18993; BA, HH, nr. 6129, 37534-A, 37537, 43099, 43112, 43114, 43117, 43374-C, 48938, 50787, 50926, İrâde-D, nr. 14841/2 vd.; İrâde-Meclis-i Mahsûs, nr. 525/3, 2421/9, 3379/6 vd; İrâde-Sisam, nr. 62/1, 2; Mesâil-i Mühimme, nr. 139/2; TSMA, nr. E 735/104, 111; 148/37; Public Record Office, State Papers (P.R.O, S.P), 102/61; "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi" (nşr. Abdülkadir Özcan), TD, sy. 33 (1980-81), s. 48-49; Feridun Bey, Münşeât, I, 1-13; II, 239-243. 245; Münşeât Mecmuası, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 5867; a.e., Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 760; Buyuruldu Mecmuası, TTK Ktp.. Yazmalar, nr. 70; İnşâ-i Mergub, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, M. Cevdet, Yazmalar, nr. K. 36; Mehmed Fuad, Usûl-i Kitâbeti Resmiyye, İstanbul 1328; L. Fekete, Ein-führung in die osmanische-türkische Diplomatik der türkischen Botmâssigkeit in Ungarn, Budapest 1926, s. XXXIII-XXXVI; a.mlf., Türkische Schriften aus dem Archiue des Paiatins Nikoiaus Esterhâzy (1606-1645), Budapest 1932, tür.yer.; M. Guboğlu, Paleografim şi Diplomatica Turco-Osmana. Stidiuşi Albüm, Bucarest 1958, s. 61-64, 83-88, 169, 190, 196, 198, 211, 216-219, 237; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine (1552-1615), Oxford 1960, bk. Giriş; B. Nedkov, Osmanoturska Diplomatika İ Paleografiya, Sofia 1966, I, 130-137, 145 vd.; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 59-67, 92-93; a.mlf., "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanunî Sultan Süleyman Devri Belgeleri", TTK Belgeler, I/2 (1965), s. 119-220; a.mlf., "Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler", a.e., V-VIII/9-12 (1972), s. 1-151; Schaendlinger, Die Schreiben Süleymans des Prächtigen an Vasallen, Militärbeamte, Beamte und Richter, Wien 1986, II; Mehmet İpşirli, Diplomatik Açıdan Mahzar (Profesörlük takdim tezi, 1988), İÜ Ed. Fak.; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik),

(baskıda); Halil İnalcık, "Bursa Şer'iyye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları", TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 693-708; Susan Skilleter, "Three Letters from the Ottoman 'Sultana' Safiye to Queen Elizabeth I", Documents from Ottoman Chanceries, Oxford 1965, s. 119-157; Feridun Emecen, "Atûfetlü", DİA, IV, 99.

Mübahat S. Kütükoğlu

ELKAS MİRZA

القاس ميرزا

(ö. 957/1550)

Safevî şehzadesi.

Safevî Devleti'nin kurucusu olan Şah İsmâil'in ikinci oğlu olup 10 Safer 922'de (15 Mart 1516) Karabağ kışlağında doğdu. 1524 yılında Safevî tahtına geçen baba bir büyük kardeşi Tahmasb tarafından 1533'te askerî birliklerden birinin kumandanlığına getirildi. Aynı yıl içinde Tahmasb'ın Özbekler'e karşı düzenlediği Horasan seferine katılarak kendi kumandası altındaki birliğin Merve taarruzunu yönetti, ertesi yıl Tebriz'e döndü. 1538'de Şirvan'ın zaptında önemli hizmetleri görüldü ve buraya vali tayin edildi. Fakat 1545 yılında çevresindeki bazı beylerin kışkırtmasına kapılarak şahlık davasıyla ağabeyi Tahmasb'a isyan etti. Annesi Hâkanbigi Hanım ve emirlerden bir grubun aracılığı ile şah tarafından affedildiyse de iki yıl sonra Derbend'de adına sikke kestirip hutbe okuttu ve şahlığını ilân etti. Tahmasb'ın Şirvan'a geldiğini duyunca annesini ve öteki yakınlarını Derbend Kalesi'nde bırakarak Kumuklar'ın oturduğu bölgeye gitti. Şahın takibine mâruz kalan kuvvetlerinin yenilmesi ve emirlerinden birçoğunun Tahmasb'a sığınması üzerine, yanında vezir edindiği Sünnî ulemâdan Seyyid Azîzullah bulunduğu halde Kıpçak ve Kırım üzerinden İstanbul'a giderek Osmanlı padişahına iltica etti (1547).

Kanûnî Sultan Süleyman ve Vezîriâzam Rüstem Paşa tarafından muhteşem bir tören ve iltifatlarla kabul edilen Elkas Mirza'ya 90.000 akçe tahsisat ayrıldı, nişancılığına Şehnâmeci Ârifî Fethullah Çelebi getirildi. Ârifî'den sonra şehnameci olan Eflâtun Şirvânî Elkas'ın kâtibi olup onunla birlikte İstanbul'a gitmişti. Elkas Mirza, İran'da hanların ve emirlerin çoğunun Tahmasb aleyhtarı olduğunu söyleyerek Osmanlı padişahını İran seferine teşvik etti. Esasen şark seferi hazırlıkları içinde bulunan Kanûnî, Erzurum Beylerbeyi Ulama Paşa'yı Elkas'a atabeg yaparak önden sınıra gönderdi. Ulama Paşa'nın Azerbaycan beylerbeyiliğine getirilmesi üzerine onunla

birlikte Azerbaycan’a giden Elkas Mirza, padişaha Tebriz’e hücum edilmesini tavsiye etti. Fakat Kanûnî İran’a gittiğinde bütün Safevî beylerinin kendisine tâbi olacakları yolundaki sözlerinin yalan olduğunu anlayınca Elkas’a çok kızdı. Safevî beylerinin hiçbiri Osmanlı padişahının huzuruna gelmemiş, aksine Elkas’ın adamlarından birçoğu Şah Tahmasb tarafına geçmişti. Tebriz’de birkaç gün kalan Kanûnî’nin amacı Elkas’ı İran tahtına geçirmekti, ancak sonradan bu fikrinden vazgeçti.

Daha sonra on gün kadar devam eden muhasaranın ardından Van Kalesi’ni teslim alan Osmanlı padişahı kışı geçirmek için Diyarbekir üzerinden Halep’e gitti (1548). Bu arada Elkas Mirza Kanûnî’den izin alıp yanındaki yerli kuvvetlerle Irâk-ı Acem’e bir akın harekâtında bulundu ve Hemedan’a saldırdı. Bu sırada kardeşi Behram Mirza’nın ordugâhını yağmaladı, oğlunu ve bazı yakınlarını esir aldı. Daha sonra Kum ve Kâşân taraflarını yağmalayan Safevî şehzadesinin İsfahan ve Şüster’e yaptığı akınlar başarısız oldu.

Elkas Mirza 1549 yılı başlarında Irâk-ı Arab’a döndü ve kışı Bağdat civarında geçirdi. Bu sırada Kerbelâ, Necef ve Kâzımeyn’i ziyaret eden Elkas’ın bir Şiî gibi hareket etmesi, maiyetindeki Osmanlı kuvvetlerinin yanından ayrılmasına sebep oldu. İran içlerine akınları sırasında ele geçirdiği değerli eşyalardan bir kısmını veziri Seyyid Azîzullah ile Kanûnî’ye gönderince padişah tarafından değerli hil‘atlerle taltif edildiyse de bazı davranışları yüzünden gözden düştü. Böylece Osmanlı himayesinden mahrum kalan Elkas Mirza, 1549 Eylülünde yarı bağımsız Erdelân hâkimi Suhrab Bey’e sığındı, fakat onun tarafından kardeşi Behram Mirza’ya teslim edildi. Ertesi gün Şah Tahmasb’ın ordugâhına götürüldü ve Alamut Kalesi’ne hapsedildi. 22 Rebîülevvel 957’de (10 Nisan 1550) Tahmasb’ın emriyle öldürüldü.

Kanûnî’nin şehzadesi Bayezid’inkine benzer bir hayat süren Elkas Mirza maceralı hayatı içinde şiirle de meşgul olmuştur (Âşık Çelebi, vr. 165a).

BİBLİYOGRAFYA

Tadkera-ye Sah Tahmasb (ed. P. Horn), ZDMG, XLIV (1890), s. 596, 611-631; Lutfî Paşa, Târih, s. 435 vd.; Celâlzâde, Tabakâtü'l-memâlik, s. 379 vd.; Hasan Beg Rumlu, A Chronicle ofthe early Safawids being the Ahsenu't-tevârîh of Hasan-i Rumlu, I (Persian text, nşr. C. N. Seddon), Baroda 1931, s. 244-245, 314-315, 326, 339-340; Kazi Ahmad Gaffârî, Tarih-e Jahanara (ed H. Narâgi), Tahran 1342/1963, s. 287-300; Şeref Han Bidlisî, Scherefnameh, St. Petersburg 1860, I, 85-86, 194, 198-202; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 165a; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 267 vd.; Müneccimbaşı Ahmed Dede, Müneccim Başı Tarihi, Sahâifü'l-ahbâr (trc. İsmail E. Erünsal), İstanbul 1974, II, 558-560; Babinger (Üçok), s. 97-98; Danişmend, Kronoloji, II, 254-259, 261; Abdü'l-Hüseyin Nevâî, Şah Tahmasb Safevî, Tahran 1350/1971, s. 170-187; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas Ellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1976, s. 179-197; İsmet Parmaksızoğlu, "Kuzey Irak'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Kuruluşu ve Memun Bey'in Hatıraları", TTK Belleten, sy. 146 (1973). s. 206-218; J. R. Walsh, "The Revolt of Alkas Mirza", WZKM, sy. 68 (1976), s. 61-78; F. Emecen, "Kanunî Sultan Süleyman Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, X, 334-336; R. M. Savory, "Elkâs Mîrzâ", UDMİ, III, 139-140; a.mlf., "Alkâs Mirza", EI² (Fr.), I, 417-418; Dihhudâ, Luğatnâme, V, 59-60; Cl. Huart, "Elkas Mirza", İA, IV, 237-238; Bekir Kütükoğlu, "Tahmasp I", a.e., XI, 644-647; G. Fleischer. "Alkas Mirza", Elr., I, 907-909.

Aliev Salih Muhammedoğlu

ELKUTLU, Mehmet Rakım

(ö. 1948)

Türk bestekârı.

İzmir'de doğdu ve orada yaşadı. Doğum tarihi kendi ifadesine göre Cemâziyelevvel 1288 (Ağustos 1871) ise de onun hayatına dair yazılanların tamamına yakınında 1869, 1870 ve 1872 yılları olarak geçmektedir. Babası, Hisar Camii imam-hatiplerinden Şuayb Efendi, annesi Sıdıka Hanım'dır. Öğrenimini İzmir İdâdîsi'nde tamamladı. Bu arada Zağralı müderris İsmâil Efendi'den dinî ilimler tahsil etti. Yedi yaşlarında iken, İzmir Mevlevîhânesi şeyhi ve amcası olan neyzen Emin Dede'den mûsiki meşkederek kısa zamanda belli bir seviyeye geldiğinden dergâhtaki âyinlere katılmaya başladı. On yedi yaşında mevlevîhânenin na'thanlığına, yirmi sekiz yaşında ise kudümzenbaşılığına getirildi. Emin Dede'den yirmi yaşına kadar ders almaya devam etti. 1892'de babasının vefatı üzerine Hisar Camii imam - hatipliğine tayin edildi. İzmir'in Yunanlılar'dan kurtarılmasından sonra adliyede başladığı Mahkeme-i Şer'iyye Dairesi'ndeki

vazifesinin dışında hayatının son günlerine kadar bu görevini sürdürdü. Bu sebeple çevresinde Rakım Hoca diye tanındı. 3 Ekim 1946'da kurulan İzmir Türk Mûsikisi Cemiyeti reisliğine getirildi. 4 Aralık 1948 tarihinde İzmir'de vefat etti ve Kokluca Mezarlığı'na defnedildi. Hisar Camii'nde kılınan cenaze namazı esnasında civardaki açık bir radyodan, Rakım Hoca'nın bayatî makamında bestelemiş olduğu, "Bana hiç yakışmıyor böyle intizâr şimdi. Mâtemzede gönlümde hayat bir mezar şimdi" mısraları ile başlayan eserinin okunması, namaza katılan cemaatin gözyaşlarını çoğaltan bir hâtıra olarak hâfızalardadır.

Rakım Efendi bestekârlığı, hânendeliği ve hocalığı ile zamanının önemli

mûsikişinasları arasında yer almış bir sanatkârdır. Küçük yaşta amcası ile başladığı mûsiki çalışmalarını onun vefatından sonra o yıllarda İzmir'de bulunan ünlü bestekâr Tanbûrî Ali Efendi'ye beş yıl kadar devam ederek sürdürdü ve mûsikinin amelî ve nazarî inceliklerini öğrendi. Ayrıca on yıl meşkettiği yerli Musevî sanatkârı Santo Şikârî'den geniş bir repertuvar elde etti. Bu arada, İzmir'de bulunan, Zekâî Dede'nin öğrencilerinden bestekâr Hafız Aziz Efendi'den de faydalandı. Dayısı şeyh Nûreddin Efendi'nin teşvikiyle yirmi yaşında bestekârlığa başlayan Rakım Hoca'nın çok süratli beste yaptığı ve şiir seçmekte büyük titizlik gösterdiği bilinmektedir. İlk eseri, sözleri Abdülhak Hâmid'e ait "Hayrân-ı cemâl olmağa cidden emelim var" mısraı ile başlayan dügâh şarkısıdır. Eserlerinde Şeyh Galib, Fuzûlî ve Nâbî gibi divan şairlerinin yanı sıra daha çok avukat Nahit Hilmi Özeren, gazeteci Orhan Rahmi Gökçe ve yeğeni Adviye Hanım'ın şiirlerini kullanmıştır. İnşâ üslûbunda âni esprilerin gözlendiği eserlerinde ince bir romantizm ve makamları kullanışında büyük bir ustalık göze çarpar. Eserlerindeki üslûp, tavır ve eda sebebiyle bestekârlıkta Şevki Bey'e benzetilmiştir. Otuz beş yaşlarında iken Şeyh Nûreddin Efendi'nin âyin olarak bestelenmesi için kendisine verdiği güfteyi bir gecede besteleyerek mûsikinin bu büyük formunda da üstat olduğunu kabul ettirmiştir. Karcığar makamındaki bu âyini mevlevihâneler kapatılıncaya kadar hemen her dergâhta okunmuş ve Konya Mevlevîhânesi'nce de arşive alınmıştır. Büyük bestekâr olmak için her formda eser vermenin gerekli olduğu fikrini savunan ve bu konuda Hammâmîzâde İsmâil Dede'yi kendisine örnek alan Rakım Hoca dinî ve din dışı sahada âyîn-i şerif, tevşîh, durak, ilâhi, beste, ağır semâi, yürük semâi, şarkı, türkü, marş, peşrev ve saz semâisi formlarında kendi ifadesine göre 600'e yakın eser bestelemiştir.

Rakım Hoca aynı zamanda dik ve gürce sesi, etkili üslûbu ve usta tavrıyla mûsiki çevrelerinde daima sevilen ve aranan bir hanende olmuştur. Mûsiki nazariyatındaki derin bilgisine ve hisar - aşiran adlı yeni bir makam terkip etmesine rağmen nota öğrenmemiştir. Bundan dolayı bestelerini çoğunlukla kanunî Fethi ve kemanî Reşat Aysu notaya alırlardı. Nota öğrenmemesinin sebebi ise herhalde meşk geleneğine verdiği önemdir. Eski musikişinaslar tarafından eserler meşk yoluyla, yani şifahî olarak ustadan çırağa aktarılmak suretiyle ezberletilerek öğretildiğinden nota eserin ezberlenmesine mâni bir unsur olarak görülürdü.

Tanbûrî Ali Efendi'den sonra İzmir'de Türk mûsikisinin tanıtılması yönündeki gayretleri sonucu iyi bir mûsiki çevresinin oluşmasında hizmetleri olan Rakım Hoca'nın yetiştirdiği talebelerden Muallâ Geçergün (Kılıç), Hüseyin Mayadağ, neyzen Ahmet Yardım, Kerim İleri, Hâfız Kemal Çavuşoğlu, Hâfız İsmail Özses, İsmail Demirdöven, İsmet Çetinsel, İsmet Yazar ve Bekir Sıdkı Sezgin, sonraları İzmir Radyosu sanatçıları kadrosunu oluşturdular.

Mütevazi ve son derece esprili bir kişiliğe sahip, sanatkârlık derecesinde olmamakla beraber ney üflemesini de bilen Rakım Hoca, aynı zamanda Mevleviyye ve Rifâiyye tarikatlarına mensuptur. İzmir mevlevîhânesi şeyhi Nûreddin Efendi'nin vefatında, oğlu Celâleddin'in yaşının küçük olması üzerine Konya'dan gelen emirle meşihat makamına nezaret etmiştir. Ayrıca bu sıralarda, Beyler sokağında bulunan Rifâî Dergâhı'nı tedvîrle de görevlendirildiği ifade edilmektedir. Rakım Elkutlu için 1947 yılında İstanbul'da Münir Nurettin Selçuk'un önderliği ve çabaları ile bir jübile düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 240-241; Ergun, Antoloji, II, 700-701; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 157-162; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme [baskı yeri ve yılı yok], II, 59-60; Melih Başar, "Rakım Hoca", Radyo, sy. 57, Ankara 1946, s. 6-7; Nûreddin Ulueren, "İzmir Türk Musikisi Cemiyeti Nasıl Kuruldu?", TMD, sy. 4 (1948), s. 14-15; "Bestekâr M. Rakım Elkutlu", MM, sy. 5 (1948), s. 11; Laika Karabey, "Olaylar", a.e., sy. 11 (1949), s. 20; İzzettin Ökte, "Ebedileşen Dehalarımız: Büyük Bestekâr Rakım Hocayı Kaybettik", TMD, sy. 15 (1949), s. 7, 19; Hüseyin Mayadağ, "Rakım Hoca ve Hayatı", a.e., sy. 19 (1949), s. 18, 24; sy. 20 (1949), s. 18-19; sy. 21 (1949), s. 9-10; sy. 22 (1949), s. 9, 22; sy. 23 (1949), s. 9, 23; Mazhar Atabek - Muzaffer Atatuk, "Rakım Hoca Hakkında", a.e., sy. 30 (1950), s. 8, 19; Ayhan Elkutlu, "Bir Bestekârın Romanı, Rakım Elkutlu", Radyo Haftası, sy. 209, İstanbul 1954, s. 14-16; sy. 210 (1954), s. 14-16; sy. 211 (1954), s. 14-16;

sy. 212 (1954), s. 14-16; sy. 213 (1954), s. 14-16; sy. 214 (1954), s. 14-16; sy. 215 (1954), s. 14-16; sy. 216 (1954), s. 14-16, 35; sy. 217 (1954), s. 14-16, 36; sy. 218 (1954), s. 14-16; sy. 219 (1954), s. 14-16, 36; sy. 221 (1954), s. 16-18, 38; sy. 222 (1954), s. 14-17; sy. 223 (1954), s. 13-14, 38; sy. 224 (1954), s. 14-16, 38; İsmail Baha Sürelsan, "Hoca Rakım Elkutlu'ya Dâir", Musiki ve Nota, sy. 26, İstanbul 1971, s. 4-6.

Bekir Sıdkı Sezgin

ELLİ DÖRT FARZ

(bk. İLMİHAL).

ELMALI BENDİ

İstanbul'un Anadolu yakasına su sağlayan I. Elmalı Barajı.

İstanbul'da Anadolu yakasının su ihtiyacı Osmanlılar zamanında çok sayıdaki vakıf isâle hatlarından karşılanıyordu. Bunların giderek bozulması ve nüfusun artması sebebiyle XIX. yüzyılın sonlarına doğru yeni su tesislerinin yapılması zorunlu hale geldi ve bölgenin suyunu temin için Üsküdar - Kadıköy Su Şirketi adıyla kurulan bir Fransız şirketine altmış beş yıl süreli imtiyaz verildi. Şirket, 1891-1893 yılları arasında İsviçreli mühendis Henri Gruner'e, Göksu deresi üzerinde Boğaziçi'nden 3 km. uzaklıkta bulunan Elmalı Bendi'ni yaptırdı. Hemen arkasından isâle hattıyla şehir şebekesinin de tamamlanması üzerine bölge yeterli

suya kavuştu. Ancak bent 1916'da meydana gelen taşkında kısmen yıkıldı. Aynı şirket, 1926 yılında tamir ve tadilât çalışmalarına başlayarak toprak dolgu barajı beton plakalarla kaplattı; bu sırada kâgir bölümünde de bazı değişiklikler yapıldı. Üsküdar-Kadıköy Su Şirketi'nin İstanbul Sular İdaresi tarafından on yılda eşit taksitlerle ödenmek üzere 400.000 liraya (1 $ = 1.28 TL) satın alınması üzerine (Sözleşme tarihi 17 Haziran 1937, buna ilişkin 3359 numaralı kanunun yürürlüğe giriş tarihi 11 Haziran 1938) Sorumluluğu İstanbul Sular İdaresi'ne geçen Elmalı Bendi'nin kâgir kısmı, 1948 yılında daha fazla su toplayabilmesi için dolu savakların üzerine batardo kirişleri konulmak suretiyle yükseltildi. Önceleri kotu 29,60 m. olan baraj gölünün suları yükseltmeden sonra 32,40 m. kotuna çıktı ve gölün hacmi 1.700.000 m3'e ulaştı.

Üsküdar - Kadıköy Su Şirketi 1937 yılına kadar Anadoluhisarı ile Bostancı arasında kalan bölgenin su ihtiyacını karşılamış, bentten gelen suları arıtma tesisinden geçirerek günde 6789 m3 (yılda 2.477.703 m3) olmak üzere 8194 abone ile 29 çeşme ve 244 yangın musluğuna dağıtmıştı. Fakat Elmalı Bendi, şehrin su ihtiyacı süratle arttığından ilerideki yıllarda İstanbul Sular İdaresi'nin yaptığı yükseltmeye rağmen yetersiz kaldı. Bunun üzerine 1952-1955 yılları arasında bendin menba tarafından 1,5 km. kadar uzağına II. Elmalı Barajı yaptırılarak bölgeye günde 60.000 m3 (yılda 22.000.000 m3)

su verme imkânı elde edildi.

Toprak dolgu ve kâgir ağırlık barajı olarak iki ayrı kısımdan meydana gelen Elmalı Bendi'nin drenaj sahası (hidrolojik havzası) 79 km2'dir ve takviye aldığı II. Elmalı Barajı'nınki ile birlikte 81,5 km2'ye çıkar. Bu havzaya yılda en az 426,4 mm, en çok 1078,6 mm. yağış düşmektedir. Barajın dere tabanından (talveg) itibaren tepe noktasına (kret üstüne) kadar olan yüksekliği 19,75 m., toprak dolgu barajın tepe (kret) uzunluğu 179,80 m., toprak dolgu barajın tepe genişliği (menba korkuluğu dahil) 4,65 m., kâgir ağırlık barajının tepe uzunluğu 118,60 m., kagir ağırlık barajının tepe genişliği 3,25 m. ve baraj üstündeki servis yolunun (geçit köprüsü) genişliği de 1,10 metredir.

Taşkınlar sırasında tehlikeli olabilecek fazla suların emniyetle dereye verilebilmesi için üç ayrı grup dolu savak yapılmıştır. Birinci grup, üç adet 1000 mm. çapındaki borudan oluşan ve otomatik çalışan sifon savaklardır. Baraj gölündeki su tehlikeli seviyeye yükselince sifonlar açılarak suyu boşaltırlar; halen borulardan biri tıkalıdır. İkinci grup, barajın sol tarafında eşik yüksekliği 31 m. kotunda ve her biri 3,75 m. genişliğinde üç adet, üçüncü grup ise eşik yüksekliği 29 m. kotunda ve her biri 4,30 m. genişliğinde olan on bir adet çelik kapaklı dolu savaktan meydana gelir.

Baraj gölünü boşaltma görevini yapan iki adet 800 mm. çapındaki dip savak borusu 17 m. ve 21 m. kotlarına yerleştirilmiş ve su alma boruları ile de irtibatlandırılmıştır. Bir priz odasına açılan ve halen yedisi kullanılmakta olan dokuz boru ile barajdan alınan sular arıtma tesislerine iletilir. Dolu savak, dip savak ve su alma borularının hepsi kâgir ağırlık barajı üzerindedir.

BİBLİYOGRAFYA

O. Ural - Ü. Ungan, Large Dams in Turkey, Ankara 1967, s. 19-20; Kerim Esmer, Tarih Boyunca İstanbul Suları ve İstanbul Su ve Kanalizasyon

Müdürlüğü, İstanbul 1983, s. 48-50; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 184-187.

Kâzım Çeçen

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ

(1878-1942)

Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsiriyle tanınan son devir din âlimlerinden.

Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğdu. Aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyünden olan babası Nûman Efendi Elmalı Şer'iyye Mahkemesi'nde başkâtipti. Dedeleri Mehmed, Bekir, Hasan ve Bedreddin efendiler ilmiye sınıfına mensuptu. Annesi Fatma Hanım Sarlarlı Mehmed Efendi'nin kızıdır. İlk ve orta öğreniminin yanı sıra hafızlığını Elmalı'da tamamlayan Muhammed Hamdi, tahsiline devam etmek üzere dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a gitti ve Küçük Ayasofya Medresesi'ne yerleşti (1895). Beyazıt Camii'ndeki derslerine devam ettiği Kayserili Mahmud Hamdi Efendi'den icazet aldı. Bundan sonra hocası Büyük Hamdi, kendisi de Küçük Hamdi diye anılmaya başlandı; yazılarında da bu imzayı kullandı. Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismini (Yazır) soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nisbetle Elmalılı diye meşhur oldu. Tahsili esnasında Bakkal Ârif Efendi ile Sami Efendi'nin hat derslerine devam ederek onlardan da icazet aldı. 1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazandı. Bu sırada devam ettiği Mektebi Nüvvâb'ı birincilikle bitirdi. Bir taraftan da kendi gayretiyle edebiyat, felsefe ve mûsiki öğrendi. Ülkeyi çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrutiyet idaresini hararetle savunmaya başladı ve bu görüşü temsil eden İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ilmiye şubesine üye oldu. Avrupaî tarzda bir meşrutiyet yerine şeriata uygun bir meşrutiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yaptı. Beyazıt Medresesi'nde iki yıl süren dersiâmlık görevinden sonra II. Meşrutiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak girdi. II. Abdülhamid'in tatman indirilmesine rızâ göstermeyen fetva emini Nûri Efendi'yi ikna edip fetva müsveddesini yazmak suretiyle bu konuda etkili bir rol oynadı. Daha sonra Şeyhülislâmlık Mektûbî Kalemi'nde görev aldı. Mekteb-î Nüvvâb ve Mektebi Kudâfta fıkıh, Medresetü'l-mütehassısîn'de usûl-i fıkıh, Süleymaniye Medresesi'nde mantık, Mülkiye Mektebi'nde vakıf hukuku dersleri okuttu. 1915-1917 yıllarında huzur derslerine muhatap olarak katıldı. 1918'de şeyhülislâmlık

bünyesinde kurulan Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye âzalığına, bir müddet sonra da bu müessesenin reisliğine tayin edildi. Israrlı teklifler üzerine Damad Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci hükümetlerinde Evkaf nâzırı olarak görev yaptı. Bu görevde iken ikinci rütbeden Osmanlı nişanı ile ödüllendirildi. 15 Eylül 1919'da âyan heyeti üyeliğine tayin edildi; ilmî rütbesi de Süleymaniye Medresesi müderrisliğine yükseltildi. Cumhuriyet'in ilânı üzerine memuriyet yaptığı kurumlar lağvedilince açıkta kaldı. Millî Mücadele sırasında İstanbul hükümetlerinde görev yaptığı için İstiklâl

Mahkemesi'nce gıyabında idama mahkûm edilmesi üzerine Fatih'teki evinden alınarak Ankara'ya götürüldü ve kırk gün tutuklu kaldı. Mahkeme sonunda muhtemelen İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olması sebebiyle suçsuz bulunarak serbest bırakılınca İstanbul'a döndü. Bundan sonra camiye gitme dışında evinden hiç çıkmadı. Bir geliri olmadığından maddî sıkıntı çektiği bu dönemde Metâlib ve Mezâhib adlı tercüme eserini tamamladı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Türkçe bir tefsir hazırlatılması kararı alınınca Diyanet İşleri Reisliği bu işi kendisine teklif etti. Elmalılı teklifi kabul ederek tefsiri yazmaya başladı; Hak Dini Kur'an Dili adını verdiği eserini vefatından önce bitirmeye muvaffak oldu. 27 Mayıs 1942'de, uzun müddet müptelâ olduğu kalp yetmezliğinden Erenköy'de damadının evinde vefat etti ve Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedildi.

Çağdaşları arasında benzerine az rastlanan geniş kültürlü mütefekkir bir din âlimi olan Elmalılı Muhammed Hamdi aynı zamanda sanatçı bir kişiliğe sahipti. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmasına rağmen edebî yönüyle pek tanınmamıştır. Eserlerinde kullandığı dil üzerinde yapılan incelemelerden anlaşıldığına göre Elmalılı yazılarında genellikle sade Türkçe kelimeleri tercih etmiş, ancak Türk dilinin öz malı haline gelen Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı kelimeleri de ihmal etmemiştir. İlmî ve dinî konulara ilişkin yazılarında ise oldukça ağır ve ağdalı bir üslûp kullanmış, yer yer seçili cümleler kurmuş, mantık örgüsü sağlam uzun cümleler kullanmakta başarılı olmuştur.

Mûsikiye de âşinâ olan Elmalılı'nın sanatçı kişiliği daha çok hattatlığında ortaya çıkar. Sülüs, nesih, ta'lik ve celî türünde çeşitli levhalar yazmıştır. Çoğu torunlarına ait koleksiyonlarda bulunan hatlarında arayış

psikolojisinin hâkim karakter haline geldiği kabul edilir. Muhammed Hamdi rik‘a ve icazet hattında da başarılı görülmüş, böylece son devrin seçkin hattatları arasında sayılmıştır (Yılmaz, s. 36-40; Subaşı, s. 319-329).

İlmî Şahsiyeti. Elmalılı, İslâm ümmetinin içtimaî vicdanını kaybetmesinin büyük felâketlere sebep olacağını, müslümanları Avrupalılaştırmanın bir hata olduğunu ve kurtuluşun Avrupa'yı içimizde eritip kendi değerlerimizi korumakla mümkün olabileceğini yazılarında ısrarla belirtmiştir. Ona göre Batı'nın değerlerinden değil ilminden faydalanmak gerekir. Çünkü insanlar ancak İslâmî esaslara bağlı kalmakla mutlu olabilirler. Esasen insanlık kendi türünü devam ettirebilmek için bir gün mutlaka İslâmiyet'i benimsemeye mecbur kalacak ve gelecekte İslâm dini daha iyi anlaşılıp uygulanacaktır. Muhammed Hamdi, İslâmî ilimlerdeki derin vukufunun yanı sıra felsefî düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa sahipti. Nitekim dinî endişelerle pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini kuvvetle savunmuştur (bk. Hak Dini, I, 202, 203). Dini, kendi arzularıyla iyilik yapacak ve kemale erecek insanlar yetiştiren bir eğitim müessesesi veya insanları kendi istekleriyle tabiatta gözlenen zorunluluk ve baskıların üstüne yükseltecek olan bir hürriyet yolu olarak görür.

Elmalılı'ya asıl ününü kazandıran eseri Hak Dini Kur'an Dili adlı meşhur tefsiridir. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm hiçbir dile hakkıyla tercüme edilemez. İhtiva ettiği mânaları keşfetmek çok zor olmakla birlikte Kur'an'ı tefsir edebilmek için kelimelerin gerçek anlamını belirlemek, lafız ve mâna bakımından ilişkili olan kelimeler arasında bağlantı kurmak, lafızların yer aldığı metnin genel kompozisyonunu dikkate almak ve neticede kastedilen asıl mâna ile tâli mânaları ayırt etmek gerekir (a.e., I, 122). Eski ve yeni ilmî teorilerin hepsi doğru veya yanlış addedilmemeli, Kur'an tefsirini, bir zaman için geçerli görülen belli ilmî ve felsefî görüşlerin sınırlarına çekerek fikirleri ve vicdanları daraltmamalıdır. Tefsirde hem rivayet hem dirayet metodunu kullanan Elmalılı İbn Cerîr et-Taberî, Zemahşerî, Râgıb el-İsfahânî, Fahreddin er-Râzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî gibi belli başlı müfessirlerin eserlerinden geniş ölçüde faydalanmış, tasavvufî konularda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kitaplarından alıntılar yaparak fikirlerini bazan tasvip etmiş bazan eleştirmiş, fıkhı konularda genellikle Hanefî kaynakları ile yetinmiştir. Kur'an'ı tefsir ederken döneminin tartışma konularına da yer verip bunlardan Kur'an'a uygun olan

görüşleri belirlemeye çalışmıştır. Aklî bir zaruret olmadıkça âyetleri mutlaka zahirî mânada anlamayı gerekli görmüş, Muhammed Abduh'un, Fîl sûresini tefsir ederken ebabil kuşlarının Ebrehe ordusuna attığı taşların kızamık veya çiçek mikrobu taşımış olabileceğini ileri sürmesi örneğinde olduğu gibi zorlama te'villeri Kur'an'ı tahrif olarak kabul etmiştir (a.e., V, 3731; IX, 6134-6136). Elmalılı ilmî tefsir tarzına da önem vererek çiçeklerin rüzgâr vasıtasıyla aşılanmasından söz eden âyetin çiçeklerin de erkek ve dişilerinin bulunduğuna işaret ettiğini belirtmiş, bu tür bilgileri Kur'an'ın ilâhî menşeli bir kitap olduğunu kanıtlayan mucizeler saymıştır (a.e., IV, 2957; V, 3053). Hak Dini Kur'an Dili'nin umumiyetle geleneksel tefsir çizgisinde yer aldığı kabul edilmekle birlikte Hz. Îsâ'nın babasız olarak dünyaya gelişini, monomer (bir analı) bir hücreden teşekkül etmiş olabileceği şeklinde açıklayan yorumunda olduğu gibi (a.e., II, 1126) çağdaş İlmî verilerden hareketle Kur'an'a yeni yorumlar getiren Muhammed Hamdi'nin önceki âlimlerin bazı âyetlere verdiği mânaları isabetsiz bularak onlara yeni anlamlar vermesi onun orijinal tefsir yapabilen bir âlim olduğunu kanıtlar mahiyettedir (ayrıca bk. HAK DİNİ KUR'AN DİLİ).

Kendi ifadesine göre ictihad ehliyetini haiz bir âlim olan Elmalılı (a.e., VII, mukaddime, s. 16), fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında derin vukuf sahibi idi. Ona göre delillerini ve illetlerini anlamadan hükümleri ezberleyip nakletmek fıkıh bilmek demek değildir. Fıkıh bilmenin en aşağı mertebesi "mansûs bir illetin tatbikinden ibaret bir tahkik"tir. Müslümanlar meselelerini çözmek için mucize beklememeli, bunları yetiştirecekleri âlimlerin yapacakları ictihadlarla halletmelidirler. Müslümanların İslâmî esaslara dayanmayan kanunlara boyun eğmesi zor olduğundan ihtiyaç duyulan kanunî düzenlemeler mutlaka İslâm hukuk felsefesine göre hazırlanmalı, bunun için uzmanlardan oluşan bir ilim heyeti oluşturulmalı, bu heyet öncelikle Hanefî fıkhından başlayıp cem' ve te'lîf yapmalı, kanun haline dönüştürülmeye uygun hükümler hangi mezhebe ait olursa

olsun alınmalı, hiçbir mezhepte hükmü bulunmayan meselelerde ise Avrupa kanunlarından aktarmalar yapmak yerine usûl-i fıkıh esasları çerçevesinde ictihadlar yapılmalıdır. Bu şekilde bütün medeniyetlerin takdir edeceği kanunların hazırlanması mümkündür. Bu ameliye mezheplerin telfîki olarak da anlaşılmamalıdır. Zira burada bir meselede iki mezhebe göre amel etmek

söz konusu değildir (Beyânülhak, I, 401-403). Hanefî usûl-i fıkıh ekolüne bağlı olan Elmalılı'ya göre icmâa dayalı meselelerin esasını teşkil eden şûra müzakereleri ashap devrinden sonra Kur'an'ın konuya atfettiği öneme uygun şekilde geliştirilmemiştir. Her ne kadar bir kişinin şâz görüşlerle amel etmesi câizse de icmâî hususlarda ittifak noktaları araştırılmadan şâz görüşlerin dikkate alınması tevhid şiarına aykırıdır (Hak Dini, I, 595). Naslardaki hükümlerin değişmesi mümkün değildir. Zira bu nevi hükümler insanların değişmeyen özellikleriyle ilgilidir. İçtihada dayanan hükümler ise zamana ve fertlere göre değişebilir (Beyânülhak, I, 402-403). Hüküm koymakta kıyasın kullanılmasını Kur'an'ın bir emri olarak gören Elmalılı'nın (Hak Dini, VII, 4816) seferle ilgili görüşleri dikkat çekicidir. Ona göre yolculuk sırasında namazların kısaltılmasından maksat rek'at sayısını azaltmak değildir. Çünkü ilgili âyete bu şekilde verilecek bir mâna akşam ve sabah namazları için geçerli olmaz. Şu halde namazları kısaltmaktan maksat, "kıyam" yerine "kuûd" veya "rükûb" (binekli), rükû ve sücûd yerine de ima ile iktifa ederek namazın keyfiyetinde kısaltma yapılması olmalıdır (a.e., II, 1442). Tren gibi vasıtalarla üç günden az bir süre yolculuk yapanlara seferî ruhsatı verilemez. Çünkü yolculuk için kullanılan nakil vasıtası kendi yolu ve kendi hızıyla nazarı itibara alınır. Yolculuk süresi ise asgari üç gündür. İki gün yaya yolculuk yapan kimseye sefer ruhsatı verilemezken bir gün, hatta yarım gün yolculuk yapan tren yolcusuna sefer ruhsatı tanımak şeriata aykırıdır ve dolayısıyla günahtır. Bu görüşünden dolayı dönemin Diyanet İşleri Reisi Ahmed Hamdi Akseki tarafından tenkit edilen Elmalılı fikrinde ısrar ederek karşı görüşleri eleştirmiştir (a.e., VII, mukaddime, s. 12-19).

Muhammed Hamdi tasavvufla da ilgilenmiştir. Tefsirini hazırlarken vahdet-i vücûd konusunda yer yer tenkit ettiği İbnü'l-Arabî'den bol miktarda iktibaslar yapması ve zaman zaman sûfî meşrepli bir üslûp kullanması tasavvufî temayülünün işaretleri sayılmalıdır. Ayrıca onun Şâbâniyye tarikatına mensup olduğu da söylenir. Elmalılı'ya göre insanın ferdî ve içtimaî hayatına ait hazlarını ve fıtrî ihtiyaçlarını akamete uğratacak bir hayat tarzı, başka bir ifadeyle insanı beşerî ve cismanî bütün özelliklerinden ayırıp onu sırf ruhanî bir varlık gibi yaşatma eğilimi İslâm'da makbul sayılmamıştır. Zühd ve takvanın mânası nefse eziyet etmek değil onu itidal çizgisine çekmektir (a.e., IV, mukaddime, s. 12). "Her mevcut Allah'tır" demek şirktir. Bununla birlikte, "Allah'tan başka mevcut yoktur" tarzında

özetlenen vahdet-i vücûd nazariyesini Allah'ı yegâne vâcibü'l-vücûd, mâsivâyı da ona bağlı olan mümkin ve izafî varlıklar şeklinde anlamakta sakınca yoktur. Keşfe mazhar olan havas mârifetullah konusunda ileri merhalelere ulaşabilir. Ancak bunların görüşleri vahiy gibi telakki edilmemeli, zahir ulemâsının her söylediği de mutlaka doğru görülmemelidir. "Hakîkat-i Muhammediyye"nin zuhuru bütün hilkatin gayesidir (a.e., I, 575-576; VII, 4937-4938).

Üç dört yıl aralıksız felsefe ile meşgul olan Muhammed Hamdi, Batılı bazı yazarların mantık ve felsefe kitaplarını tercüme etmek, pozitivizm, materyalizm ve tekâmül nazariyesi başta olmak üzere çeşitli felsefî sistemleri eleştirmek suretiyle felsefede de söz sahibi bir âlim olduğunu göstermiştir. Bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek mutlak senteze varmayı önemli gören Elmalılı, diğer mütefekkir ve âlimlerden bağımsız olarak düşünebilmesi ve onları yer yer eleştirerek farklı görüşler ortaya koyması açısından müslümanların tefekkür hayatının canlanmasına katkıda bulunmuştur. Elmalılı varlık şuurundan insanın açık seçik bilgisine, oradan da Allah'ın varlığına ve idealist bir âlem anlayışına ulaşabilmiş, nübüvvet konusunu felsefî problemler arasına alarak felsefe - din kavgasına köklü bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Ona göre mutlak olarak dinle çatışan filozoflar gerçeğe ulaştıklarından değil gerçeği kavrayamadıklarından bu tavır içine girmişlerdir. Gözlem ve deneycilikte bir taassup olan pozitivizm gerçekte fikrî taassuba kapılmış ve duyu ötesini inkâr etmek suretiyle aklın ilkelerine, hatta tecrübî verilere aykırı düşmüştür. Zira hiçbir aklî ilkeye veya deneye göre "tecrübe sınırlarının ötesi yoktur" denemez; aksine bütün deneylerin verileri bize gözlemle deneyin ötesinde bilemediğimiz bazı gerçeklerin bulunduğunu öğretir. Mukaddesatı ortadan kaldırmak isteyen ve sonunda kendi vicdanında mahkûm olarak putperestliğe yakın bir inanca sığınma ihtiyacını duyan Auguste Comte, "üç hal kanunu" teorisini ileri sürerek önce Allah'ın varlığına ilişkin bilginin kendi fıtratında bulunduğunu itiraf etmişse de daha sonra bu selim yaratılışının sürekli olarak bozulduğunu ilân etmiş oldu. Ancak Comte kendisindeki değişikliğin bütün insanlarda da mevcut olduğu vehmine kapılmıştır (a.e., IV, 2326; VIII, 5339-5340). Elmalılı'ya göre gerçeği kavramak için akıl tek başına yeterli değildir, onun da ötesinde iman alanı vardır. Akıl bu alanın gerçekliğini kavrayıp doğrulayabilir. Gerçekliğin bütününü felsefî tefekkürüne konu edinen Elmalılı tekâmül nazariyesinin tutarlı olmadığını söyler. Zira canlı

varlıkların meydana geliş biçimlerini ortaya koyarken spekülasyon yerine gözlem ve deneye dayanmak gerekir. Ancak hiçbir gözlem ve deney, tekâmül nazariyesinde iddia edildiği gibi bir canlı türünün başka bir canlı türünden meydana geldiğini göstermemiş, aksine her canlının kendi türünden bir canlıdan doğduğunu kanıtlamıştır. Bundan dolayı insanların maymunlardan türediği iddiasının kesinlikle ilmî değeri yoktur. Esasen insanla maymun arasındaki gerçek fark kıl ve kuyruk farkı değil akıl, mantık ve ahlâk farkıdır. Bütün hüneri taklit içgüdüsünden ibaret olan maymun, önünde günlerce ateş yakılsa ve kendisine ateş karşısında ısınma eğitimi verilse bile tek başına terkedildiği soğuk bir ortamda önündeki kibritle ateş yakıp ısınmayı düşünme mantığını yakalayamaz, aklın ürünü olan ahlâkî davranışları ise hiçbir zaman gösteremez (a.e., I, 330, 379). Ontolojik delile yönelttiği tenkitlerden ötürü Kant'ı da eleştiren Elmalılı, onun vâcibü'l-vücûd kavramını

tahlil ederken hataya düştüğünü söyler (a.e., I, 24). Elmalılı, gerçeği veya doğru olanı değil sadece faydalı olanı bulmayı amaçlayan pragmatizme de ciddi eleştiriler yöneltmiştir.

Kelâmî Görüşleri. İtikadî konuları desteklemek maksadıyla felsefeye yönelen Elmalılı aynı zamanda yeni devrin önemli bir kelâm âlimidir. Her ne kadar kelâm ilmine dair müstakil bir eseri yoksa da tefsirinde kelâmı problemlere büyük bir yer ayırmış ve hemen hemen hepsine çözümler getirmeye çalışmıştır. Ona göre bir din felsefesi sayılması gereken kelâm ilmi İslâm felsefesinin asıl temsilcisidir ve varlık problemiyle mârifetullah bahsinde büsbütün ayrıldığı Stoacılar'a benzer bir yaklaşım içindedir. Bilgi probleminde ise kelâm ekollerini îkānî (dogmatik) ve tedrîbî (tecrübeci) olmak üzere iki gruba ayırır (Metâlib ve Mezâhib, s. 38). Ehl-i sünnete bağlı olan Elmalılı, İslâm akaidine aykırı bütün akımları takip ederek bunlar karşısında yeni deliller geliştirmiş, Vehhâbîlik gibi yeni ortaya çıkan bazı mezhepleri de tenkit etmiştir (Hak Dini, I, 577-578).

1. Bilgi Problemi. Cevheri ruhta bulunan, ışığı ise beyinde zuhur eden bir nur yani ruhî bir meleke olan akıl bilginin mucidi olmayıp onu keşf ve idrak eden bir alettir. Akıl soyut tefekkürle değil realiteden aldığı malzemeye dayanarak düşünür ve duyuların ötesinde bulunan bazı gerçekleri algılar. Aklın gerçeği bulmasına engel olan yegâne unsur duygudur. En büyük aklî

imkânsızlık alâmeti de çelişkidir. Sebepten sonuca veya sonuçtan sebebe giderek varlığı açıklığa kavuşturma imkânına sahip olmakla birlikte akıl mutlak gerçeğin bütün sınırlarını çizemez, bundan dolayı da verdiği her hükümde gerçeği yakaladığı söylenemez. Nitekim aklın, asırlarca benimsemeye yanaşmadığı bir gerçeği kendisiyle ilgili bir olayın müşahedesiyle hemen doğrulaması bu görüşü kanıtlayıcı mahiyettedir. Dinin haber verdiği hususlardaki durumu aklın ilmî keşifler karşısındaki durumuna benzer. Bu sebeple dinin kesinlik derecesinde haber verdiği hususlar aklî imkânsızlık sahasına girmez. Bilginin meydana gelmesi zihnin haricî varlık ve olayları idrak etmesiyle gerçekleşmekte, ancak akıl bu olayın mahiyetini kavrayamamakta ve filozoflarca konuya getirilen açıklamalar da yeterli görünmemektedir. Bu durumda zihnin harici idrak etmesini Allah'ın varlığına bağlamak, sadece süjenin kendini ve objeyi idrak etmesini değil bütün ilmî keşiflere ilişkin bilgileri de insan kalbine şimşek gibi çakan ilâhî telkinlerin sonucu olarak kabul etmek gerekir (a.e., I, 86, 88, 366, 566; II, 1057; IV, 2711, 2720-2722). Geçmiş ve gelecek konusunda en önemli kaynak nakildir. Duyular ise sadece şu anı tanıtmaya yarar. Nakilde genel tecrübeye aykırı bilgiler bulunsa bile imkânsızlığa götürmedikçe aklın bunları tasdik etmekten başka çaresi yoktur. Zira naklen sabit olan bilgilerin doğruluğunu bilmek asırların geçmesine bağlı olabilir. Akıl Allah'ın varlığını ve birliğini bilse de iman ve diğer hususlara dair yükümlülükler nakille yani vahiy ile vâcip olur (a.e., I, 584; IV, 2238; VI, 4261). İlham ve rüya yoluyla mutlak gayba dair bazı bilgiler sezilebilirse de bunların hiçbiri zan ve vehimden arınmış kesin bilgiler niteliğinde değildir (a.e., VIII, 5415).

2. Ulûhiyyet. Allah'ın varlığını kabul etmeden âlemin mevcudiyetine rasyonel bir açıklama getirmek imkânsızdır. Materyalizmin âleme bakışı bütünüyle irrasyonel bir yaklaşımdır ve tamamen felsefî bir çıkmazdır. Allah'ın varlığına ilişkin bilgi her insanda doğuştan vardır. Bu bilgi benlik şuuruyla insanda gerçekleşen, fakat açıkça hissedilmesi dikkat etmeye veya uyarılmaya bağlı olan gizli bir bilgidir (a.e., IV, 2325). Allah'ın varlığını kanıtlamaya ilişkin istidlallerin insana kazandırdığı bilgiler bu fıtrî bilginin korunmasına yöneliktir. Çünkü insanın, "Ben benim, ben varım, benim dışımdaki varlıklar da vardır" deyip kendisiyle kendi dışındaki varlıkların mevcudiyetini idrak edişini, yani süje ile objenin yekdiğerine intibak edip gerçek bir bilginin ortaya çıkışını sağlayan fail illet ancak Allah olabilir.

Zihinle dış dünya arasındaki birleşmeyi ve ikisi arasındaki isabetli ilişkiyi gerçekleştirip sonunda “bu böyledir” diye gerçek bir hüküm verdiren fail illet “zihin” ile “hariç” olamaz. Çünkü her ikisi de gerçeğin kendisi olmadığı gibi aynı zamanda gerçeğe ait kemale sahip bulunmayan eksik varlıklardır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Hakk’ın dışındaki varlıkların hakka kılavuzluk edebileceklerini düşünmek çelişki doğuracağından süje ile objenin ilişki kurmasını ve neticede inkâr edilemeyecek şekilde gerçek bir bilginin meydana gelmesini sağlayan bir fail illet vardır, o da Allah’tır (a.e., I, 69-73; IV, 2717-2718).

İnsan aklı, bütün ilimlerin esasını teşkil eden illiyet kanununu uygun şekilde idrak edip mevcudata uygulamak suretiyle Allah’ın varlığına ulaşır. “Yoktan bir şey olmaz, mevcudun illeti maʻdûm olamaz, hiçbir hadis muhdissiz meydana gelemez, yok olanı var eden fail illet yokluktan ibaret bir ‘lâşey’ olamaz” tarzında ifade edilen illiyet ilkesi, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan Allah’ın varlığını kanıtlayan en önemli delildir. Duyulur âlemdeki varlıkların tedricî bir surette meydana gelmesi duyular ötesinde kalanların da aynı sisteme bağlı olduğunu gösterir. Bu gerçekten hareketle âlemin kendi kendine değil mutlaka kendi dışında mevcut bir illetin tesiriyle yaratıldığını kabul etmek illiyet ilkesinin vazgeçilmez bir sonucudur. Zira bu ilkeye göre sebebin sonuçtan önce müstakillen var olması gerekir. Kuvve halinde bulunsun veya bulunmasın bir şeyin bilfiil var olabilmesi için onu fiilen icat edecek bir illete mutlaka ihtiyaç vardır (a.e., III, 19-20, 65-66; III, 2007-2008; VII, 4561).

Kâinatta herkesi hayrete düşüren yüksek bir sanatın yanı sıra değişik nitelikli canlı ve cansız varlıkların bulunuşu da ilim ve irade sahibi olan bir yaratıcının mevcudiyetini gösterir. Âlemde tedrîcî olarak gerçekleşen mükemmel düzeni görüp de bunu sağlayan yüce mürebbinin varlığını sezmemek mümkün değildir. Nizam delili sadece ilim sıfatını değil tabiatçılığı kökünden yıkan ilâhî iradeyi de ispat etmektedir (a.e., IV, 2950-2953). Çünkü tabiat teorisinde hâkim olan unsur ıttırattır, yani tek bir düzende olmak ve hiç değişikliğe uğramamaktır. Bu ise âlemde hiçbir çeşitlilik ve farklılığın bulunmamasını gerektirir. Halbuki evrende gerek âni gerekse tedricî bir tekâmül neticesinde çok zengin bir çeşitlilik ve değişikliğin meydana geldiği bilinmektedir. Bunları tabiata isnat etmek onun bizzat kendisini değiştirmesi anlamına gelir ki bu tabiat farzedilen

şeyin aslında tabiat olmadığını itiraf etmektir (a.e., I, 69; III, 1991, 2187; IV, 2953).

Âlem Allah'ın mâsivâsı, Allah da onun maverası olduğundan Allah âlemin içinde değil ondan aşkındır. Arşı zaman, akıl, ruhlar âlemi; kürsiyi de mülk ve saltanat mânasında anlamak mümkünse de her ikisinin reel bir varlığı bulunmadığını kabul etmek âyetlerin zahirine aykırı düşer. Bu sebeple mahiyetlerinin bilinemeyeceğine inanmak daha isabetlidir (a.e., I, 71, 75; II, 855-859). Zâtının hakikati akıl tarafından kuşatılamayan Allah'ın birliği kâinat üzerindeki hükümranlığı ile sabittir. Allah'tan başka tapacak

gizli veya açık mâbud ve hükmüne uyulacak hakem tanımak şirktir. Her mümin Allah'ın hükmünden başka hükme uyulmayacağına inanmakla yükümlüdür. Bir müslüman bu inancını hayatında uygulayamazsa itikadî açıdan mümin sayılsa da amelî bakımdan şirke düşmekten kurtulamaz (a.e., III, 2061). Büyüklerini Allah'ı sever gibi sevmek ve onların ilâhî buyruklara aykırı olan emirlerine uymak suretiyle Allah'a isyan edenler şirke düşerler ki putperestliğin esası da bundan ibarettir (a.e., I, 578), Allah'ın zâtı sıfatlarından meydana gelen bir mahiyet değildir, yani zâtı sıfatlarının gereği değil sıfatları zâtının gereğidir; bu sebeple fiillerinin çokluğu gibi sıfatlarının çokluğu da zâtında bir tecezzi veya taaddüdü ifade etmez (a.e., VII, 4878; IX, 6294) Naslarda Allah'a atfedilen "yed, vech, istivâ" gibi sıfatları mecazi bir mâna ile te'vil etmek teşbihin nefyi bakımından gerekli olmakla birlikte bunları beşer idrakinin üstünde kabul ederek tevakkuf etmek daha isabetli bir tutumdur (a.e, I, 659; II, 737; III, 2185; VI, 4136, 4512).

3. Nübüvvet. "İnsanın bütün benliğini kuşatıp irade gücünü yok eden ve kendi arzusu dışında salt ruhun kabiliyeti üzerinde ilâhî bir hitap olduğunu zorunlu olarak telkin eden kesin bilgilere (vahiy) mazhar olmak" şeklinde ifade edilebilen nübüvveti aklî temellere dayandırmak mümkündür (a.e., I, 86-88; Metâlib ve Mezâhib, s. 22). Her şeyden önce nübüvvet yüksek derecede gerçekleşen ruhî bir hadisedir. Farklı ruhî özelliklere sahip olmaları bakımından hayvanlardan ayrılan insanların zekâ ve akıl yürütme gücü gibi noktalarda farklı yetenekleri bulunduğu bir gerçektir. Bu husus, ruhî melekeleri üstün olan bazı insanların aynı tür içinde ayrı bir grup oluşturabildiklerini gösterir. Böylece peygamberlerin ilk yaratılışta, beşer

türü içinde madde ötesi âlemle ilişki kuracak yüksek ruhî melekelere mazhar kılınmış bir grup teşkil etmeleri aklen mümkündür. Bundan dolayı onlar insanlarda bulunan normal ilim ve idrakin üstünde bir ilim ve tasarruf gücü ile temayüz etmiş olabilirler. Peygamberlerin ilâhî bir "ıstıfâ" ile mazhar oldukları bu üstün yaratılışa her insanın sahip olmaması veya onların yaşadığı ruhî tecrübelerin herkeste gerçekleşmemesi sebebiyle nübüvveti gayri mâkul görüp inkâr etmek mantıklı değildir. Kaldı ki peygamberler mûcize göstermek suretiyle de nübüvvetlerinin delilini ortaya koymuşlardır. Bizzat müşahede etmeyenlerce de bu nevi olayların tasdik edilmesi gerekir. Zira bunların hiçbiri aklen imkânsız değildir. Mûcizeler nadiren vuku bulduğu veya düzenli tabiat olaylarına aykırı olduğu gerekçesiyle akıl tarafından inkâr edilemez. Çünkü akıl mûcizeyi tabiat olaylarına kıyas ederek değil imkânını inceleyerek değerlendirmelidir. Varlık ve olaylar hakkındaki bilgimizin cüzi, eksik ve izafî olduğu da dikkate alınırsa her şeye gücü yeten Allah'ın kudretiyle meydana gelen mucizelerin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir (Hak Dini, I, 409; II, 750, 1081-1088; IV, 2240-2250; Metâlib ve Mezâhib, s. 23).

4. Âhiret. Kıyamet alâmetlerinden kabul edilen Ye'cûc ve Me'cûc aslı nesebi belirsiz, din ve millet tanımaz bir topluluk demektir. Deccâl ise Hıristiyanlık taklidi altında ulûhiyyet iddiasıyla ortaya çıkacak bir yalancı olmalıdır. Nitekim Hz. Îsâ'nın nüzûlüyle öldürüleceğine ilişkin rivayetler bunu teyit etmektedir. Hz. Îsâ ile ilgili âyette geçen "teveffî" kelimesine "ruhu kabzetmek"ten başka bir mâna vermek câiz değilse de Îsâ'nın ölmediği ve kıyametten önce döneceğini haber veren hadisler karşısında söz konusu kelime zahirine aykırı bir mâna ile te'vil edilmelidir. Buna göre Îsâ'nın ref'i şöyle yorumlanabilir: Mesîh Îsâ'nın ruhu henüz kabzedilmemiş, Kelime (Îsâ) henüz Allah'a dönmemiştir, onun dünyada göreceği işler vardır. Cismi Allah'a, ruhu mânevî göğe yükseltilmiştir. Her peygamberin ruhanî eceli ümmetinin ecelidir; onun ümmetinin eceli ise henüz gelmemiş olup rûh-ı Muhammedî'nin maiyetine girmiştir. İslâm ümmetinin sıkıntıya düştüğü bir zamanda Hz. Îsâ'nın ruhu ortaya çıkıp onlara hizmet edecek ve daha sonra vefat edecektir (Hak Dini, II, 1112-1113; V, 3288).

Âhirete ait inançlar tarihî olaylar gibi nakille bilinir. Bunlar akıl dışı değil akıl üstü olmakla birlikte imkân dahilindedir. Allah'ın uyuyan insanları her

sabah diriltmesi, yıpranıp ölen hücreleri ve her gece kesintiye uğrayan idrakleri "iâde-i emsal" sistemi içinde (bk. TECEDDÜD-i EMSÂL) yenileyerek aynı hayatı devam ettirmesi ölümden sonra dirilişi fiilen gösterdiği gibi ruhun sürekliliğini de ispat eder (a.e., I, 286-287; III, 1919, 2150; IV, 3003; V, 3124).

İnsanın varlıkla olan alâkası ölümle birlikte kesilmemekte, başka bir âleme intikal etmektedir. Ölüm anında bedeni terkeden ruh berzah âlemine geçer ve duyularla idrak edilememekle beraber gerçek anlamda hayatını sürdürür. İnsanların Allah'a döneceklerini belirten âyetle (el-Bakara 2/156), bedenden ayrıldıktan sonra nice müddet varlığını sürdürecek olan ruhun da kıyamet koptuğu gün fena bulacağını ve Allah'tan başka her şeyin helak olacağını bildiren âyette (el-Kasas 28/88) insanların zatî (ruhî) yok oluşunun gerçekleşeceğine ve sadece Allah nezdinde bilinen hakikatlerinin yok olmayacağına işaret vardır. Buna göre insanların ruhları, kıyamet koptuktan sonra dirilişe kadar geçen süre içinde yalnız Allah'ın ilminde mevcut kalır, daha sonra da yeni dirilişlere mazhar olur (a.e., I, 407, 547, 550-552; II, 1244-1245).

Kâfirlerin Allah'ı inkâr edip emirlerine itaatsizlik göstermeleri ebedî bir kötülük olduğundan onların ilâhî rahmetten ebedî olarak uzak kalmaları gerekir. Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiği düşüncesine dayanarak kalplerinde zerre kadar iman bulunmayan ve kötülükleri kendilerini kuşatmış olan kâfirlerin cehennemde ebedî azapta kalmayacaklarını söylemek ilâhî adaleti inkâr etmektir. Ayrıca affı gördükçe şımaran ve kötülüğü bir karakter haline getirenleri affetmek de bir şerdir. Bu ise bütün hayırların kaynağı olan Allah hakkında muhaldir (a.e., I, 396; II, 1023; III, 2112).

5. İman-Küfür Meselesi. İman kalbin ve dilin fiillerinden ibaret iki unsurdan teşekkül etmekle birlikte her ikisi aynı seviyede birer aslî unsur değildir. Kalbin fiili olan tasdik yükümlülüğü hiçbir mazeretle insanın sorumluluk alanından çıkmazken dilin ikrarı, baskı altında kalındığı takdirde imanın gerçekleşmesi için aranan bir şart olmaktan çıkar. Allah'a gerçekten iman etmek zâtına ve sıfatlarına, gönderdiği vahiylere ve koyduğu hükümlere O'nun muradına uygun olarak inanmakla mümkün olur. Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i kitaba, kendi vahiylerini de tasdik edici olan

son vahye inanmaları emredildiğinden kurtuluşa ermeleri için (bk. el-Bakara 2/41; en-Nisâ 4/47) onların da iman etmesi gerekir (a.e., I, 180-183, 372, 532; III, 1739-1740, 2106-2108). Allah'ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını haram telakki edenler ve kimden gelirse gelsin ilâhî emirlere aykırılığı apaçık olan ilkelere itaat etmeyi câiz görenler tekfir edilir. Kur'an'da icmâlî olarak geçen bir âyeti ilmî esaslara uygun bir tarzda te'vil edenler ise tekfir edilmez (a.e., I, 207; IV, 2514; VII, 4637).

Osmanlı Devleti'nin son devrinde yetişip Cumhuriyet'in ilk yıllarını idrak eden Elmalılı felsefî, itikadı, fıkhı, tasavvufî ve içtimaî meseleler üzerinde derinliğine düşünen bir din âlimidir. Dinî problemleri yeni ilmî verilerle teyit etmesi, özellikle Allah'ın varlığına ilişkin delilleri materyalist, pozitivist ve evrimci fikirleri reddeden bir yaklaşımla ele alması, nübüvvete felsefî temeller bulmaya çalışması ve bu hususu tartışma ortamına çekmesi, Hz. Îsâ'nın nüzûlüne ilişkin meselede olduğu gibi itikadî konulara yeni yorumlar getirmesi onun mütefekkir bir âlim olduğunun delilleridir. Haberî sıfatları te'vil etmekle birlikte onları beşer idrakinin üstünde görmesi bu noktada Selefî bir temayül içinde olduğunun, tekvini müstakil bir sıfat kabul etmesi, peygamberlik için erkekliği şart koşması, insanı fiile sevkeden kararın Allah tarafından yaratılmadığı görüşünü benimsemesi gibi hususlar da genelde Mâtürîdî bir çizgide yer aldığının işaretleridir.

Elmalılı'nın nüzûl-i Îsâ meselesinde olduğu gibi âhâd hadisleri Kur'an'ın önüne geçirmesi isabetli görünmemektedir. Çağdaşlarından Mustafa Sabri Efendi, inkârcı akımlara karşı verdiği fikrî mücadeleyi takdir etmekle birlikte onu Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi epistemoloji bahsinde septisizme dahil etmesinden dolayı haklı olarak eleştirmiştir. 4-6 Eylül 1991 tarihinde Elmalı'da düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğlerde Muhammed Hamdi bütün yönleriyle tanıtılmış ve bunlar Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1993). Tefsiri ve tefsirciliği üzerinde İsmet Ersöz ve Fahri Gökcan tarafından doktora tezleri yapılmıştır (bk. bibl.).

Eserleri. 1. Hak Dini Kur'an Dili*. Kırk sekiz yaşında iken başlayıp altmış yaşında tamamladığı tefsiri olup en meşhur eseridir. İlk defa Diyanet İşleri Reisliği tarafından yayımlanan eserin (İstanbul 1935-1938) daha sonra birçok baskısı yapılmıştır. 2. İrşâdü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkāf. Mülkiye

Mektebi'nde okutmak üzere hazırladığı bir ders kitabıdır (İstanbul 1330 r./1914). 3. Hz. Muhammed'in Dini İslâm. Anglikan Kilisesi'nin sorularına şeyhülislâmlık adına verdiği cevaplardan oluşan bir risaledir. Tefsirinin sonraki baskılarının baş tarafına eklenerek yayımlanmıştır (İstanbul 1979). 4. Metâlib ve Mezâhib (İstanbul 1341). Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet ve Gabriel Sealles tarafından yazılan Histoire de la philosophie adlı eserin tercümesidir. Tahlilî Târih-i Felsefe başlığını da taşıyan esere yazdığı mukaddime ile tahlil ve tenkit mahiyetindeki geniş dipnotları felsefî bakımdan büyük değer taşımaktadır. 5. İstintâcî ve İstikrâî Mantık. İngiliz müellifi Alexander Bain'e ait eserin Fransızca'ya yapılan tercümesinden Türkçe'ye çevirdiği bu kitabı Süleymaniye Medresesi'nde öğrencilere ders notu olarak vermiştir.

Bunların dışında ilhâdın temelsizliği, inkâr ve şirkin insan ruhunda uyandırdığı ıstırap, İslâmiyet'in ilerlemeye engel olmadığı, orduya yapılan yardımların zekât yerine geçebileceği gibi değişik konularda Beyânülhak ve Sebîlü'r-reşâd dergilerinde Küçük Hamdi veya Elmalılı Küçük Hamdi imzaları ile yayımlanmış yirmiyi aşkın makalesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Elmalılı, Hak Dini, I, 14-24, 29, 65-73, 75, 86-89, 107, 122, 174, 180-183, 202, 203, 207, 214, 216, 267, 282, 286-287, 330-331, 359-360, 366, 372, 379, 396, 407, 409, 411, 501-507, 516, 532, 547, 550-552, 566-567, 575-578, 584, 595, 659; II, 737, 750, 855-859, 997, 1023, 1057, 1080-1088, 1112-1114, 1120-1121, 1126, 1195-1196, 1244-1245, 1316, 1442; III, 1527, 1739-1740, 1849, 1902, 1919, 1939, 1949, 1981, 1991-1992, 2007-2008, 2016-2017, 2061, 2106-2108, 2112, 2150, 2185-2187; IV, Mukaddime, s. 12, ayrıca bk. 2229-2254, 2323-2326, 2514, 2628, 2650, 2711-2722, 2791, 2936, 2950-2953, 2957, 3003-3004; V, 3053, 3124, 3288, 3355, 3709-3710, 3731; VI, 3812, 4136, 4172-4174, 4216, 4228, 4249, 4261, 4512; VII, Mukaddime, s. 12-19, ayrıca bk. 4561, 4584, 4634, 4637, 4816, 4878, 4937-4938, 4969, 5156, 5211, 5217-5218; VIII, Mukaddime, s. 16, ayrıca bk. 5323, 5339-5340, 5415, 5629; IX, 6134-6136, 6294-6295, 6432; a.mlf.,

“Dîbâce”, Metâlib ve Mezâhib, İstanbul 1341, s. 15-26, 38; a.mlf., “Makâle-i Mühime”, Beyânülhak, I, İstanbul 1324, s. 401-403; Ebül’ulâ Mardin, Huzur Dersleri, İstanbul 1966, II-III, 246-247; Hikmet Bayur, “İbadet Dili”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 151; Fahri Gökcan, Commentaire du Coran par Elmalı’lı (doktora tezi, 1970), Faculté des Lettres et Sciences Humaines (Paris); Albayrak, Osmanlı Uleması, III, 249-250; Mustafa Sabri, Mevkıfü’l-akl ve’l-ʿilm ve’l-ʿâlem, Beyrut 1401/1981, II, 156-157; İsmail Kara, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, I, 409-410; İsmet Ersöz, Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur’an Dili (doktora tezi, 1986), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (tebliğler), Ankara 1993; Ali Yılmaz, “Elmalılı Hamdi Yazır’ın Türkçesi”, a.e., s. 36-40; Hüsrev Subaşı. “Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri”, a.e., s. 319-329; Vehbi Vakkasoğlu, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır”, Tercüman, İstanbul 29 Nisan-2 Mayıs 1987.

Yusuf Şevki Yavuz

ELMAS MEHMED PAŞA

(ö. 1109/1697)

Osmanlı sadrazamı.

Kastamonu'nun Cide kazasına bağlı Hoşalay köyünde muhtemelen 1661 yılında doğdu. Babası Savruk adında bir gemi reisiydi (Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 122). Rivayete göre "Elmas" lakabı kendisine düzgün bir endama ve pürüzsüz bir yüze sahip olduğu için verilmiştir. Küçük yaşta kalemiye ricâli* zümresine girdi. Başbâki kulu Divrikli Mehmed Ağa'ya intisap ederek mühürdarı oldu. Mehmed Ağa'nın Trablusşam'a tayini üzerine onunla birlikte gitti. Devrin padişahı IV. Mehmed tarafından İstanbul'a çağrılarak Enderun'a alındı (1678). Daha sonra Has Oda'da çuhadar, ardından da rikâbdar oldu (Silâhdar, Târih, II, 306). Kısa zamanda yükselerek II. Süleyman'ın cülûsunu müteakip önce silâhdarlığa, sonra da kısa aralıklarla mîrialemliğe ve hazine kethüdâlığına, 1689'da da Rumeli beylerbeyiliği pâyesiyle nişancılığa getirildi. Bu görevde iken kendisine vezâret rütbesi de verildi. II. Ahmed zamanında (1691-1695) ikinci vezir, II. Mustafa'nın cülûsunun ardından rikâb-ı hümâyun kaymakamı oldu; bir süre sonra da Sürmeli Ali Paşa'nın yerine sadrazam tayin edildi (1 Mayıs 1695).

II. Mustafa'nın, 1683 Viyana bozgunundan sonraki askerî başarısızlıklara ve toprak kayıplarına son vermek için bizzat sefere çıkma kararı alması üzerine Temmuz 1695'te başlayan sefer sırasında Mehmed Paşa, Niş Kalesi'nin onarımı için keşifte bulunduğu gibi Tuna üzerinde Pançova Köprüsü'nün kurulmasına nezaret etti. Lippa (Lipve) Kalesi'nin fethini sağladı ve Avusturyalı General Veterani kumandasındaki ordunun Tımış suyu kenarında yenilgiye uğratılmasında önemli rol oynadı. Saksonya elektörü Frederic Auguste'ün (Osmanlı tarihlerinde Nalkıran) Tımışvar'ı kuşatması üzerine II. Mustafa ile birlikte Nisan 1696'da ikinci defa Avusturya seferine çıktı. Osmanlı ordusunu karşılamak için muhasarayı kaldırarak Tımışvar eyaletinde Bega nehri boylarına gelen Auguste Ulaş (Olash) mevkiinde bozguna uğratıldı.

Elmas Mehmed Paşa, 1697'de II. Mustafa ile birlikte üçüncü defa Avusturya seferine çıktı. Belgrad ovasında yapılan istişarî toplantılarda iki görüş ortaya çıktı. Birincisinde Tuna, Tımış, Bega ve Tisa nehirlerinin bulunduğu Tımışvar yönüne, ikincisinde ise daha yakındaki Varadin

cihetine gidilmesi teklif edilmekteydi. Birinci görüşün temsilcisi Tımışvar muhafızı Koca Câfer Paşa, ikincisinin temsilcisi Belgrad muhafızı Amcazâde Hüseyin Paşa idi. Bazı çağdaş kaynaklara göre çevresine karşı sert muamelesinden dolayı diğer vezirler sadrazamdan çekindikleri için açıkça fikir beyan etmemişlerdi. Sonunda zaptı daha kolay olan Varadin yerine, akarsulardan ve bataklıklardan geçmeyi ve birçok köprü kurmayı gerektiren birinci görüş tercih edildi. Bu tercihte sadrazama muhalif olanların ve onun kolay zafer kazanmasını istemeyenlerin rolü olduğu öne sürülürse de çağdaş bir kaynakta, Tımışvar'da yaptırdığı binaları padişaha göstermek isteyen Koca Câfer Paşa'nın ağır bastığından söz edilmektedir (Köprülü, s. 320).

Kabul edilen harekât planına göre Baçka ovası ile Segedin ve Yanova kaleleri fethedilip Orta Macaristan itaat altına alınacak ve buraya. Avusturyalılar'a karşı mücadele eden Macar millî kahramanı Tököli İmre kral yapılacaktı. Bunun üzerine ordu Pançova sahrasına geçirildi. 110 parçalık ince donanma da Tuna'da Tisa suyuna doğru hareket etti. Tisa kenarına gelinince Elmas Mehmed Paşa daha köprü kurulmadan karşı tarafa geçti ve Titel Kalesi'ni fethetti. Halbuki o civarda 8000 dolayında bir Avusturya kuvveti bulunuyordu. Asıl ordunun geçmesi için de sadrazamın muhalefetine rağmen Zenta civarında Tisa nehri üzerine köprü kurulmasına karar verildi, öte yandan Prens Eugen Osmanlı ordusunun harekâtını takip ettiği gibi casusları vasıtasıyla sadrazam ile muhaliflerinin çekişmelerinden de haberdardı. Seksen üç tonbaz üzerinde kurulan köprü iki günde tamamlandı. Avusturya ordusunun civarda bulunduğu haberi üzerine padişah, hazine, yeniçeriler, silâhdarlar, cebehâne ve toplar acele olarak karşıya geçirildi. Elmas Mehmed Paşa ile yeniçeri ağası ve diğer bazı ordu ileri gelenleri düzeni sağlamak üzere nehrin diğer yakasında kalmışlardı. Bu durumu öğrenen Prens Eugen derhal hücuma geçti. Bunun üzerine vezîriâzam yanında bulunan eyalet askerleriyle savunma tedbirleri alırken bir yandan da askeri süratle karşıya geçirmeye çalışıyordu. Paniğe kapılan askerlerden 2000 kadarı köprüden geçerken nehre düşüp boğuldu. Az

sayıdaki askerle müdafaaya hazırlanan Mehmed Paşa'nın sert muamelesi, 60.000 kişilik Avusturya ordusunun hücumu karşısında panik halinde bulunan asker arasında öfke ve kızgınlığa yol açtı. Askerlerin köprüye doğru kaçmaya başlamaları üzerine köprünün iki tonbazını kaldırtan ve yalın kılıç askerin karşısına dikilen Elmas Mehmed Paşa bu sırada muhtemelen askerler tarafından öldürüldü (11 Eylül 1697). Köprünün ortası da parçalandığı için karşıya geçemeyen askerlerin bir kısmı suda boğularak, geriye kalanı da çarpışa çarpışa öldü. Birçok kumandan şehid olurken önemli miktarda silâh, mühimmat ve 500'den fazla zahire arabası, bu arada sadrazamın üzerinde bulunan II. Mustafa'nın mührü düşman eline geçti. Bu mühür halen Viyana Müzesi'nde saklanmaktadır. Zenta bozgunundan sonra padişah ve ordunun esas kısmı Tımışvar'a çekildi. Belgrad muhafızı Amcazâde Hüseyin Paşa sadrazamlığa getirildi.

Elmas Mehmed Paşa devlet işlerinde başarılı olmakla birlikte sert mizacı yüzünden çevresindekileri kendisine düşman etmişti. Sadâretine kadar genellikle sarayda görev almasından dolayı askerî işlerden pek anlamamasına rağmen başkalarının fikirlerine de önem vermezdi. Hemen bütün kaynaklar Zenta bozgunundan onu sorumlu tutmaktadır.

Elmas Mehmed Paşa'nın ölümü sırasında otuz altı yaşında olduğu belirtilir. Sadrazamlığı iki buçuk yıla yakın sürmüştür. Büyük kardeşi Tımışvar muhafızı Mustafa Paşa daha önce Avusturya ordusunun kaleyi muhasarası sırasında şehid düşmüştü. Oğlu Mustafa Bey de çeşitli devlet hizmetlerinde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyi'ât, (haz. Abdülkadir Özcan) Ankara 1994, s. 524, 526, 537, 595, 621-626; Tevârîh-i Âl-i Osmân, Berlin Staatsbibliothek, nr. hs. 216, vr. 138a vd.; Silâhdar, Târih, II, 306, 361; a.mlf., Nusretnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 5983, vr. 268b -269a, 369a -370a; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 244, 246, 256-257, 281, 455-456;

Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 122-124; Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, II, 211, 217-218; Râşid, Târih, II, 41, 256-260, 303, 317, 374, 407 vd.; Hammer, HEO, XII, 423; Sicilli Osmânî, I, 395; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 557, 563 vd.; III/2, s. 443-444; Orhan F. Köprülü, "İlm-i Nücûma Aid Bir Risâlenin Târihî Kaynak Olarak Ehemmiyeti", TD, sy. 2 (1950), s. 317-320; Fahri Ç. Derin, "Mustafa II.ya Dâir Bir Risale", a.y., sy. 13 (1958), s. 60, 64, 67; Cengiz Orhonlu, "Mehmed Paşa", İA, VII, 583-585; Mücteba İlgürel, "Zenta", a.e., XIII, 535-538; A. H. de Groot, "Mehmed Pasha, Elmas", EI[2] (Fr.), Vl, 985-986.

Mücteba İlgürel

ELVAN ÇELEBİ

(ö. 760/1358-59’dan sonra)

Babaî isyanının lideri Baba İlyâs-ı Horâsânî’nin torunlarından, sûfî - şair.

Büyük bir ihtimalle Kırşehir’de doğdu. XIII. yüzyılın ilk yarısında Moğol istilâsından kaçarak Orta Anadolu’ya yerleşen, devrin siyasî, sosyal ve dinî birtakım hareketleri içinde yer almış olan büyük bir Türkmen şeyh ailesine mensuptur. Babası, XIV. yüzyıl Anadolu Türk tasavvuf hayatının ünlü simalarından Âşık Paşa, dedesi Karamanoğulları Beyliği’nin kuruluşuna adı karışan Muhlis Paşa, büyük dedesi, Babaî isyanı (1240) diye bilinen dinî - sosyal hareketin başı olan Baba İlyâs-ı Horasânî’dir. Elvan Çelebi’nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Kendisi de ailesinin tarihi hakkında kaleme aldığı yarı menkıbevî nitelikteki otobiyografik eseri Menâkıbü’l-kudsiyye’de bilinenler dışında fazla bir şey söylemez.

Süleyman (Selman) ve Can adlı iki erkek kardeşi olan Elvan Çelebi hayatının büyük bir kısmını, bugün Çorum - Mecitözü arasında bulunan ve kendi adıyla anılan köyde inşa ettirdiği zâviyesinde geçirmiştir. Mecdî’ye göre buraya babasının Mısır’a gidişinden (727/1326) hemen sonra gelmiş ve bir daha da hiç ayrılmamıştır. Mustafa Vazıh el-Amâsî, söz konusu köye Elvan Çelebi’den önce dedesi Muhlis Paşa’nın yerleştiğini söyler. Ona göre Muhlis Paşa Baba İlyas’ın mezarının bulunduğu Ellez (eski Çat, bugünkü İlyas) köyüne gelerek mezarın üstüne bir türbe yaptırmış, oradan da adı geçen köye (Elvançelebi) dervişleriyle yerleşerek evler inşa edip çiftçilikle meşgul olmuş ve ölünce buraya gömülmüştür. Elvan Çelebi de dedesinin izini takip ederek babası Âşık Paşa’dan müsaade alıp ailesiyle birlikte buraya yerleşmiştir. Hüseyin Hüsâmeddin söz konusu binaların 753 (1352) tarihinde yaptırıldığını, Eretna Bey’in veziri Alâeddin Ali Şâh-ı Rûmî’nin zamanında Elvan Çelebi’ye zengin vakıfların tahsis edildiğini, hatta köyün etrafındaki araziyle birlikte kendisine bağışlandığını kaydeder.

Elvan Çelebi’nin ölüm tarihi kesin olarak belli değildir. Ancak Menâkıbü’l-

kudsiyye'nin sonunda bulunan ve eserin bitiş tarihini gösteren beyitteki 760 (1358-59) kaydına bakılarak onun bu tarihten birkaç yıl sonra vefat ettiği

söylenebilir. Mezarı Elvançelebi köyündeki zâviyesinin içinde yer alan türbede bulunmaktadır. Türbe o çevredeki halk arasında hâlâ önemli bir ziyaretgâh olarak kabul edilmekte, çeşitli hastalıklara şifa bulmak, özellikle de çocuğu olmayanların ve delilerin ailelerinin dileklerini gerçekleştirmek amacıyla adak ve kurbanlara sahne olmaktadır.

Elvan Çelebi'nin, zamanında epeyce tanınmış bir sûfî olduğu, hakkında bilgi veren kaynakların ifadelerinden anlaşılmaktadır. XV. yüzyılın sûfî şairlerinden Hatiboğlu, 817de (1414) yazdığı Letâifnâme adlı eserinde kendisine üstat kabul ettiği sûfî şairler arasında Elvan Çelebi'yi de zikreder. XV - XVI. yüzyılda yaşamış bir başka sûfî şair olan Muhyiddin Çelebi Hızırnâme diye de anılan divanında, Anadolu'nun kendi dönemine kadar yaşamış büyük evliyası arasında Elvan Çelebi'yi Elhen Paşa adıyla anar. Bu kayıtlara bakarak onun, vefatından iki yüzyıl sonra bile şöhretini sürdürdüğünü söylemek gerekir. Nitekim XV. yüzyılda Türkler'e esir düşen Macar Georg'un Latince eserinde Elvan Çelebi (Alwan Passa) çok ünlü bir velî olarak tanıtılır. Hatta XVII. yüzyılda Türkler'e dair birkaç eser yazan Fransız Michel Baudier'nin ifadelerinden, Elvan Çelebi'nin (Van Passa) o devirde dahi büyük bir velî olarak hürmetle anıldığı, zâviyesinin büyük felâketlere uğramış kişilerin sığınağı olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Halkın inancına göre Elvan Çelebi kendisinden yardım isteyenlere, uzun boylu mütenâsip endamlı bir delikanlı yahut nur yüzlü, saygıdeğer bir ihtiyar kılığında gelerek yardım etmektedir. Kaynakların bu ifadelerinden hareketle Elvan Çelebi'nin daha sağlığında veya büyük bir ihtimalle vefatından hemen sonra halk tarafından bir velî, mübarek bir zat olarak kabul edildiğini ve adı etrafında birtakım menkıbelerin teşekküle başladığını söylemek mümkündür.

M. Fuad Köprülü, Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa'nın iyi tahsil görmüş Sünnî bir mutasavvıf olduğunu belirtir. Köprülü bu kanaatini şüphesiz Garibnâme'ye dayandırmaktadır. Elvan Çelebi de Menâkıbü'l-kudsiyye'de tasavvuf terbiyesini babası Âşık Paşa'nın yakın halifelerinden Şeyhülislâm Fahreddin'den aldığını, babasının vefatından sonra halifelerinin yerine kendisini seçtiklerini bildirir. Bu durumda Elvan Çelebi'nin de Sünnî

olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak bugüne kadar sadece dil özellikleri bakımından inceleme konusu yapılan Garibnâme bu meseleye yönelik olarak bir tahlile tâbi tutulmamıştır. Böyle bir tahlil yapılacak olursa bu Sünnîliğin, o dönemde henüz gayri Sünnî unsurlardan tam anlamıyla kurtulmamış olduğunun ortaya çıkacağı tahmin edilebilir; zira Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsiyye'si bu gibi unsurları bol bol ihtiva etmektedir. Esasen gayri Sünnî bir niteliğe sahip olan Vefâîliğin başında bulunan Baba İlyâs-ı Horasânî'nin soyundan gelen bu şeyh ailesinin birden bire Sünnîleştiğini düşünmek çok güçtür. Âşık Paşa'dan itibaren, dedesinin ve babasının adı etrafında meydana gelmiş olayları unutturabilmek ve sülâleyi daha önceki hadiselerin şaibesinden kurtarabilmek maksadıyla, bizzat Elvan Çelebi'nin yaptığı gibi zamanın yönetim çevreleriyle yakın ilişkilere girilmesi etkili olmuş, böylece Sünnîleşme süreci tamamlanmıştır. Elvan Çelebi'nin önemli bir özelliği de bu gayri Sünnî Türkmen şeyh ailesinin Sünnîleşme sürecini tamamlamak üzere olduğu bir dönemi temsil etmiş olmasıdır.

Elvan Çelebi'nin mensup olduğu tarikat hakkında kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmadığı gibi kendisi de Menâkıbü'l-kudsiyye'sinde bu konuda bir şey söylemez. Ancak onun Baba İlyas'ın torunu olduğu, Baba İlyas, Muhlis Paşa, Âşık Paşa sırasını takip ederek aynı aile içinde şeyhlik makamına geçtiği, Anadolu'da büyük dedesi Baba İlyas tarafından temsil edilen Vefâiyye tarikatına mensup bulunduğu tahmin edilebilir.

Elvan Çelebi, devrinde önemli ve meşhur bir sûfî olmasına karşılık bir şair olarak fazla tanınmamıştır. Sehî Bey, Latîfî ve Âşık Çelebi gibi tezkirecilerin hiçbiri eserlerinde Elvan Çelebi'ye yer vermemiştir. Bunda, yetenekli bir şair olmamasının yanında fazla sayıda eser bırakmamasının da rolü olmalıdır. Nitekim kaynaklarda kendisine atfedilen birtakım eserlerinin bugüne kadar izine rastlanmamıştır. Günümüze ancak Câmiu'n-nezdir'deki birkaç şiiriyle Şeyhoğlu'nun Kenzü'l-küberâ'sında naklettiği üç beyit ve Millet Kütüphanesi'ndeki (Ali Emîrî, nr. 543) nazîre mecmuasında bulunan bir gazel ulaşmıştır. Elvan Çelebi'nin zamanımıza kadar gelebilen yegâne eseri bir aile tarihi, hatta bir aile müdafaanâmesi niteliğini taşıyan Menâkıbü'l-kudsiyye*dir. Bugüne kadar başka bir nüshası ele geçmediğine göre pek fazla tanınma imkânı bulamayan eser İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından geniş bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlanmıştır

(İstanbul 1984).

Elvan Çelebi'nin zâviyesi, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda olduğu kadar Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında oynadığı rolle Türkiye din tarihinde de önemli bir yeri olan Vefâîlik tarikatının, Baba İlyas'ın Amasya'nın İlyas köyündeki zâviyesinden sonraki en önemli merkezi olmuştur. Bu zâviyede yine Baba İlyas soyuna mensup olan ünlü tarihçi Âşıkpaşazâde de yaşamış ve II. Murad ile Düzmece Mustafa arasındaki saltanat mücadelesinde II. Murad'a buradan destek sağlamıştır. Zâviye aynı zamanda işlek ticaret yollarından biri üzerinde bulunduğundan uzun zaman Avrupalı seyyahların da uğrak yerlerinden biri haline gelmiştir. Nitekim XVI. yüzyıl ortalarında burada misafir kalan Alman seyyahları H. Dernschwam ve O. G. Busbecq zâviye hakkındaki müşâhedelerini nakletmişlerdir. H. Dernschwam, zâviyeye mensup dervişlerin civardaki kerpiç kulübelerde oturduklarını, kaba saba, cahil ve perişan kılıklı meczup kimseler olup dilencilik yaptıklarını, bu durumlarına rağmen halk tarafından çok sevilip saygı gördüklerini belirtir. Bu müşahedeler, zâviyenin XVI. yüzyılda Kalenderî dervişlerinin elinde bulunduğunu göstermektedir. Michel Baudier, Evliya Çelebi ve Kâtib Çelebi'nin kayıtlarından, burasının XVII. yüzyılda da hâlâ önemini koruyan büyük bir zâviye olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye fî menâsıbi'l-ünsiyye (nşr. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak), İstanbul 1984; Hatiboğlu, Letâifnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 3326, vr. 123a; Muhyiddin Çelebi, Hızırnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 9495, vr. 27a; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 1; Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 98; Mecdî, Şekâik Tercümesi, İstanbul 1269, s. 22; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 269-275; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 76-77; M. Baudier, Histoire générale de la religion des Turcs, Paris 1625, s. 210; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 625; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 407; Mustafa Vazıh, Belâbilü'r-râsiyye fî riyâzi mesâili'l-Amâsiyye, İsmail E.

Erünsal özel kütüphanesindeki nüsha, vr. 51b-52a; Amasya Tarihi, I, 394-395; Neşet Köseoğlu, "Elvan Çelebi", Çorumlu, sy. 44-48, Çorum 1944; F. Taeschner, "Das Heiligtum des Elvan Çelebi in Anatolien", WZKM, LVI (1960), s. 227-231; Semavi Eyice, "Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", TM, XV (1969), s. 217 vd.; M. Fuad Köprülü, "Âşık Paşa", İA, I, 701-704; Ahmet Yaşar Ocak, "Âşık Paşa: Tasavvufî Şahsiyeti", DİA, IV, 3.

Ahmet Yaşar Ocak

ELVAN ÇELEBİ ZÂVİYESİ

Çorum’un Mecitözü ilçesinin Tekke köyünde eski bir zâviye ve türbe.

Çorum - Amasya yolu üzerindeki Mecitözü ilçesine varmadan Elvançelebi veya Tekke adıyla anılan köyde bulunan zâviye Anadolu Türklüğü’nün bu topraklardaki en eski izlerindendir. Köyün girişindeki bir düzlükte yer alan bu tarihî eserin bir de hamamı olduğu hakkında halk arasında bir söylenti vardır. Gerçekten de mahalle arasında çok basit mimarili bir tek hamam bulunmakla birlikte bunun zâviye ile beraber yapıldığı tesbit edilememektedir. Garibnâme adlı eseriyle tanınan Aşık Paşa’nın çocuklarından biri olan Elvan Çelebi kendisine temlik edilen bu köye gelerek yerleşmiş, vefatına kadar bu köyde kalmıştır. Yeni kaynaklarda buranın eski adı olarak Tanin veya Tanık (Amasya Tarihi, I, 394-395), Söğütlü (Taeschner, s. 227-231), Kavaklı (Köseoğlu, sy. 46, s. 1376) gibi isimler gösterilmektedir.

Elvan Çelebi Zâviyesi İlkçağ’a ait bir yerleşme yerinin, hatta belki de bir tesisin yerinde kurulmuştur. Burada rastlanan ve yapıda da kullanılmış olan devşirme malzeme bunu açıkça belli eder. Genellikle kabul edildiğine göre Bizans döneminin oldukça ünlü Eukhaita şehri burada bulunmaktaydı. Bu şehri Çorum’un yerinde gösteren Ramsay’a karşılık J. G. Anderson, Amasya’ya bir günlük uzaklıkta olan Eukhaita’nın Elvançelebi köyünün yerinde olması gerektiğini yazmıştır. H. Grégoire ve F. Cumont’a göre ise Eukhaita adı o civardaki Avkat köyünün adında yaşamaktadır. Bugünkü Elvançelebi köyü eski Eukhaita’nın tam üzerinde olmasa bile çok yakınında kurulmuştur. Bizans döneminin başlarından itibaren Eukhaita çok önemli bir hıristiyan ziyaret yeridir. Azizlerden Theodoros, IV. yüzyıl başlarında öldükten bir süre sonra rivayete göre Eusebia adında bir kadın onun kutsal kalıntılarını buraya getirmiş ve kısa zamanda burada kerametler gösterildiğine inanılmıştır. Bu ziyaret yeri yanında V. yüzyıldan itibaren kurulan manastır buranın idaresine sahip olarak köyü bir şehre dönüştürmüş, şehir önce Amasya’ya (Amaseia) bağlı piskoposluk, daha sonra başlı başına başpiskoposluk olmuştur. Theodoros ziyaretgâhı ve manastırı İmparator Ioannes Tzimiskes (969-976) tarafından yıktırılarak

yerinde yeni bir tesis yaptırılmıştır. Ioannes, 972 yılında Bulgarlar'a karşı Silistre'de (Dorystolon) yaptığı savaştaki başarılarının Hagios Georgios ile Aziz Theodoros'un yardımları ile gerçekleştiğine inanıyordu. Daha sonra Georgios ile Theodoros'un efsaneleri birleşmiş ve bölge Türkleştikten sonra bunlar Baba İlyas üzerinde toplanmış olmalıdır. Anlaşıldığına göre zamanla bazı değişiklikler yapılarak Theodoros makamı Elvan Çelebi Zâviyesi'nin türbesi haline getirilmiştir.

Bölge XI. yüzyılda Türk idaresine geçmiş. 1318'de Eukhaita Bizans dinî teşkilâtından silinmiş ve 1398'de Osmanlı topraklarına katılmıştır. Âşık Paşa'nın torunlarından ünlü tarih yazarı Âşıkpaşazâde'nin bildirdiğine göre Tokat Kalesi'ne hapsedilen Gazi Mihaloğlu Mehmed Bey affa uğrayarak buradan çıktığında 1422'de Elvan Çelebi Zâviyesi'ne uğradığına göre bu tarihte tekke mevcuttu (Âşıkpaşazâde, s. 157). Esasen burası Osmanlı dönemi başlarında Âşık Paşa ailesinin idaresindeydi. Nitekim Âşıkpaşazâde de burada doğmuştur.

1555 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'la görüşmek üzere elçi Busbeke ile Amasya'ya giderken buraya uğrayan H. Dernschwam, Elvan Çelebi Zâviyesi hakkında çok etraflı bilgi verdikten başka bu yapının bir de krokisini çizmek suretiyle değerli bir belge bırakmıştır. Dernschwam, 5 Nisan'da Elvançelebi köyüne ulaştıklarını yazdıktan sonra burası hakkında şunları söyler: "Dervişlere barınak olan bu tesisten dolayı buraya tekke derler... Burası dervişlere mahsus bir nevi manastır ve inziva yeridir... Bu Elvançelebi denilen köyde ahşap bir mescid vardır. Biz de bunun yanında konakladık. Buraya dervişler, duvarlarından anlaşıldığı gibi eski yapılardan söktükleri taşlardan itinasız kâgir bir ibadet yeri yapmışlardır..." Seyyah bunun arkasından binanın tam bir Türk yapısı mı, yoksa eski bir hıristiyan yapısı mı olduğu hususunda şüphelerini açıklar. Çizdiği kroki ile binanın bölümleri hakkında etraflı bilgi verir. Dört eyvanlı bir yapı olan binanın diğerlerinden daha geniş olan güney kanadı bir ibadet yeridir, kirişlerle kapatılmış ve tonozu olmayan bu bölümün damının üstü topraktır. Giriş eyvanının sol tarafında zemini halı kaplı bir türbe bulunur. İçinde bir velînin kabriyle şamdanlar vardır. Dernschwam, türbedeki sandukanın üst kenarına burada yatanın Elvan Çelebi olduğunu kaydetmiştir. Bina girişinin diğer yanında ise Elvan Çelebi'nin yakını olduğu söylenen S. Jorgen'in (?) türbesi bulunur. Dervişlerin Elvan Çelebi'nin kim olduğunu bile

bilmediklerine işaret eder.

Aynı elçilik heyetinin başında bulunan Busbeke de buradan kısaca bahsetmiştir: “Tekke köyünde (Theke Thioi) meşhur bir Türk tarikatı müessesesi vardır. Bunun taraftarlarına derviş diyorlar. Bu dervişler bize “Chéderle” (Hıdır İlyas) adını verdikleri bir kahramana dair birçok şeyler anlattılar. Bu gayet cesur bir adam imiş. Bizim Saint Georg’umuzla aynı kişi olduğunu söylüyorlar ve bizim bu azize yakıştırdığımız hareketleri onlar da buna atfediyorlar... Caminin içinde gayet temiz bir su akan fevkalâde güzel mermerden bir şadırvan vardır. Dervişler bu suyun, Hızır’ın beygirinin idrarından (!) fışkırdığına bizi inandırmak istiyorlar”. Anlaşıldığına göre XVI. yüzyılda hıristiyanların Georgios (Aya Yorgi) efsanesi, Hızır İlyas adıyla İslâmlaşmış olarak Elvan Çelebi’de yaşıyor ve bunlara

birtakım hurafeler de eklenmiş bulunuyordu.

Kâtib Çelebi burası hakkında sadece şu kısa bilgiyi verir: “Çorum’dan bir merhale şarkta Şeyh Elvan Tekkesi vardır. Azîm ziyafethâ nedir ve misafire riayet ederler”. Evliya Çelebi ise 1057’de (1647) Erzurum’dan İstanbul’a dönerken herhalde buraya uğramamış olacak ki tekkeye sadece tek cümle ile temas eder: “Bu Çorum kurbunda Şeyh Elvan Çelebi bin Âşık Paşa ziyaretgâhı vardır, kendisi Orhan Gazi meşâyihindendir, birçok telifatı vardır”.

Elvançelebi köyünden geçen yabancı seyyahlardan W. Hamilton (ö. 1836) ve G. Ç. Anderson (ö. 1896) önemli bilgi vermezler. Yalnız bunlardan ikincisi, Eukhaita’ya ait hıristiyan efsanelerinin İslâmiyet’e intibak etmiş olduğunu belirtir.

Neşet Köseoğlu, 1944’te neşrettiği buraya dair bir incelemesinde kitâbelerin kopyalarını da yayımlamıştır. Binanın cephesindeki üç satırlık Arapça kitâbenin sonunda görülen “el-müstakīm” kelimesi tarih olarak kabul edildiğinde ebced hesabına göre 681 (1282-83) yılı elde edilmektedir. Türbe kapısı üstündeki kitâbede ise Elvan Çelebi’nin şeceresi “Elvan İbn Ali b. el-Muhlis b. eş-Şeyh İlyâs el-müştehir bi-Bâlî” şeklinde yazılmış ve Neşet Köseoğlu tarihi 707 (1307) olarak tesbit etmiştir. Yazar ayrıca kitâbenin

buraya sonradan konulmuş olabileceğini de bir ihtimal olarak ileri sürer. Ancak bu kitâbelerin okunuşlarının doğruluğuna inanmak zor olduğu gibi tarihlerin tesbiti de çok şüphelidir. Ayrıca zâviyenin kuruluşu hakkında değişik tarihler zikredilmiştir. Bu yüzden esas kurucusunun kim olduğu pek açık şekilde anlaşılamaz. Fakat şurası muhakkak ki zâviye XIV. yüzyıl içlerinde mevcuttur ve Anadolu'nun en başta gelen velîlerinden birinin makamı durumundadır. N. Köseoğlu, bu zâviyenin eski bir vakfiyesinin varlığından bahsederse de bütün araştırmalara rağmen bu belge daha sonra bulunamamıştır.

Alman Türkoloğu F. Taeschner 1951'de aldığı kısa notlarla çok sathî bir makale çerçevesi içinde bu eseri tanıtmaya çalışmıştır. Semavi Eyice de Elvan Çelebi Zâviyesi'ni 1965'te ziyaret ederek hakkında geniş bir monografya yayımlamıştır. 1968'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından çok dikkatli bir rölövesi çizdirilen eserin büyük ölçüde tamiri yapılmıştır.

Elvan Çelebi Zâviyesi günümüzde (1994) köyün camii olarak kullanılmaktadır. Genişçe bir avlunun içindeki bina tuğla ve taş karışımı malzeme ile yapılmış olup üstü kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülüdür. Gerek esas binada gerekse avlu duvarında İlkçağ'a ait işlenmiş parçalar da görülmektedir. Aynalı tonozla örtülü bir giriş mekânından sonra biri daha uzun üç eyvan ortadaki şadırvanlı mekâna açılır. Bunların üzerlerinde dışarıdan görülmeyen kubbeler vardır. Dernschwam ise bunları tonozlu olarak tesbit etmiştir. Ortadaki şadırvan da sanat değerine sahip değildir. Eyvanların iç duvarlarında çepeçevre ahşap peykeler uzanır.

Küçük bir kapıdan mescid bölümüne geçilir. Burası kare bir mekân olup üstü barok profilli bir tavanla örtülmüştür. Dernschwam'ın krokisine bir dereceye kadar uymakla beraber bu bölümün XVIII. yüzyılın ikinci yarısından. Türk sanatında barok üslûbun hâkimiyetinden sonra şimdiki görünüşünü aldığı açıkça bellidir. Ahşap tavan süslemesi, yine ahşap mahfel ve galerisi bütünüyle barok üslûbun izlerine sahiptir. Bu husus bilhassa üstteki mahfel galerisinin kemerlerinde kendini belli ettiği gibi sütun başlıkları ile zarif kalem işi bezemelerde de açıkça görülür. Aynı husus mihrabın biçiminde ve süslemesinde de belirlidir. Yalnız mihraptaki kalem işleri mahfeldekiler kadar güzel olmadığından bunun daha sonra yapıldığı düşünülebilir. Günümüzde bu tezyinat kaldırılmış ve mihrap beyaz yağlı

boya ile boyanmıştır.

Dernschwam'ın krokisinde giriş holünün solunda Elvan Çelebi'nin türbesi olarak işaretlediği, içinde sandukası olan kare planlı bir mekân vardır. Bugün burası boştur. Ancak bir kazı yapılarak evvelce burada bir kabir bulunup bulunmadığı anlaşılabilir. Giriş holünün sağında ise zâviye binasına bitişik çaprazlama dört beşik tonozla örtülü dört koldan ve ortadan kubbeli bir mekândan meydana gelen bir ek bina bulunur. Açık surette erken hıristiyan dönemi mimarisindeki bazı yapıları hatıra getiren bu binanın görevi anlaşılamamaktadır. Ancak zâviye eski Theodoros ziyaretgâhının üstüne yerleştirilmişse' bunun, bu azizin kutsal kalıntılarını muhafaza için yapılmış bir "martyrion" olması kuvvetle muhtemeldir. Dernschwam burayı da türbe olarak belirterek içine bir sanduka işaretlemiştir. Ona göre Elvan Çelebi'nin bir yakını burada yatmaktadır. Bu binanın zâviye ile irtibatı yoktur. Dışarıdan tek sütuna oturan çifte kemerli bir şekilde avluya açılan bir giriş holüne sahiptir. Bu giriş holü ile zâviyenin girişi arası dikdörtgen şeklinde bir mekân halinde kapatılarak buraya Elvan Çelebi'ye ait olduğu söylenen sanduka konulmuştur. Böylece Dernschwam'ın krokisine göre Elvan Çelebi'nin kabri yer değiştirmiş olmaktadır.

Bu tekkeye ait güzel ve değerli kündekârî kapı kanatları 1944'e doğru yerlerinden çıkarılarak Çorum Müzesi'nde koruma altına alınmıştır. Üst panolarında Arapça bazı beyitler işlenmiş olan kanatlar yıldız biçiminde geçmelerle meydana getirilmiş, etrafları ise bir çerçeve motifiyle sınırlandırılmıştır. Tekkeli Hocaoğlu Hakkı Efendi'nin (ö. 1906) Elvan Çelebi Türbesi'ndeki yeşil direk hakkında ve tekkedeki mermer havuza dair iki manzumesi vardır.

Elvan Çelebi Zâviyesi, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması sırasında

daha birçok benzeri gibi gelip geçenlere hizmet etmek gayesiyle kurulmuş bir tesistir. Buranın, Osmanlı dönemi Türk tarihinde önemli yerleri olan Âşık Paşa soyunun yurdu ve baba ocağı olarak da ayrı bir değeri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 157; H. Dernschwam, Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien 1553/55 (nşr. F. Babinger), München - Leipzig 1923, s. 201-206; a.mlf., a.e.: İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 269-276; O. G. Busbeke, The Four Epistles of A. G. Busbequius Concerning his Embassy into Turkey, London 1694, s. 87-89; a.mlf., Vier Briefe aus der Türkei (trc. W. von der Steinen), Erlangen 1926, s. 61-62; a.mlf., a.e.: Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 76-77; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 625; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 407; III, 240; W. Hamilton, Reserches in Asia Minor..., London 1842, I, 378; J. G. Anderson, A Journey of Exploration in Pontus, Bruxelles 1903, s. 9; Amasya Târihi, I, 394-395; Neşet Köseoğlu, "Elvan Çelebi", Çorumlu, sy. 46, Çorum 1944, s. 1373-1379; sy. 47 (1944), s. 1405-1408; sy. 48 (1944), s. 1437-1441; F. Taeschner, "Das Heiligtum des Elvan Çelebi in Anatolien", WZKM, LVI (1960), s. 227-231; Semavi Eyice, "Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşaoğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", TM, XV (1968), s. 211-246, ayrıca 16 levhada 35 resim.

Semavi Eyice

ELVÂN-ı ŞÎRÂZÎ

ألوان شيرازى

(ö. 829/1426’dan sonra)

Tercüme-i Gülşen-i Râz adlı eseriyle tanınan mutasavvıf şair.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Orhan Gazi zamanında Anadolu’ya yerleşen Türkleşmiş İranlı bir aileye mensup bulunduğu ve ataları Şîrazlı olduğundan Şîrâzî nisbesiyle tanındığı ileri sürülmektedir. Latîfî, “şeyh” unvanıyla anılan Elvân-ı Şîrâzî’nin Hacı Bayrâm-ı Velî’nin halifelerinden veya dostlarından olduğu rivayetini nakletmekteyse de Hacı Bayram ve Bayramiyye tarihiyle ilgili eserlerde bu konuda kesin bir delil yoktur. Tercüme-i Gülşen-i Râz’ı tamamladığı 829 (1426) yılında elli yaşında olduğunu bildirmesinden hareketle (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 173, vr. 7a) 779’da (1377) doğduğunu söylemek mümkündür. Elvân-ı Şîrâzî’nin ölüm tarihi de belli değildir. Thury Jozsef onu Aşık Paşa’nın oğlu Elvan Çelebi ile karıştırmıştır. Bursalı Mehmed Tâhir’in Elvan Çelebi’ye isnat ettiği şiirler ise Elvân-ı Şîrâzî’ye aittir.

Divan şiiri estetiğinin henüz oluşmadığı bir dönemde yaşayan Elvân-ı Şîrâzî’nin şiir mecmualarında yer alan şiirleri sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Sehî Bey, “Eş‘ârında olan selâset ve elfâz-ı nazmında silk olan letafet değme şairin şiirinde yok”tur ifadesiyle onun bu özelliğine dikkat çeker (Tezkire, s. 179).

Elvân-ı Şîrâzî, İranlı mutasavvıf şair Mahmûd-ı Şebüsterî’nin (ö 720/1320 [?]) Gülşen-i Râz adlı Farsça eserinin tercümesiyle tanınır. Horasanlı sûfî Emîr Hüseynî’nin hikemî ve tasavvufî konularla ilgili on beş kadar sorusuna Şebüsterî’nin manzum olarak verdiği cevaplardan oluşan Gülşen-i Râz, özellikle vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sûfî çevrelerce büyük ilgi görmüş ve âdeta bir tasavvuf klasiği niteliği kazanmıştır.

Müellifin bilinen tek eseri olan Tercüme-i Gülşen-i Râz 829 (1426) yılında

II. Murad için kaleme alınmıştır. Aslı gibi mesnevi tarzında ve “mefâîlün mefâîlün feûlün” kalıbıyla yazılan eser yaklaşık 3000 beyitten meydana gelmektedir. Tercümenin 180 beyit kadar tutan giriş kısmında bir tevhid, na‘tlar, II. Murad hakkında bir methiye ve “sebeb-i te’lîf” bölümü yer alır. Daha sonra Gülşen-i Râz’ın tercümesine geçilir. Eser kelime kelime yapılmış bir çeviri olmayıp geniş ve ilaveli bir tercümedir. Elvân-ı Şîrâzî, 999 beyitten (bazı nüshaları 1008 beyit) meydana gelen Gülşen-i Râz’ı yaptığı eklemelerle aslının üç katına çıkarmıştır. Bu bakımdan Şîrâzî’nin eserine bir tercümeden ziyade şerh demek daha uygun olur.

Emîr Hüseynî’nin, Gülşen-i Râz’ın esasını teşkil eden “düşünce nedir; neden düşünce bazan ibadettir bazan günahtır; kendinden kendine git derler, bunun mânası nedir; sâlik nasıl kişidir, vahdet sırrına kim vâkıf olur; ârif olan neyi bilir ve anlar; kimdir ene’l-hak diyen” gibi sorularına Şebüsterî vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde cevaplar vermiş, Elvân-ı Şîrâzî ise tercümesinde birçok âyet ve hadis zikrederek eseri daha kolay anlaşılır hale getirmiştir. Kitabın sonunda, Gülşen-i Râz’ın son sorularından olan “mâna eri sözünde göze, dudağa işaret etmekle ne murat eder; şarabın, mumun, güzelin anlamı nedir; meyhaneye düşmek, sarhoş olmak ne demektir; put, zünnâr, tersâ, küfürden maksat nedir” şeklindeki sorular genişçe izah edilmiştir. Böylece tasavvuf sembolizminin Türk edebiyatına ilk olarak Elvân-ı Şîrâzî’nin bu eseriyle girdiği söylenebilir. Sade bir dille kaleme alınan, rahat bir söyleyişin hâkim olduğu Tercüme-i Gülşen-i Râz divan şiirinin gelişmesinde etkili olmuştur.

Elvân-ı Şîrâzi’den sonra yaşayan Bayramî-Şemsî şeyhlerinden İbrâhim Tennûrî (ö. 887/1482), mesnevi tarzındaki Türkçe Gülzâr-ı Ma‘nevî adlı eserini telif ederken Gülşen-i Râz tercümesinden ilham almış ve aynı vezni kullanmıştır. Bayramî melâmîlerinden Sarı Abdullah Efendi Semerâtü’l-fuâd’ının birçok yerinde Elvân-ı Şîrâzî’nin tercümesinden iktibaslar yapmıştır. Daha çok vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen Bayramiyye tarikatı mensupları arasında rağbet gören Tercüme-i Gülşen-i Râz’ın çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 173, Hacı Mahmud, nr. 3327, vr. 1b-128a; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4335; Millet Ktp., Manzum,

nr. 906, 907; İÜ Ktp., TY, nr. 829, 6497; Manisa İl Halk Ktp., Çaşnigîr, nr. 5188/1; Cebeci İl Halk Ktp., nr. 34/1; Mevlânâ Müzesi, nr. 237; British Museum, Or., nr. 6481, 10.950; Vatikan Ktp., Turco, nr. 275). Bu nüshalar arasında özellikle İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (nr. 829), eserin telif edildiği dönemde ve harekeli nesih hattıyla istinsah edilmesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Elvân-ı Şîrâzî, Tercüme-i Gülşen-i Raz, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 173; Şebüsterî, Gûlşeni Râz (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1989, mütercimin girişi, s. I-XXII; Latîfî, Tezkire, s. 45-47; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 674-675; Sehî, Tezkire (Kut), s. 179-180; İbrâhim Tennûrî, Gülzâr-ı Ma'nevî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 3368; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1268; Fâik Reşâd, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul, ts., s. 127-129; Osmanlı Müellifleri, I, 110-111; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s. 339; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1980, s. 127, 355; Hıfzı Tevfik v.dğr.. Türk Edebiyatı Numuneleri, İstanbul 1926, I, 259-264; Gölpınarlı, Katalog, I, 235; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri (824-855/1421-1451) Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 231-245; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 430-431; Banarlı, RTET, I, 472; II, 700; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 276-279; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Velî, Ankara 1983, I, 52; Thury Jozsef, "On Dördüncü Asır Sonlarına Kadar Türk Dili Yadigârları" (trc. Râgıb Hulûsi), MTM, II/4 (1331), s. 100-108; TA, XXX, 268-269.

Mustafa Özkan

ELVİRA

(bk. GIRNATA).

ELVİYE-i SELÂSE

الویهء ثلاثه

Osmanlılar döneminde XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarında Kars, Ardahan, Batum sancaklarının ortak adı.

“Üç liva” veya “üç sancak” anlamına gelen elviye-i selâse, Rumeli’de Makedonya bölgesini oluşturan Selânik, Manastır ve Kosova, bir aralık Yanya, Tırhala ve Manastır için de kullanılmışsa da daha ziyade Doksanüç Harbi’nden sonra, harp tazminatına karşılık olmak üzere Rusya’ya terkedilmeleriyle siyasî bir mesele olarak ortaya çıkan Kars, Ardahan ve Batum sancaklarını ifade eder.

Osmanlılar’ın mağlûp çıktığı 1877 - 1878 savaşları sonunda, Ruslar’ın harpteki zararları için savaş masraflarına karşılık olarak toplam 1.410.000.000 ruble harp tazminat istemeleri, malî sıkıntı içinde bulunan Osmanlılar’ın tazminatın büyük bir kısmına karşılık olmak üzere bazı toprak parçalarını terketmesiyle sonuçlanmıştı. Ayastefanos Antlaşması ile savaş tazminatı olarak bırakılan topraklar, Rumeli’de Dobruca ve Tuna ağzında bulunan bazı adalarla Anadolu’da Kars, Ardahan, Batum ve Beyazıt ile Soğanlı’ya kadar olan yerleri içine alıyordu (md. 19). Böylece bu üç sancak için kullanılan elviye-i selâse tabiri giderek yerleşti ve daha sonra da siyasî bir mesele olarak uzun süre gündemde kaldı.

Ayastefanos Antlaşması’na göre (madde 21), Rusya’ya bırakılan diğer yerlerde olduğu gibi elviye-i selâsede yaşayan halk göç etme ve mallarını serbestçe satma hakkına sahipti. Ancak üç yıl içinde göç etmeyenler Rus tâbiiyetini kabul etmiş sayılacaklardı. Ayastefanos Antlaşması’nı değiştirmek üzere toplanan Berlin Kongresi’nde ise bu hükümler ufak tefek düzeltmeler dışında fazla değişmedi. Berlin Antlaşması’na göre (13 Temmuz 1878) Kars, Ardahan ve Batum’un Rusya’ya terki kabul edildi (md. 58); Eleşkirt vadisiyle Beyazıt Kalesi Osmanlı Devleti’ne geri verildi (md. 60).

Elviye-i selâsenin Rus idaresine geçmesinden sonra üç yıl zarfında 120.000 kişi bu sahayı terkederek Anadolu'nun daha iç kısımlarına göç etti. Bu göçlerin daha fazla devam etmesi ise Bâbıâli'nin ahalinin yerinde kalması hususundaki teşvikleriyle engellendi. Fakat Rusya, bir taraftan müslüman nüfusun yerine çeşitli gayri müslim ahaliyi yerleştirmeye çalışırken diğer taraftan da bu bölgedeki Türk eserlerini tahrip ediyordu. Özellikle I. Dünya Savaşı sırasında Rus askerlerinin yanı sıra Ermeni komitacıları da müslüman ahaliye karşı çeşitli zulüm ve katliamda bulunmuşlardı. Fakat Rusya'daki Bolşevik İhtilâli'nden sonra Kars'a dönen bazı ileri gelenler bir İslâm cemiyeti kurmak suretiyle ahalinin Ermeni çetelerine karşı ortaklaşa hareket etmelerini sağlamaya çalışmışlardır.

Rusya, I. Dünya Savaşı sonunda imzaladığı 3 Mart 1918 tarihli Brest Litovsk Antlaşması ile elviye-i selâseyi Osmanlı Devleti'ne iade edince buna en çok Ermeniler tepki gösterdi. Fakat Türk ordusunun duruma hâkim olması üzerine bu sahada halkın serbest. reyine başvurulması kararlaştırıldı. 1918 Haziranında yapılan plebisit ile bu toprakların anavatana katılması kesinlik kazandı. Buna rağmen Mondros Mütarekesi'ne (30 Ekim 1918) göre Osmanlı ordusunun 1914 yılındaki sınırlarına çekilmesi ve bu sancakları 25 Ocak 1919 tarihine kadar tahliye etme mecburiyeti ortaya çıkınca bu sahanın İngiltere'nin desteğinde Gürcü ve Ermeniler'e verilmesi teklif edildi. Bunun üzerine, daha önce İslâm Cemiyeti adı altında birleşmiş olan müslüman halk, 6 Kasım 1918 günü Kars'ta Kars İslâm Şûrası adıyla geçici bir hükümet kurdu. 17-18 Ocak 1919 kongresinde de Batum'dan Nahcıvan'a kadar uzanan yerlerdeki müslüman halk, topraklarını Gürcüler'e ve Ermeniler'e karşı koruyan millî şûranın adını Cenûb-i Garbî Kafkas hükümeti şeklinde değiştirdi. İngilizler 12 Nisan 1919'da bu hükümetin merkezi olan Kars'ı basarak hükümeti dağıttılar ve üyelerini Malta'ya sürdüler. Ertesi günü de buraları Ermeniler'e verdiler.

Bu sırada Ardahan Gürcü ordusunun igaline uğradı. Büyük Millet Meclisi hükümetinin Kâzım Karabekir Paşa kumandasında sevkettiği 15. Kolordu Ermeni kuvvetlerini bozguna uğratarak 30 Ekim 1920 günü Kars'ı geri aldı. Ermeniler'le 20 Aralık 1920'de Gümrü Antlaşması imzalandı. 23 Şubat 1921 "de Ardahan, Çıldır ve Posof kazaları da Gürcü işgalinden kurtarıldı. 16 Mart 1921 tarihli Moskova Antlaşması ile Sovyet Rusya ve 13 Ekim 1921 tarihli Kars Muahedesi ile de Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan

cumhuriyetleri bugünkü sınırları tanıdılar. Bu antlaşmalara göre, Kars ve Ardahan sancakları ile Aras'ın doğusundaki Sürmeli ve Batum'un güneyindeki Artvin Türkiye'ye bırakıldı. Böylece Batum yerine elviye-i selâseye Artvin dahil edilmiş oldu. Buna karşılık mîsâk-ı millî sınırları içinde kabul edilen ve hakkında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde uzun tartışmalar yapılan Batum, Acara ve Çürüksu toprakları bağımsız bir cumhuriyet olan Gürcistan tarafında kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1298, IV, 183-201; Türkiye Büyük Millet Meclisi Gizli Celse Zabıtları, Ankara 1985, I, 446-457; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk (Ankara 1927). İstanbul 1973, tür.yer.; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, s. 387-400; Ali Fuad Cebesoy, Moskova Hatıraları, İstanbul 1955, tür.yer.; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, s. 764-827; Yuluğ Tekin Kurat, Henry Leyard'ın İstanbul Elçiliği, Ankara 1968, s. 68-72; Tevfik Bıyıklıoğlu, "Mondros Mütarekenâmesinde Elviye-i Selâse ile İlgili Yeni Vesikalar", TTK Belleten, XXI/84 (1957), s. 567-584; Gotthard Jäschke, "Die Elviye-i selâse Kars, Ardahan und Batum", WI, XVIII/1-2 (1977), s. 19-40; TA, W, 122.

Mahir Aydın

ELWELL-SUTTON, Lawrence Paul

(1912 - 1984)

Daha çok İran'a dair araştırmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçısı.

Güney İrlanda'da doğdu. Orta öğrenimini İngiltere'nin güneyinde Winchester'de tamamladıktan sonra Londra'daki School of Oriental and African Studies'e girerek Arapça - Farsça bölümünde okudu ve 1934'te bu okuldan yüksek başarıyla mezun oldu. İran'la ilgisi endüstri sektöründeki ilk işiyle başladı: Abadan şehrinde Anglo - Iranian Oil Company tesislerinde dört yıl çalıştı. II. Dünya Savaşı başlamadan önce Londra'ya dönerek Enformasyon Bakanlığı'nda ve BBC'nin Farsça ve Arapça yayınlarının yönetici kadrosunda görev yaptı (1938-1943). 1943'te basın ataşesi olarak Tahran'a gitti ve 1947'de Londra'ya döndüğünde yine BBC'de çalışırken School of Oriental and African Studies'de hocalık yaptı. 1950'de Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti ve Michigan Üniversitesi'nde Farsça dersleri verdi. 1952'de İngiltere'ye dönerek İskoçya'da Edinburgh Üniversitesi'nde Fars dili ve edebiyatı okutmaya başladı.

Pozitivist düşünce tarzıyla teoloji ve felsefeye nisbeten uzak kalan Elwell-Sutton, çağdaş İran'ın siyasî tarihi, İslâmî ilimlerdeki yeri, folkloru, edebiyatı ve bibliyografyası ile Şiî düşüncesi ve Şîa tarihi üzerine on iki kitap ve 100 kadar makale yayımladı. 1955'te, Anglo - Iranian Oil Company ve bu şirketin İran tabii kaynaklarına yönelik sömürgeci faaliyetlerini eleştiren Persian Oil: A Study in Power Politics (London) adlı eseri piyasaya çıktı. Musaddık devri için önemli bir kaynak olan ve İran'daki milliyetçi ve demokratik eğilimleri destekleyen bu eser daha sonra Rusça ve Çince'ye çevrildi. İslâm edebiyatı araştırmalarına en değerli katkısı, Fars şiirindeki vezin formlarını incelediği The Persian Metres (Cambridge 1976) adlı eseridir. Bu kitapta Fars şiirindeki vezin tekniklerinin ayrıntılı bir analizini yaparken Fars vezninin Arap şiirinden alındığı şeklindeki görüşe karşı çıkar. Elvvell - Sutton'ın ilgilendiği bir diğer alan da Ortaçağ astronomi ve astrolojisiydi. Bîrûnî'nin usturlap risâlesiyle Timur'un torunu İskender Sultan ve Kaçar Prensi Esâdullah

Mirza'nın zâyîçeleri üzerinde çalışmaya ve İslâm astronomi ve astrolojisi hakkında genel bir el kitabı yazmaya başladı, fakat bunları tamamlayamadı. Farsça'dan İran halk hikâyeleri külliyatını (The Wonderful Seahorse and other Persian Tales, London 1950), Hz. Peygamber'in hayatını anlatan bir kitabı ve ünlü İranlı yazar Ali Deştî'nin Ömer Hayyâm'ı konu alan eserini (In Search of Omar Khayyam, London 1971) tercüme ederek yayımladı.

Elwell - Sutton, 1980'de Edinburgh Üniversitesi'nin İslâm ve Ortadoğu Araştırmaları bölüm başkanlığına getirildi ve 1982'de buradan emekli oldu. Ölümünden önceki son iki yılında Hollanda'dan başlayarak Moskova'ya, oradan Trans - Sibirya demiryoluyla Büyük Okyanus'a ulaşan uzun bir seyahat yaptı ve Orta Asya'da iki ay geçirdi; klasik İran araştırmaları merkezi olan Tacikistan'ın Duşanbe şehrini de ziyaret etti. Bu arada İran folkloru üzerine araştırmalarını sürdürdü ve Bibliographical Guide to Iran'ın (Edinburgh 1983) editörlüğünü üstlendi.

British Society for Middle Eastern Studies'in devamlı üyelerinden olan Elwell-Sutton yönetim kurulunda iki dönem (1974-1977, 1980-1983) görev aldı; aynı zamanda British Institute of Persian Studies'in de yönetim kurulundaydı. ölümüne yakın, Gazzâlî'nin Kimyâˀü's-saˁâde adlı eserini İngilizce'ye çevirmekle meşgulü. Öldüğünde İngiltere'nin Farsça üzerine en büyük otoritesi sayılıyordu. Farsça'nın yanında diğer Ortadoğu dillerine de aşina idi. Üniversitede Pehlevîce ile Ermenice'nin yanında Arap edebiyatı, Şîa tarihi, modern İran tarihi gibi dersler de vermişti; ayrıca iyi bir epigrafist ve hattattı. Ölümünden üç ay kadar önce, öğrencileriyle meslektaşlarının onun şerefine hazırladıkları Qajar Iran: Political Social and Cultural Change 1800-1925 (ed. E. Bosworth - C. Hillenbrand, Edinburgh 1984) adlı eser doğum günü armağanı olarak yayımlandı.

Elwell - Sutton'ın diğer önemli eserleri şunlardır: Colloquial Persian (London 1941), Modern Iran (London 1941), Persian Proverbs (London 1954), A Guide to Iranian Arcea Study (Washington 1952), Elementary Persian Grammar (Cambridge 1963).

BİBLİYOGRAFYA

Qajar Iran: Political Social and Cultural Change 1800-1925 (ed. E. Bosworth - C. Hillenbrand), Edinburgh 1984, s. VII-XXV; F. Safiri, “In Memoriam Lawrence Paul Elwell - Sutton (1912-1984)”, Ir.S, XVII/4 (1984), s. 485-487; C. Hillenbrand, “Obituary: Professor L. P. Elwell-Sutton (1912-84)”, BSMES, XI (1984), s. 212-213; E. Bosworth, “Obituary: Professor L. P. Elwell - Sutton, B. A.”, Iran, XXII, London 1985, s. III-IV.

Christopher Ferrard

ELYESA‘

اليسع

Kur’ân-ı Kerîm’de adı geçen peygamberlerden biri.

Elyesa‘ kelimesinin aslı ve söylenişi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı müfessirler kelimenin aslının “Yesa‘” veya “Leysa‘”, başındaki “Elin ise harf-i ta‘rif olduğunu söylemişlerdir. Yaygın olan telaffuz şekli Elyesa‘ olmakla birlikte bu adı Elleysa‘ şeklinde okuyanlar da vardır (bk. Kurtubî, VII, 32-33).

Kur’ân-ı Kerîm’de, “İsmâil, Elyesa‘, Yûnus ve Lût’a da yol gösterdik; hepsini âlemlere üstün kıldık” (el-En‘âm 6/86), “İsmâil’i, Elyesa‘ı, Zülkifl’i de an. Hepsi de iyilerdendir” (Sâd 38/48) meâlindeki iki âyette anılması ve İslâmî kaynaklarda verilen şeceresi dışında onunla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

İslâmî kaynaklarda şeceresi Elyesa‘ b. Ahṭûb b. Acûz olarak verilen bu peygamber (Taberî, VII, 261; Sa‘lebî, s. 197), Ahd-i Atîk’te Elişa adıyla geçen peygamber olmalıdır. İbrânîce’de “Tanrı benim kurtuluşumdur” anlamına gelen Elişa kelimesi Grekçe’ye Elisaios, Latince’ye Elisaeus şeklinde geçmiştir. Ahd-i Atîk’e göre Elyesa‘, milâttan önce VIII. yüzyılda İsrail Krallığı’nda yaşayan Şafat’ın oğludur. Tanrı’nın emri üzerine peygamber İlya (İlyâs) tarafından kendisine halef olarak seçilmiştir. Peygamber İlya onu on iki çift öküzle çift sürerken bulmuş, cübbesini üzerine atarak peygamber olarak seçildiğini bildirmiştir. Bu sembolik hareketin ne ifade ettiğini bilen Elişa da çiftçiliği bırakmış, öküzlerden bir çiftini keserek veda yemeği vermiş ve İlya’nın yanından hiç ayrılmayarak ona hizmet etmiştir. Nihayet rab İlya’yı kasırga ile göklere çıkaracağı zaman İlya ondan artık kendisini takip etmemesini istemişse de Elişa bunu reddetmiştir. Beraberce Beyt-El’e ve Eriha’ya, oradan Erden ırmağına varmışlar, burada İlya cübbesini ırmağa vurarak sularını ikiye ayırmış ve karşı tarafa geçmişlerdir. İlya, rab tarafından semaya alınmadan önce Elişa’ya bir isteği olup olmadığını sormuş, Elişa da, “Senin ruhundan iki

payım olsun" demiş, İlya ise, "Eğer yanından alındığımda beni görürsen isteğin yerine getirilecektir" demiş, bu esnada ateşten araba ve ateşten atlar gelerek İlya'yı semaya çıkarmışlardır. İlya'nın semaya çıkarılışını gören Elişa, daha sonra onun cübbesiyle suları tekrar ikiye

ayırıp nehri geçmiş ve Eriha'ya dönmüştür (II. Krallar, 2/1-18). Burada peygamberlik görevine başlayan Elişa çeşitli mucizeler göstermiştir. Eriha'daki insanlar kendisine şehrin suyunun araziyi sulamaya ve bol mahsul elde etmeye elverişli olmadığını söyleyince içinde tuz olan bir kap istemiş, bu tuzu suların kaynağına atarak suları kullanışlı hale getirmiştir (II. Krallar, 2/19-22). Daha sonra Beyt-El'e giderken yolda çocuklar kendisiyle alay edince rabbin ismiyle onlara lanet etmiş, bunun üzerine ormandan çıkan iki ayı bu çocuklardan kırk ikisini parçalamıştır (II. Krallar, 2/23-25). Elişa'nın başka bir mucizesi de İsrail ve Yahuda krallarıyla Edom kralı, Moab kralına karşı birlikte sefere çıktıklarında gerçekleşmiştir. Edom çölünde susuz kalan halkın Peygamber Elişa'ya başvurması üzerine rabbin emriyle vadide açtıkları çukurlar su ile dolmuştur (II. Krallar, 3/1-20).

Kitâb-ı Mukaddeste'ki başka bir anekdota göre, kocası ölen ve borcunu ödeyemeyen fakir bir kadına yardımda bulunan Elişa onun bir sürümlük zeytin yağını o kadar çoğaltmış ki komşulardan alınan kaplar dolmuş, kadın bu zeytin yağı ile borcunu ödediği gibi geri kalanla da geçimini sürdürmüştür (II. Krallar, 4/1-7).

Hakkında Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan diğer mâlumata göre Peygamber Elişa çocuğu olmayan yaşlı bir kadın için dua etmiş ve kadının çocuğu olmuş, daha sonra ölen bu çocuk Elişa tarafından yeniden hayata döndürülmüştür (II. Krallar, 4/8-37), Gilgal'de zehirli bir yemeğin zehirini yok etmiş ve az bir yemekle pek çok insanı doyurmuştur (II. Krallar, 4/38-44). Cüzzamlı bir hastayı sağlığına kavuşturmuş (II. Krallar, 5/8-14), ırmağa düşen bir baltanın tekrar su yüzüne çıkmasını sağlamış (II. Krallar, 6/1-7), İsrail kralına, düşmanları olan Suriyeliler'in niyet ve manevralarını haber vermiş (II. Krallar, 6/8-12), düşman atlıları ve cenk arabalarıyla kuşatılan Elişa, hizmetçisine Tanrı'nın kendilerini daha çok ateş atı ve arabası ile koruduğunu göstermiştir (II. Krallar, 6/13-17). Suriye ordusunun Sâmiriye'yi kuşatması üzerine başlayan kıtlık onun müdahalesiyle sona ermiş (II. Krallar, 6/24-7/20), Suriye kralına öleceğini bildirmiş (II. Krallar,

8/7-15), İsrail Kralı Ahab ve maiyetinin yok olacağını haber vermiş (II. Krallar, 9/1-10/36), Suriyeliler'e karşı kazanılan üç zaferi daha önceden bildirmiştir (II. Krallar, 13/14-19). Öldürülüp Elişa'nın kabrine atılan bir adam onun kemiklerine temas edince dirilmiştir (II Krallar, 13/21).

Peygamber Elişa İsrail Kralı Yoaş zamanında hastalanmış ve vefat etmiştir (II. Krallar, 13/14, 20).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), VII, 261-262; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 197-199; Kurtubî, el-Câmiʿ, VII, 32-33; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, VII, 214; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Leipzig 1926, s. 152; Elmalılı, Hak Dini, III, 19173; Mustafavî, et-Tahkîk, I, 117-119; E. Mangenot, "Elisee", DB, II/2, s. 1690-1696; M, Seligsohn, "Elyesa'", İA, IV, 239-240; M. Seligsohn - G. Vajda, "Alisaʿ", EI² (Fr.), I, 416; S. Szikszai, "Elisha", IDB, II, 91-92; Y. M. Grintz - H. Z. Hirschberg, "Elisa", EJd., VI, 665-667; "Élissée", NDB, s. 225.

Ömer Faruk Harman

EMÂLÎ

الأمالي

Bir âlimin talebelerine hadisleri veya başka bilgileri yazdırmasıyla meydana gelen eser türü.

Emâlî imlâ (veya ümliye) kelimesinin çoğuludur. Muhaddisler, müfessirler, fakihler, Arap dili ve edebiyatı âlimleriyle diğer bazı âlimler, rivayetiyle meşgul oldukları bilgileri talebelerine çok defa ezberlerinden, bazan da kitaplarından kendilerine kadar gelen senedleriyle birlikte yazdırmışlardır. Hadis kitapları müsnedlerde râvi adlarına, sünen ve camilerde konularına göre tasnif edildiği halde emâlîlerde genellikle böyle bir sıra gözetilmemiş, hocanın hadis imlâ ettiği sırada yazdırdığı hadislerin kaydedilmesiyle emâlîler meydana gelmiştir. Buna örnek olarak Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî'nin, konuları arasında ilgi bulunmayan 533 hadisten meydana gelmiş el-Emâlî'si zikredilebilir. Bunun yanında Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in 400'den fazla mecliste yazdırdığı emâlîsinin her bir meclisinin belli bir konuya ait olduğu anlaşılmaktadır (Kettânî, s. 339-340). Bu meclislerden ikisi Meclisân min mecâlisi'l-ḥâfıẓ İbn ʿAsâkir fî mescidi Dımaşḳ adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımaşk 1403/1983).

Kâtib Çelebi, Şâfiî âlimlerinin bu alanda meydana getirdikleri eserlere "ta'lîk" adını verdiklerini söylemektedir. Emâlîlerin yazıldığı her bir derse "meclis" (çoğulu mecâlis) dendiği için bazı emâlîler "mecâlis" veya "mücâlese" (çoğulu mücâlesât) yahut "nevâdir" adıyla da anılmıştır (emâlîlerin yazdırılışı hakkında bilgi için bk. İMLÂ).

İmlâ hadis ilminin öğretim metotlarından biri olduğu ve hadis hafızları özellikle salı ve cuma günleri mescidlerde hadis yazdırmayı âdet edindikleri için bu meclislerde meydana getirilen emâlîler diğer ilimlerle kıyaslanamayacak kadar çoktur. Devlet büyüklerinin fırsat buldukça hadis imlâ meclislerine katılması veya bizzat kendilerinin hadis imlâ etmesi de bu meclislerin önemini arttırmıştır. Bu hususta örnek olarak Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) hadis ilmindeki üstün yeri ve hadise dair iki

emâlîsi zikredilebilir. İsfahan, Rey, Merv, Nîşâbur ve Bağdat'ta hadis rivayet eden Nizâmülmülk ayrıca

muhtelif şehirlerde imlâ meclisleri de düzenlemiştir. Bunlardan, 3 Muharrem 480 (10 Nisan 1087) tarihinde Bağdat'ta Nizamiye Medresesi'nde yazdırdığı on iki hadisle aynı yıl 8 Safer (15 Mayıs) günü yine Bağdat'ta Câmiu'l-Mehdî'de yazdırdığı on iki hadis günümüze ulaşmıştır (Abdülhâdî Rızâ, V, 360-378).

İlk emâlîyi kimin telif ettiği kesin olarak belli olmamakla beraber bilinen en eski emâlîler Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) Meclis min fevâʾid (nşr. Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî, Riyad 1407/1987), İmâm Ebû Yûsuf'un el-Emâlî (Sezgin, GAS, I, 421), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Cüzʾ mine'l-emâlî (Haydarâbâd 1360) ve Ahmed b. Habîb eş-Şücâî'nin 184 (800) yılında yazdığı Cüzʾ mine'l-emâlî (Dârü'l'kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 62-5, vr. 44a-49b) adlı eserleridir. Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) el-Emâlî fî âs̱âri'ṣ-ṣaḥâbe'si de ilk emâlîlerden sayılmalıdır. Hz. Hüseyin'in torunlarından olan Ahmed b. Îsâ b. Zeyd'in (ö. 247/861) emâlîsi, Zeydî âlimlerinden Ahmed Ali Müeyyed tarafından Rebʾü'ṣ-ṣadʿ adıyla üç cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1410/1990). Hadis ilminde meydana getirilen diğer emâlîler arasında şu eserler zikredilebilir: Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî (ö. 330/941), el-Emâlî (el-Eczâʾü'l-Meḥâmiliyyât) (nşr. İbrâhim İbrâhim el-Kaysî, Amman 1412/1991); Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, el-Mücâlese (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 504, 176 varak); İbnü'l-Bâgandî, Emâlî fi'l-ḥadîs (el-Hizânetü't-Teymûriyye, Hadis, nr. 150, 34 varak); Ebû Amr İbnü's-Semmâk, el-Emâlî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 89/7, vr. 99a-120a, 192d-203b); Ebû Ahmed el-Assâl, Cüzʾ fîhi s̱elâs̱e mecâlis ve meclisân âẖarân (Köprülü Ktp., nr. 252, vr. 43a-50b, 120a-143b). Ayrıca tertip ettiği imlâ meclisleriyle meşhur olan Ebû Zekeriyyâ İbn Mende'nin, dört meclisi Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 252, vr. 28a-31b, 98b-101b) el-Emâlî, 1000'den fazla mecliste talebelerine vaaz ve nasihatla ilgili hususlarda imlâda bulunduğu belirtilen Furâvî'nin el-Mecâlis (Köprülü Ktp., nr. 252, vr. 1a-9a, 18a-25b, 67a-68a, 85b-86b), Hanefî fakihi Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'nin yetmiş meclisten meydana gelen el-Emâli'l-Muḥibbiyye (eserin on üç cüzü için bk. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 264, vr. 1-120), zamanında imlâ geleneğini yeniden canlandıran ve 1150 mecliste çeşitli

emâlîler yazdıran İbn Hacer el-Askalânî'nin Kahire'deki Baybarsiyye Medresesi'nde imlâ ettiği el-Emâli'l-Mışriyye el-Baybarsiyye (Köprülü Ktp., nr. 251, 216 varak; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 265, 273 varak) adlı eserleri sayılabilir. Köprülü Kütüphanesi'nde 252 numaralı mecmuada bulunan muhtelif hadis âlimlerine ait ondan fazla emâlînin C. Brockelmann'ın ve F. Sezgin'in eserlerinde zikredilmediği anlaşılmaktadır.

II. (VIII.) yüzyıldan X. (XVI.) yüzyıla kadar çeşitli ilimlerde birçok emâlî telif edilmiştir. Muhaddislerden sonra en çok emâlî yazdıranların Arap dili ve edebiyatı, özellikle de lugat âlimleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu âlimler eserlerinde lugat ve nahiv konularını esas almakla beraber imlâ esnasında belli bir konuya bağlı kalmamışlar, âyet ve hadislerin tefsirine, tanınmış Arap hakîm, hatip ve şairlerinin hikmetli söz ve şiirlerine, latife ve nüktelere de yer vermişlerdir. Ayrıca öğrencilerin çeşitli sorularını cevaplandırmaları, yazdırdıkları hususları şerhetmeleri bu meclislerin cazibesini daha da arttırmıştır. Bu eserler arasında Sa'leb'in (ö. 291/904) el-Mecâlis'i (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun, I-II, Kahire 1401/1980), Ebû Ali el-Kālî'nin el-Emâlî'si (Kahire 1324/1906), Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-Yezîdî'nin el-Emâlî'si (Haydarâbâd 1368), büyük lugat hâfızlarından İbn Düreyd ile Ebû Muhammed el-Enbârî ve oğlu Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin emâlîleri, ayrıca Zeccâcî'nin el-Emâlî'si (nşr. Abdüsselâm Hârun, Beyrut 1407/1987) ve İbnü'ş-Şecerî'nin el-Emâlî'si (Haydarâbâd 1349/1930) en tanınmış olanlarıdır. İbnü'ş-Şecerî'den sonra Arap edebiyatı sahasında imlâ meclisleri devam etmemekle beraber Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Emâlî'sinin (nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre, I-II, Beyrut 1989) birçok konusu da dile dairdir (Arap edebiyatında meydana getirilen yirmi dört emâlî ile elli nevâdır hakkında bilgi için bk. Sezgin, II, 83-89).

Fıkıh konusunda da birçok emâlî kaleme alınmıştır. Bu alanda İmam Ebû Yûsuf başta olmak üzere (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 164) İmam Muhammed, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, İmam Şâfiî, Şemsüleimme es-Serahsî, Sadrülislâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Kādîhan ve Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed Zâz es-Serahsî gibi âlimlerin emâlîleri bulunmaktadır. Şerîf el-Murtazâ'nın tefsir, hadis, kelâm ve edebiyata dair seksen meclisten meydana gelen ve Emâli'l-Murtazâ diye tanınan Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-ḳalâ'id adlı eseri de meşhur emâlîlerden

biridir. Kelâm ilminde bu türde en meşhur eser ise Ali b. Osman el-Ûşî'nin medreselerde okutulan altmış altı beyitlik manzum el-Emâlî'sidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 258; Zeccâcî, Emâli'z-Zeccâcî (nşr. Abdüsselâm M. Hârun), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, s. 14-16; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 154-155; Süyûtî, el-Müzhir, II, 313-314; Keşfü'z-zunûn, I, 161-166; Îzâhu'l-meknûn, I, 123-124; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 339-352; Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-Ahvezî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1386/1967, I, 100-102; Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 102-104; Sezgin, GAS, I, 96, 421, 520; II, 83-89; Zıriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 330; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihristi mahtûtati Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 134-139; Abdülhâdî Rızâ, "Emâlî Nizâmülmülk el-vezîri's-Selcûkı fi'l-hadîs", MMMA (Kahire), V 1959, s. 349-378; Ömer ed-Dekkâk, "Kütübü'l-Emâlî ve hareketü't-teʾlif ʿinde'l-ʿArab", ʿÂdiyâtü'l-Haleb, II, Halep 1976, s. 70-85; Abdurrahman Abdullah eş-Şeyh, "Kütübü'l-Emâlî ve'l-mecâlis ve'l-muhâdarât", ʿAlemü'l-kütüb, V/2, Riyâd 1984, s. 306-314.

M. Yaşar Kandemir

el-EMÂLÎ

(bk. GURERÜ’l-FEVÂİD ve DÜRERÜ’l-KALÂİD)

el-EMÂLÎ

الأمالي

Ebû Ali el-Kālî'nin (ö. 356/967) dil ve edebiyata dair eseri.

Endülüs'te 330-350 (941-961) yılları arasında kaleme alınmıştır. Ebû Ali mukaddimede eseri hakkında bilgi verirken çeşitli konulara dair bilgileri (ahbâr), şiirleri, atasözlerini (emsal) ve garîb kelimeleri (nevâdir) derlediğini; garîb kelimeleri açıklayarak, şiirleri seçerek, bilgileri ise iyice tetkik ederek eserine aldığını söylemektedir. Bunun yanında garîbü'l-Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle ilgili bazı konulara da yer verdiğini, ibdâl ve itbâ' gibi konuları kimsenin ele almadığı şekilde işlediğini belirtmektedir.

el-Emâlî'de konular "matlab" başlığı ile birbirinden ayrılmıştır. Müellif eserini, ezberindeki bilgileri öğrencilerine yazdırmak suretiyle meydana getirdiği için kitabın konuları belli bir esasa göre sıralanmamıştır. Bununla beraber nakledilen bilgilerin kimlerden alındığı belirtilmiştir.

Eserde kelimelerin morfolojik yapısı, harflerinin dizilişi ve bunların anlamla ilişkisi ele alınmakta, bu konularda değişik Arap lehçeleri hakkında geniş bilgi verilmektedir. Bu arada çok sayıda atasözü nakledildiği gibi çeşitli edebî üslûplara temas edilerek bunlar arasındaki farklar belirtilmektedir. Eserde, halife meclislerinde veya emirlerin huzurunda yapılan edebî sohbet ve hitabelerle diğer konulara geniş yer ayrılmıştır. Bunların çoğunun Emevîler'le ilgili olması devrin kültür hayatına ışık tutmakta ve Emevî tarihi bakımından esere ayrı bir değer kazandırmaktadır. el-Emâlî'de çok sayıda hadis ve sahâbe sözünün açıklaması bulunmaktadır. Ancak diğer edebiyat kitaplarında olduğu gibi bu eserde de rivayet edilen hadis ve haberlerin ihtiyatla karşılanması gerekir; zira bunların sahihleri yanında zayıf ve uydurma olanları da vardır. Arap edebiyatı ve kültürünün bir ansiklopedisi mahiyetindeki eserde genel olarak işaret edilen bu konuların dışında daha birçok konu yer almaktadır.

İbnü'l-Kıftî, telif edildiği çağdan itibaren büyük bir şöhrete kavuşan el-Emâlî'nin, konusunda yazılmış kitapların en mükemmeli ve en faydalısı olduğunu söylemektedir. İbn Haldûn da hocalarının, edebî bilgilere dair İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'i Müberred'in el-Kâmil'i, Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i ile Ebû Ali el-Kālî'nin en-Nevâdir'i (el-Emâlî) olmak üzere dört temel eser kabul ettiklerini, diğerlerinin bunlara tâbi olduğunu söylediklerini nakletmektedir, el-Emâlî'deki metinler ve açıklamaları ile garîb kelimeler ve anlaşılması zor ifadeler için yapılan izahlar, manzum ve mensur metinlerin seçiminde gösterilen başarı, Ebû Ali'nin edebî zevk bakımından benzeri az bulunur dilcilerden biri olduğunu gösterir.

Başta İstanbul kütüphaneleri olmak üzere Avrupa'nın çeşitli merkezlerinde ve Kahire kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan (bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 202) el-Emâlî ilk defa Bulak'ta iki cilt halinde basılmıştır (1324). F. Krenkow ve A. Bevan, eserde şiirleri nakledilen şairlerin adlarıyla bu şiirlerin kafiye fihristini hazırlayarak neşretmişlerdir (Leiden 1913). el-Emâlî'nin ikinci baskısı Muhammed Abdülcevâd el-Asmaî'nin tashih ve notlarıyla yapılmıştır (I-IV, Kahire 1344/1926). Bu baskı iki kitaptan oluşmaktadır. Birinci kitapta nâşirin müellif ve esere dair on sekiz sayfalık bir girişiyle el-Emâlî iki ayrı cilt halinde yer almaktadır. İkinci kitapta ise yine Ebû Ali el-Kālî'ye ait Ẕeylü'l-Emâlî ve'n-nevâdir ile Vezir Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) et-Tenbîh ʿalâ evhâmi Ebî Alî fî Emâlîhi adlı eseri bulunmaktadır. Bekrî'nin el-Emâlî'deki hatalarla ilgili olan bu eseri daha önce Antuvan Sâlihânî el-Yesûî tarafından neşre hazırlanmakla birlikte ayrıca basılmayıp el-Emâlî'nin son cildi olarak yayımlanmıştır. Eserin sonunda Muhammed Abdülcevâd el-Asmaî'nin hazırladığı muhtelif indeksler bulunmaktadır.

Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin eser üzerinde ayrıca el-Leʾâlî fî şerḥi'l-Emâlî adlı bir şerhi de vardır. Bu şerh Abdülazîz el-Meymenî'nin tahkikiyle ve Simṭü'l-Leʾâlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1354). Ömer Dekkāk eserden seçtiği bazı metinleri Şüẕûrü'l-Emâlî adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1411/1991). el-Emâlî üzerine Endülüs âlimleri tarafından yapıldığı kaydedilen şerh ve muhtasar tarzındaki çalışmaların hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir (Vadgīrî, s. 264-272).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ali el-Kâlî, el-Emâlî, I-IV (nşr. M. Abdülcevâd el-Asmaî), Kahire 1344/1926-Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), nâşirin mukaddimesi, s. t-h.; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 240-241; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1277-1278; Serkîs, Muʿcem, II, 1489-1490; Brockelmann, GAL, I, 139; Suppl., I, 202-203; İzzet Hasan, el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 266-269; İzzeddin İsmâil, el-Mesâdirü'l-edebiyye ve'l-luğaviyye fi't-türâsi'l-ʿArabî, Beyrut 1976, s. 215-221; Ömer ed-Dekkâk, Ebû ʿAli el-Kâlî ve menhecüh fi'l-bahs ve't-teʾlîf, Halep 1977, s. 168-206; a.mlf., Şüzûrü'l-Emâlî, Dımaşk 1411/1991, s. 33-52; a.mlf.. Mesâdirü't-türâsi'l-ʿArabî fi'l-luğa ve'l-meʿacim ve'l-edeb ve't-terâcim, Beyrut, ts. (Dârü'ş-Şarki'l-Arabî), s. 110-114; a.mlf., "Ebû ʿAlî el-Kâlî ve kitâbühü'l-Emâlî", MMLADm., XL/3 (1969), s. 527-537; Abdülalî el-Vadgirî, Ebû ʿAlî el-Kâlî ve eseruh fi'd-dirâsâtü'l-luğaviyye ve'l-edebiye bi'l-Endelüs, Mağrib 1403/1983, s. 213-276; Maʿa'l-Mektebe, s. 239-240; Mustafa eş-Şek'a, Menâhicü't-teʾlîf ʿinde'l-ʿulemâʾi'l-ʿArab, Beyrut 1991, s. 361-367; Abdülvehhâb Hamûde, "Emâli'l-Kâlî", ME, XXV/2 (1954), s. 193-197; Jaakko Hâmeen-Anttila, "Lexical Ibdâl (al-Qall and his al-Amâlî)", SO, LXXI (1993), s. 53-55; Moh. Ben Cheneb, "Kâlî", İA, VI, 133; R. Sellheim, "al-Kâli", EI² (İng.), IV, 501; Ahmed Kemâl Zekî, "Emâli'l-Kâlî", Tİ, Kahire, ts., V, 51-60.

Hüseyin Elmalı

el-EMÂLÎ

الأمالي

İbnü'ş-Şecerî'nin (ö. 542/1148) daha çok Arap dili ve edebiyatının çeşitli meselelerini ele aldığı eseri.

Her biri risale şeklindeki seksen dört meclisten meydana gelen eser, İbnü'ş-Şecerîye sorulan çeşitli soruların cevaplarından oluşmuştur. Bazı bölümlerinde mevcut yazılış tarihlerinden 524-526 (1130-1132) yılları arasında kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

el-Emâlî, muhtelif gramer konuları, meşhur Arap şairlerinin bazı şiirleri, lügat, belâgat, aruz, kafiye, âyet tefsirleri, tarih, ahbâr ve naklettiği şiirlerde geçen şehirlere dair bilgiler ihtiva etmektedir. Bazan "fasıl" veya "mes'ele" başlığı altında konu dışına çıkan müellif muhtemel soruları cevaplandırmakta, zaman zaman edebî ve tarihî bilgilere yer vermekte, meşhur dilcilerin konuyla ilgili görüşlerini sıralamakta, sonunda da kendi görüş ve tercihini belirtmektedir. Gramer kaideleri ve dile dair çeşitli açıklamalar eserde geniş yer tutmaktadır.

İbnü'ş-Şecerî eserini tamamladıktan sonra çağdaşı İbnü'l-Haşşâb kendisinden kitabının semâ*ını istemiş, bu isteğinin kabul edilmemesi üzerine el-Emâlî'nin bazı kısımlarını tenkit için bir reddiye yazmış, İbnü'ş-Şecerî de el-İntişâr adlı risâlesiyle bu reddiyeye cevap vermiştir.

el-Emâlî Seyyid Zeynelâbidîn el-Mûsevî, Habîb Abdullah b. Ahmed el-Alevî ve Abdurrahman el-Yemânî'nin ortak tashihleriyle iki cilt halinde basılmıştır (Haydarâbâd 1349/1930). Bu baskı, eserin Âsafiye Kütüphanesi'nde bulunan I. cildiyle Freitz Krenkow vasıtasıyla elde edilen İstanbul kütüphanelerindeki nüshalarından birinin ilk cildinin bir kısmına ve II. cildinin ekserisine dayanmaktadır. Faydalanılan İstanbul nüshasının yeri ve numarası belirtilmemiştir. Beyrut'ta ofset baskıları da yapılan bu neşir eksiktir. Hatim Salih Dâmin, eserin geri kalan altı meclisini Mâ lem yünşer mine'l-Emâli'ş-Şeceriyye adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1984).

Mahmûd Muhammed et-Tanâhî Âsafiye ve Râgıb Paşa kütüphanelerindeki nüshaları esas alarak eser ve müellif hakkında uzunca bir mukaddime ilâve etmek suretiyle kitabın tamamını üç cilt halinde neşretmiştir (Kahire 1413/1992).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'ş-Şecerî, el-Emâlî, Haydarâbâd 1349/1930, I-II; a.e (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî), Kahire 1413/1992, nâşirin mukaddimesi, I, 3-211; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâˀ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 404; Yâkut, Muʿcemu'l-üdebâˀ, XIX, 283; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 356-357; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 45; Keşfü'z-zunûn, I, 162; Brockelmann, GAL Suppl., I, 492-493; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, III, 288-289; Mustafa eş-Şek'a, Menâhîcü't-teˀlîf ʿinde'l-ulemâˀi'l-ʿArab, Beyrut 1991, s. 387-399; İnâyetullah Fâtihînijâd, "İbn Şecerî", DMBİ, IV, 68-69.

Hüseyin Elmalı

el-EMÂLÎ

الأمالي

Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179 [?]) Mâtürîdiyye akaidine dair manzum risâlesi.

Müellifi tarafından el-Emalî diye adlandırılan ve daha çok bu isimle tanınan risâle, beyitlerinin son kelimeleri "lâm" harfiyle bittiği için el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye fi't-tevḥîd, başlangıcına atfen Ḳaṣîdetü yeḳūlü'l-ʿabd veya Bedʾü'l-emâlî şeklinde de anılmıştır. Bazı kaynaklarda el-Ḳaṣîdetü'l-Hanefiyye olarak kaydedilen risâle (Brockelmann, GAL Suppl., I, 764), III. Murad dönemi (1574-1595) bilginlerinden Muhammed b. Malkoca'ya ait Türkçe şerhinde asıl metin için şârihin kullandığı "lâmiyye-i kelâmiyye" terkibinin bazı araştırmacılar tarafından benimsenmesiyle bu adla da literatüre geçmiştir (Kürkçüoğlu, III/1-2, s. 1). Kaynakların bir kısmında söz konusu risâlenin başka müelliflere nisbet edildiği kaydedilmekteyse de bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır (Abdülganî en-Nablusî, s. 53-54). 569 (1174) yılında kaleme alınan risalenin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1530) altmış yedi veya altmış sekiz beyitlik bazı yazma ve basma nüshaları bulunmakla beraber genellikle altmış altı beyit olarak nazmedildiği kabul edilir.

İslâm akaidinin temel konularını ilâhiyyât, nübüvvât ve semʿiyyât şeklindeki klasik şemaya genellikle sadık kalarak işleyen risâle, konusunun tevhid olduğunu belirten bir beyitle başlayıp Allah'ın zâtının ve sıfatlarının ele alındığı beyitlerle devam eder. Bu bölümde halku'l-Kur'ân, rü'yetullah, haberî sıfatlar, insan fiili ve aslah gibi "konulara temas edilmiş, ayrıca bu mevzularda Ehl-i sünnete muhalif görüşler ileri süren fırkalara karşı zımnî tenkitler yöneltilmiştir. Eserde nübüvvete dair konular özetlendikten sonra evliyanın kerametlerinin hak olduğu vurgulanır. Hulefâ-yi Râşidîn arasında Ehl-i sünnet tarafından yapılan geleneksel fazilet sıralamasının ardından ashaba dil uzatmanın dinen câiz olmadığı ifade edilir. el-Emâlî'nin daha sonraki beyitlerinde ağırlıklı olarak iman konusu ele alınmış ve Ehl-i sünnet'in tekfir anlayışı dile getirilmiştir. Tekvin ile mükevven arasındaki ilişki, maʿdûm*a şey denilip denilemeyeceği gibi itikadî ekoller arasındaki

tartışmalı bazı kelâm problemlerine işaret eden beyitlerden sonra ölüm, ölüm sonrası hayat ve âhiret halleri ele alınmıştır. Risâle, müellifine hayır duada bulunulmasını temenni eden beyitlerle sona erer.

Bilhassa manzum olması ve özlü bilgi vermesi sebebiyle öğrenim ve ezberlenme açısından kolaylık sağlayan bu önemli Mâtürîdî akaid risâlesi, medreselerin başlangıç sınıflarında okutulan akaid ve kelâm metinleri arasında çok rağbet görmüş, pek çok defa istinsah edilmiş, üzerinde tercüme ve şerh olarak birçok çalışma yapılmıştır. Müsteşriklerce de tercüme edilerek neşredilmiş olan el-Emâlî'nin (P. V. Bohlen, Carmen arabicum Amali Dictum, Regensburg 1825) çeşitli yerlerde ve tarihlerde yapılmış baskıları bulunmaktadır (bk. Serkîs, I, 499).

Arapça Şerhleri. 1. Nefîsü'r-riyâż li-iʿdâmi'l-emraż. Halîl b. Alâ en-Neccârî'ye (ö. 632/1234) ait kısa bir şerhtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1350). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 1704/6; Kılıç Ali Paşa, nr. 1027/3). 2. el-Hidâye mine'l-iʿtiḳād. Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268 [?]) tarafından kaleme alınmış hacimli bir şerhtir. Şârih eserini el-Fıḳhü'l-ekber, es-Sevâdü'l-aʿzam, el-ʿAḳīdetü'ṭ-Ṭaḥâviyye gibi ilk dönem kaynaklarından faydalanarak hazırladığını ve kasidede mevcut bütün bilgileri değerlendirdiğini ifade etmektedir. Şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshaları bulunmaktadır (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1195; Laleli, nr. 3738; Hafîd Efendi, nr. 452/20; Murad Buhârî, nr. 145/2). 3. Dercü'l-meʿâlî fî şerḥi Bedʾi'l-emâlî. Muhammed b. Ebû Bekir b. Cemâa'ya (ö. 819/1416) ait olan bu muhtasar şerh beyitleri bir iki kısa cümleyle izah etmektedir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3770). Kâtib Çelebi bu eserin müellifi tarafından Matlaʿu'l-miṣâl fi'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye ve menbeʿu'l-kemâlü'l-mesâʾili'l-kelâmiyye fî

şerhi'l-Ḳaṣîdeti'l-ferîdeti'l-lâmiyye şeklinde adlandırıldığını belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1350, krş. a.e., II, 1720). 4. Ḍavʾü'l-meʿâlî fî şerḥi Bedʾi'l-emâlî. Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) tarafından kaleme alınan eser el-Emâlî'nin en meşhur şerhlerinden biridir. Bağdatlı İsmâil Paşa bu şerhi Tuḥfetü'l-eʿâlî şerḥi Bedʾi'l-emâlî adıyla kaydetmektedir (Îżâḥu'l-meknûn, I, 241). Pek çok yazma nüshası bulunan eser İstanbul'da birçok defa basılmıştır (1278, 1312, 1319). Şerhin Muhammed Abdüllatîf Salih Ferfûr

tarafından gerçekleştirilen neşrinde (Beyrut, ts.) hemen her sayfada, "Ebhâs fi'l-akîde" genel başlığı altında nâşir tarafından yapılan el-Emâlî'ye ve bazı akaid konularına dair çeşitli değerlendirme ve eklemeler bulunmaktadır. 5. Dav ͗ü'l-le ͗âlî fî şerḥi Bed ͗i'l-emâlî. Bağdatlı İsmâil Paşa'nın, Ezher şeyhlerinden Ahmed b. Ali es-Sendûbî (ö. 1097/1686) tarafından yazıldığını belirttiği (Îżâḥu'l-meknûn, II, 74, 233-234) bu şerhin Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde değişik adla kayıtlı (nr. 696/3) bir nüshası bulunmaktadır (Yurdagür, s. 47). 6. Nuḫbetü'l-le ͗âlî li-şerḥi Bed ͗i'l-emâlî. Muhammed b. Süleyman el-Halebî er-Reyhâvî'nin (ö. 1288/1871) kaleme aldığı bu şerh el-Emâlî üzerine yapılan hacimli ve muhtevalı çatışmalardan biridir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1384). Nuḫbetü'l-le ͗âlî, herhangi bir nüsha belirtilmeden istinsah edilip ofset olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1407/1986). 7. el-Menhecü'l-ʿ âlî fî şerḥi'l-Emâlî. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan (Lâleli, nr. 2261) bu şerhin müellifi tesbit edilememiştir.

el-Emâlî'nin bunların dışında, Musannifek lakabıyla tanınan Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bistâmî'ye (ö. 875/1470) ait özel bir ad taşımayan şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshası bulunmaktadır (Yazma Bağışlar, nr. 336). Ayrıca kaynaklarda el-Emalî şerhleri arasında sayılan ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları Şerḥu [Ḳaṣîdeti]'l-Emâlî adıyla kaydedilmiş bulunan (İzmir, nr. 121; Yazma Bağışlar, nr. 1269/18; Esad Efendi, nr. 3772/3; İbrâhim Efendi, nr. 237; Mihrişah, nr. 200/13; Fâtih, nr. 3012/1) şerhler arasında Şemseddin en-Niksârî, Muhammed b. Ahmed el-Antâkî, Radıyyüddin Ebü'l-Kâsım b. Hüseyin el-Bekrî, Ahmed b. Ömer b. Muhammed Abakandî gibi müelliflerin şerhleri sayılabilir. Kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Osmanlı âlim ve müderrislerinden Dâvûd-i Karsî'nin de (ö. 1169/1756) el-Emâlî'ye Arapça bir şerh yazdığı ve bu şerhin Türkiye dışındaki çeşitli kütüphanelerde nüshalarının bulunduğu (Lefkoşe Sultan II. Mahmud Ktp., nr. 1431; Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 3284/1) tesbit edilmiştir (DİA, IX, 30).

Eserin kaynaklarda adları zikredilip nüshalarına henüz rastlanmayan şerhleri arasında şunları saymak mümkündür. 1. el-Fevâ ͗idü'l-merḍıyye şerḥu'l-Ḳaṣîdeü'l-lâmiyye. Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından İbn Demirtaş Muhammed b. Abdullah el-Çerkeşî'ye (ö. 931/1525) nisbet edilmiştir

(Îżâḥu’l-meknûn, II, 210). 2. ʿİḳdü’l-leʾâlî fi’l-Emâlî. Bu şerh de Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından Cemâleddin Yûsuf b. Muhammed el-Makdisî’ye nisbet edilir ve telifinin 955 (1548) yılında tamamlandığı belirtilir (a.g.e., II, 110). 3. Kenzü’l-leʾâlî fî şerḥi Bedʾi’l-emâlî. Bağdatlı İsmâil Paşa bu şerhin müellifinin Alâeddin Ali b. Abdülbâkî b. Kādîhan olduğunu ve eserin telifinin Medine’de 979 (1571) yılında tamamlandığını kaydeder (Îżâḥu’l-meknûn, II, 387). 4. el-Leʾâlî fî şerḥi Bedʾi’l-emâlî. Kâtib Çelebi bu şerhin müellifini Hüseyin b. İbrâhim b. Hamza b. Halîl olarak kaydetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunun, II, 1350). 5. Nes̱rü’l-leʾâlî fî şerḥi naẓmi’l-Emâlî. Eser Ömer Rızâ Kehhâle tarafından Abdülhamîd b. Abdullah el-Âlûsî’ye (ö. 1906) nisbet edilmektedir (Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 102).

Türkçe Şerhleri. 1. Lâmiyye-i Kelâmiyye Şerhi. III. Murad dönemi bilginlerinden Muhammed b. Malkoça tarafından kaleme alınmıştır. Eserin, özel kütüphanesindeki yazma bir mecmua içinde bulunan nüshasını tanıtan Kemal Edip Kürkçüoğlu, III. Murad’a ithaf edilen bu şerhte asıl metin için “Lâmiyye-i Kelâmiyye” adının kullanıldığını, kendisinin de bu tabiri benimsediğini belirtir (AÜİFD, III/1-2, s. 1). 2. Merahu’l-meâlî fî şerhi’l-Emâlî (İstanbul 1266, 1304). Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1819) tarafından kaleme alınarak III. Selim’e ithaf edilen eser el-Emâlî’nin en çok rağbet gören şerhlerindendir. Bu eserde, kelâm ve akaid ilmine dair geniş bir mukaddimeden sonra her beytin şerhi ve ince gramer tahlilleri yapılmış, kelime anlamları üzerinde durulmuş, böylece oldukça hacimli bir eser meydana getirilmiştir. Kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan şerhin daha başka baskıları da vardır. 3. Keşfü’l-meâlî şerhu Bed’i’l-emâlî (İstanbul 1291, 1328 [?]; ayrıca bk. Özege, IV, 1818). Müellifi Dâmâd-ı Gelenbevî olarak tanınan Mehmed Şükrü b. Ahmed Atâ’dır. Eserde “meâl-i beyt” ve “ma‘nâ-yı beyt” başlıklarıyla yapılan açıklamalarda sık sık âyet ve hadislere başvurulmuş, ayrıca ek başlıklarla tamamlayıcı bazı bilgiler verilmiştir. 4. Kasîde-i Emâlî Tercümesi (İstanbul 1305). Mektebi İdâdî-i Mülkiyye müdürü Mehmed Şükrü Efendi’ye ait olan bu eserde önce beyitlerin bütün kelimelerinin açıklamasına yer verilmekte, ardından da beytin geniş bir açıklaması yapılmaktadır.

Tercümeleri. 1. Lâmiyye-i Kelâmiyye. III. Murad’ın isteği üzerine Tâcü’t-tevârîh müellifi Hoca Sâdeddin Efendi tarafından asıl metnin vezin ve kafiyesiyle yapılan bu tercümeyi Kemal Edip Kürkçüoğlu “Lâmiyye-i

Kelâmiyye" başlığı altında açıklamalı bir makale içinde neşretmiştir. Kürkçüoğlu, kendi özel kütüphanesindeki bir yazma risâle mecmuası içinde yer alan bu tercümenin kenarında, daha eski bir dille kaleme alınmış müellifi meçhul manzum bir Türkçe tercümenin daha bulunduğunu kaydetmektedir. 2. Kasîde-i Emâlî Tercüme-i Manzûmesi (İstanbul 1302). Mektebi Sultânî

muallimlerinden Hâfız Refî' Efendi tarafından yapılan bu tercümede asıl metnin vezni muhafaza edilmişse de nazım şekli olarak mesnevi tercih edilmiş, beyti beyitle karşılamaktan ziyade tafsilât verme yoluna gidilmiştir. 3. Necm-i Zebreḳān. Mütercimi tesbit edilemeyen bu Farsça tercüme Hafız Refî' Efendi'nin eseriyle birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1302). Bu tercümede de kasidenin asıl vezni kullanılmış, ancak kafiye "lâmiyye"den "hemziyye"ye çevrilmiş, beyitlerin altına da yer yer şerh mahiyetinde bazı notlar eklenmiştir. 4. Brockelmann, eserin Naẓmü'l-leʾâlî adlı iki matbu Farsça şerhinin daha bulunduğunu kaydetmektedir (İA, XIII, 75).

BİBLİYOGRAFYA

Ali el-Kârî, (Şerhu) Davʾi'l-meʿâlî ʿalâ manzûmeti Bedʾi'l-emâlî (nşr. M Abdüllatîf Sâlih Ferfûr), Beyrut, ts. (Mektebetü'l-Maârif); Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, II, 583; Keşfü'z-zunun, II, 1349-1350, 1530, 1720; Abdülganî en-Nablusî, er-Rihletü't-Tarablusiyye (nşr. Heribert Busse), Kahire, ts. (Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye), s. 53-54; Serkîs, Muʿcem, I, 499; II, 1793; Brockelmann, GAL, I, 429, 552; Suppl., I, 764; a.mlf., "Ûşî", İA, XIII, 75; Îzâhu'l-meknûn, I, 241; II, 74, 110, 210. 233-234, 387, 632; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 752; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifin, V, 102; VII, 148; Özege, Katalog, IV, 1818; Metin Yurdagür, Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989, s. 45-48; Şerefeddin Yaltkaya, "Türk Kelâmcıları" DİFM, sy. 23 (1932), s. 16-17; Kemal Edib Kürkçüoğlu, "Lâmiyye-i Kelâmiyye", AÜİFD, III/1-2 (1954), s. 1-21; Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", DİA, IX, 30.

M. Sait Özervarlı

EMAN

الأمان

İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen bir yabancıya verilen can ve mal güvencesi.

“Emin olmak, güvenmek” anlamındaki Arapça emn kökünden türemiş bir isim olan emân “güven, güvence, güvenlik mânasına gelir. Hukuk terimi olarak İslâm ülkesine (dârülislâm) girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen yabancı gayri müslime (harbî) can ve mal güvencesi sağlayan taahhüt veya akdi ifade eder. Bu tarifte yer alan harbî, İslâm devletiyle arasında barış antlaşması bulunmayan yabancı devlet tebaası demektir. Eman Kur’ân-ı Kerîm’de aynı mânaya gelen civar kelimesiyle ifade edilmiştir (et-Tevbe 9/6). Hadislerde ise ayrıca ahd ve zimmet kelimeleri de kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “emn”, “ʿahd”, “ẕimme”, “cevr” md.leri). Eman isteyen kimseye müste’min, eman verilene müste’men, eman veren kişiye de müemmin denir.

Eski Türkler’de eman geleneğinin varlığına dair bir açıklık olmamakla birlikte eski Türkçe’de “kefalet” anlamına gelen oka kelimesi emana yakın bir mânayı ifade eder ki (Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 40) eman da bir nevi kefalettir. Türkçe’de daha çok aman şeklinde söylenen kelime Dede Korkut Kitabı’nda ünlem olarak kullanılmışsa da “Aman diyeni öldürmedi” (I, 115, 194) cümlesinde olduğu gibi terim anlamıyla veya ona yakın anlamda birkaç yerde geçmektedir. Emanın “korkusuzluk, müslüman bir fâtihin cizye vermeyi kabul eden topluluğa karşı verdiği himaye sözü” şeklindeki tanımı İslâm’dan sonra kazandığı mânayı ifade etmektedir.

Tarih ve dille ilgili literatür eman geleneğinin Sâmî kökenli olduğunu gösteriyorsa da farklı toplumlarda benzer uygulamalara her zaman rastlanmıştır. Eski çağlarda sığınma ihtiyacı duyan kimseler için en güvenli yerler daha çok mâbedlerdi. Eski Yunan’da tapınaklar, yahudi ve hıristiyanlarda havra ve kiliseler, manastırlar ve bunların müştemilâtı, kurban kesim mahalleri başlıca sığınma yerleriydi. Bunların dışında, Eski

Ahid'in çeşitli yerlerinde kaydedildiğine göre yanlışlıkla adam öldüren veya bir suç işleyen kimsenin belirlenen güvenli şehirlere (city of refuge) sığınması eman anlamı taşıyordu (Tesniye, 19/1-13; Sayılar, 35/9-34; Yeşu, 20/2-9). Suçlular sığındıkları bu güvenli şehirlerde oranın yaşlı ve tecrübeli kişileri tarafından yargılanır ve suçsuzlukları ortaya çıktığı takdirde güvence altına alınırlardı. Ancak kasten adam öldüren veya suç işleyene cezası verilirdi (Çıkış, 21/14; I. Krallar, 2/28-34). Yeryüzündeki mâbedlerin en önemlisi olan Kâbe'nin ve çevresinin "harem" olarak nitelendirilmesi bu özelliğinden dolayıdır. Kur'an'da, Hz. İbrâhim'in güvenli bir belde olması için dua ettiği (el-Bakara 2/126) Mekke'ye, "Emîn (güvenli) beldeye andolsun ki" denilerek yemin edilir (et-Tîn 95/3; ayrıca Mescidi Harâm'a girenin emniyet içinde olacağı belirtilir (Âl-i İmrân 3/97). Mekke'nin fethi sırasında Harem'i güvenli bölge ilân eden ve bütün insanlara eman veren Hz. Peygamber sadece dokuz kişiyi bunun dışında tutmuş ve "Kâbe'nin örtüsüne yapışmış olsalar dahi" öldürülmelerini emretmiştir (Nesâî, "Taḥrîm", 14). Mekke'nin her zaman "harem" olduğunu bildiren Resûl-i Ekrem kendisine yalnız kısa bir süre için savaş izni verildiğini de belirtmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 411-412).

Eman uygulamasının Arap toplumunda İslâm öncesi döneme uzanan köklü bir geçmişi vardır. Kabile hâkimiyet ve sorumluluğunun ön planda olduğu devirlerde eman, hem kabileler arası savaşlarda belli şahıs ve gruplara teslim olmaları halinde mal ve canları için güvence vererek gereksiz yere kan dökülmesini önleyici ve barışı kolaylaştırıcı, hem de topluluklar arası ticarî ve sosyal ilişkilerin artması için kabile veya şehir devletinin hâkimiyet alanı dahilinde yabancıların güven içinde dolaşmasını sağlayıcı bir fonksiyon üstlenmiştir (bk. CİVÂR).

Câhiliye döneminde Arap yarımadasının her tarafına dağılmış olan kabileler arasındaki ilişkilerde belli bazı teamüller hâkimdi. Kabileler topraklarından yabancıların izinsiz geçişine müsamaha göstermezdi. Ancak aralarında bir antlaşma bulunan kabile mensupları diğer kabile topraklarından rahatça geçebilirdi. Mekkeli tüccarlar ticaret yapabilmek için kabile reisleriyle anlaşmak ve geçiş izni almak zorundaydılar. Can ve mal güvenliği için hükümdarlar, kabile reisleri ve fertleri eman akdi yaparlardı. Eman akdinin mutlaka yazılı olması gerekmiyordu. Emana delâlet eden bir eşya, bir söz veya hareket bunu ifade edebiliyordu. Bir kabilenin ileri geleni kendi

kabilesi içinde veya bir başka kabilede herhangi birine eman verebilirdi. Müemmin eman verdiği kişinin can, mal ve namusunun korunmasında sorumluluk taşır, gerektiğinde onu müdafaa ederdi. Araplar buna büyük bir değer verirlerdi.

İslâm tarihinin ilk devrindeki bazı eman verme olayları İslâm öncesi geleneğin bir devamı niteliğindedir. Mekke döneminde Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib'in eman anlamı taşıyan himayesiyle müşriklerin muhalefetine rağmen mücadelesine devam edebildi. Ebû Tâlib'in ölümü üzerine müşrikler suikaste varan girişimlerde bulundular. Hz. Ebû Bekir, müşriklerin zulmünden bıkıp Habeşistan'a hicret etmek maksadıyla Mekke ile Yemen arasındaki Berkülgımâd mevkiine kadar gitmişken burada karşılaştığı Kāre kabilesi ileri gelenlerinden İbnü'd-Düğunne'nin kendisine kefil (car) olması üzerine geri döndü. Kureyş ileri gelenleri onun sadece evinde ibadet etmesi

ve Kur'an okuması şartıyla bu emanı kabul ettiler. Ebû Bekir bir müddet konulan şartlara uyduysa da daha sonra evinin bahçesine bir mescid yapması, açıktan Kur'an okuması müşriklerin İbnü'd-Düğunne'ye şikâyetine sebep oldu ve ondan Ebû Bekir'e verdiği emanı geri almasını istediler. Hz. Ebû Bekir İbnü'd-Düğunne'nin isteği üzerine emanını iade etti (Buhârî, "Kefâlet", 4; "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45). Bu olay, Câhiliye devri Arap toplumunda mevcut eman geleneğinin ayrıntılarını yansıtmaktadır.

Emanın en açık olanı yazılı belge şeklinde verilenidir. Rivayete göre Hz. Peygamber, hicreti sırasında Kureyş'in koyduğu büyük ödülü kazanmak için kendisini takip eden ve karşılaştığı olaylar sebebiyle pişmanlık duyan Sürâka b. Mâlik el-Müdlicî'ye isteği üzerine yazılı bir eman vermiştir (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45). Bu emannâme deri bir parşömendi. Emanı yazanın Hz. Ebû Bekir mi, Âmir b. Füheyre mi olduğu hususu ihtilâflıdır (Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 54). Mekke'nin fethine kadar emannâmeyi saklayan Sürâka o gün belgeyi Hz. Peygamber'e gösterince Resûl-i Ekrem, "Bugün vefa ve iyilik günüdür" diyerek emanına vefa göstermiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 55).

Medine döneminde kurulan İslâm devletinin iç ve dış politikasında geçerli hükümler arasında eman önemli bir yer almıştır. Bu dönemden itibaren

yabancı kişi ve topluluklara askerî ve sivil anlamda verilen emanların bol örneklerine rastlanmaktadır. Medine'de nazil olan, "Eğer müşriklerden biri senden eman dilerse Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver, sonra -müslüman olmazsa-onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır" (et-Tevbe 9/6) meâlindeki âyetin müşriklerle ilgili olması emanın sadece müslümanlarla müşrikler arasında bir akid olduğunu düşündürürse de Hz. Peygamber Medine döneminde müslüman olup önceki suçlarından dolayı kalplerindeki korkuyu atamayanlara ve Ehl-i kitap'tan olanlara da emanlar vermiştir. Bunlar arasında amcası Hz. Hamza'nın katili olan Vahşî gibi kişiler de vardır (Aynî, I, 233). Resûl-i Ekrem'in Ehl-i kitap'tan bazılarına verdiği emannâmelerin (kitâbü emn) bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlardan Necranlılar'a verilen ve Mugīre b. Şu'be tarafından yazılanı besmele ile başlar; ardından, "Bu Allah resulünün Necran halkı için yazdığıdır" diye devam eder. Oldukça uzun olan emannâme ile, yıllık 2000 takım elbise karşılığında Necran halkının canları, dinleri, toprakları, malları, aşiretleri ve onlara tâbi olanlar Allah'ın himayesi (civâr) ve O'nun peygamberi ve elçisi Muhammed'in emanı (zimmet) altına alınmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 628-646). Hz. Peygamber'in verdiği emanlar, daha sonra hükümdarlar ve şahıslar tarafından verilen yazılı emanların üslûbunun oluşmasında etkili olmuştur. Emanlar müemmin ve müste'minin durumuna göre değişiklik arzetmekle beraber genellikle, "Bu falanın falan için yazdığı emandır" ibaresi, besmele veya Allah'a hamd ile başlar, ardından güvence altına alınan şeyler ve tarih zikredilir, arkasından da bunların Allah'ın, Resulünün ve eman veren kişinin emanıyla güvencede oldukları belirtilirdi. Emanı veren hükümdarsa onu övücü sözler de emannâmede yer alırdı. Muhasara sırasında verilen umumi emanlardan bazı kimseler hariç tutulabilirdi. Bu tür emanlar sadece gayri müslimlere verilmezdi; müslümanların kendi aralarında çıkan iç savaşlar sırasında da birbirlerine eman verdikleri olurdu. Kalkaşendî Ṣubḥu'l-aʿşâ'da değişik emannâmelerden örnekler vermektedir (XIII, 328-350).

Müemmin tarafından müste'mine gönderilen veya bizzat verilen bir eşya kendisine eman verildiğine delâlet edebilirdi. Bu eşya eman verenin giydiği bir elbise veya taktığı bir yüzük olabilirdi. Eyle yahudileri, Hz. Peygamber tarafından kendilerine bu anlamda bir hırka verildiğini iddia ederlerdi (bk. HIRKA-i ŞERİF). Resûl-i Ekrem, Mekke'nin fethedildiği gün hayatından endişe ederek şehirden kaçan Safvân b. Ümeyye'ye eman işareti olarak bir

hırkasını göndermiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Nikâḥ”, 44; bunun sarık olduğu da rivayet edilmiştir, bk. Abdülhay el-Kettânî, I, 270-271). Ebû Müslimnâme’de geçen “eman yüzüğü” ifadesi (bk. Tarama Sözlüğü, III, 1458) bu geleneğin daha sonra da devam ettiğini göstermektedir. Bu tür eşya eman verildiğinin bir kanıtı olarak muhafaza edilirdi. Kuşatma sırasında müslümanlardan birinin söylediği ve kinaye yoluyla da olsa eman anlamı taşıyan yahut bu şekilde yorumlanan bir söz veya davranışın da eman gibi telakki edildiği görülmüştür. Bu konudaki uygulama ve yorum farklılıkları meseleyi oldukça karmaşık hale getirdiği için İmam Serahsî, bir âlimi nahiv ve fıkıh alanında imtihan etmek için ona eman konusunun sorulmasını tavsiye etmiştir (Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr, I, 252).

Müslüman kadınların, mümeyyiz çocukların ve savaşa katılma izni olan müslüman kölelerin eman verdiğini ve bunun geçerli sayıldığını gösteren örnekler de vardır. Hz. Peygamber, “Müslümanların emanı birdir; en aşağı derecede bulunan bir müslüman da eman verebilir” demiştir (Buhârî, “Cizye”, 10, “Ferâʾiż”, 21, “İʿtiṣâm”, 5). Resûl-i Ekrem, kızı Zeyneb’in kocası Ebü’l-Âs b. Rebîa’ya ve fetih günü amcası Ebû Tâlib’in kızı Ümmü Hânî’nin kocasının iki yakınına verdiği emanları (Buhârî, “Cizye”, 9) kabul etmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, V, 89), Hz. Ömer devrinde İran’a karşı yapılan savaşlar sırasında muhasara edilen kaleye bir köle tarafından okla fırlatılan ve “Korkmayın” anlamına gelen Farsça not kaledekiler tarafından eman şeklinde yorumlanmış ve bunun üzerine dışarı çıkmışlardır. Ancak müslümanlar bu emanın geçerli olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişler, konuyu bir mektupla bildirdikleri Hz. Ömer kendilerine, “Köle de müslümanlardan biridir ve emanı geçerlidir” cevabını vermiştir (Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr, I, 256; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, s. 411).

İslâm fütuhatı sırasında müslümanların bilhassa kuşattıkları şehirlerde bulunan düşmanlara canlarına, mallarına, ibadethânelerine dokunmamak üzere emannâmeler yazıp verdikleri ve bunun savaşı sona erdiren bir usul olarak sıkça kullanıldığı yönünde kaynaklarda bir hayli bilgi ve rivayet mevcuttur. Bunlardan bir kısmının bazı şartlar taşıdığı da olurdu (a.g.e., s. 98-99, 116-121, 494-495, 502). Daha sonraki dönemlerde bu emannâmelerin yanı sıra seyahat ve ticaret için verilen emanlarla müslümanların iç çatışmalar sırasında birbirlerine verdikleri emanlar da

önemli bir yekûn tutmaktadır (Kalkaşendî, XIII, 329-351). Böylece İslâm döneminde emanın savaş esnasında düşmandan belli bir şahsa, topluluğa veya bir bölge halkına tanınan dokunulmazlık güvencesinden ticaret diplomasi, eğitim, seyahat gibi çeşitli sebeplerle İslâm ülkesinde bulunmak isteyen yabancıya verilen imtiyaz ve güvenceye kadar geniş bir kapsam kazandığı ve giderek bir kurum haline geldiği görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk, I, 40; Wensinck, el-Muʿcem, "emn", "ʿahd", "zimme", "cevr" md. leri; Tarama Sözlüğü, Ankara 1971, III, 1458; M. Greerberg. "City of Refuge", İDB, I, 638-639;

el-Muvattaʾ, "Nikâh", 44; Müsned, IV, 197; Buhârî, "Kefâlet", 4, "Menâkıbü'l-ensâr", 45, "Cizye", 9, 10, "Ferâʾiz", 21, "İʿtisâm", 5; Nesâî, "Tahrîm", 14; Serahsî, Şerhu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Abdülazîz Ahmed, Kahire 1971-72, I, 252-370; II, 409-586; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 55, 411-412, 628-646; V, 89; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin) Ankara 1958, I, 115, 194; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, XIII, 321-351; Aynî, Umdetü'l-kârî, Kahire 1392/1972, I, 233; Huzaî, Tahrîcü Delâlâti's-semʿiyye, Kahire 1980, s. 196-198; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 51-52; Muhammed Hamîdullah, İslâm'da Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 164-171; a.mlf., el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 54, 98-99, 116-121, 411, 494-495, 502; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 628-630; Abdülkerim Zeydân, Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müsteʾmenîn, Beyrut 1982, s. 46-56; Vehbe ez-Zuhaylî, Âsârü'l-harb, Dımaşk 1983, s. 220-318; Ali İhsan Bağış, Osmanlı Ticaretinde Gayrimüslimler, Ankara 1983, s. 17-38; Bilmen, Kamus2, III, 378-384, 422-442; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 270-271; M. Cherif Bassiouni, "Protection of Diplomats Under Islamic Law", The American Journal of International Law, sy. 74, New York 1980, s. 609-633; H. H. C., "City of Refuge", EJd., V, 591-594; Ahmet Önkal, "Civâr", DİA, VIII, 34-35.

Nebi Bozkurt

Osmanlı Dönemi.

Osmanlı Devleti'nde eman anlayışı esas itibariyle İslâmî telakkiye dayanmaktaysa da Osmanlılar'ın çok farklı millet ve devletle olan çeşitli münasebetleri sonunda emanın daha geniş bir muhteva ve oldukça yaygın bir uygulama alanı kazandığı dikkati çeker. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin kuruluş - yükseliş devirlerindeki uygulama ile XVII - XVIII. yüzyıllarda Batı'nın Osmanlılar karşısında güç kazandığı ve nihayet XIX. yüzyılda diplomaside mütekabiliyetin benimsendiği dönemlerdeki eman uygulamaları da. farklılıklar göstermektedir. Zira eman bir ülkenin dış siyaseti ve gücüyle ilgili bir kavram olarak uygulanmaktadır.

Osmanlı kaynaklarında çok çeşitli şekillerine rastlanan emanın en yaygın olanı bir beldenin, bir kalenin fethi öncesinde veya sonrasında uygulanan biçimidir. Ancak bu eman, klasik anlamdaki emandan ziyade savaştan sonra zimmîlerle yapılan zimmet akdi ve bu akid çerçevesinde zimmîler için verilen dokunulmazlık güvencesi mahiyetindedir. Tek taraflı bir taahhüt niteliğindeki bu belgelerin emannâme olarak da anılması. gayri müslimlerin temel hak ve hürriyetleri için belli güvenceler getirmiş olmasına dayanır. Fâtih Sultan Mehmed dönemindeki bazı uygulamalar bu konuda tipik özellikler taşımaktadır. Fâtih İstanbul'un fethinden hemen sonra Haziran 1453'te Galata Cenevizlileri'ne bir emannâme (ahidnâme) vermiş, bu emannâme daha sonra Latinler'e de teşmil edilmiştir. Aslı bugün mevcut olmayan bu belgenin çeşitli suretleri ve tercümeleri bulunmaktadır. Paris Bibliothegue Nationale'de bulunan bir suretin başında emannâmenin aslının Rumca yazılıp üzerine tuğra çekildiği belirtilmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in bu emannâmesinin tesiri büyük olmuş, gerek Osmanlı hukukçuları gerekse zaman zaman imtiyazları kısıtlanan gayri müslimler bu emana atıfta bulunarak davalarını teyit etmek istemişlerdir. Bazı Bizans soylularının ve onların yakınlarının vaktiyle Bizans'ı ihya etme sevdasına düştüklerini hatırlayıp vehme kapılan Yavuz Sultan Selim'in, Rumlar'ın ya müslüman olmalarını veya İstanbul'u terketmelerini emretmesi karşısında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin padişaha dedesi Fâtih'in bunlara emannâme bahşettiği, şu anda böyle bir uygulamanın şer'an câiz

olmayacağı yönünde bir fetva verdiği, ancak Yavuz'un emannâmeyi görmek istediği, bu sebeple çağrılan patriğin belgenin bir yangında yandığını söylemesi üzerine şeyhülislâmın olayın ispatının yeterli olacağını bildirdiği ve çok yaşlı iki yeniçerinin Dîvân-ı Hümâyun'da böyle bir emannâme verildiği konusunda şehâdette bulunmasıyla meselenin halledildiği şeklindeki rivayet (Mustafa Nûri Paşa, I, 80-81) bu anlayışın tipik bir örneğidir. Aynı şekilde Fâtih döneminde Bosna'nın fethi sırasında Mahmud Paşa'nın Bosna kralına verdiği eman da tartışma konusu olmuştur. Bölgede kesin hâkimiyet kurmak isteyen Fâtih Sultan Mehmed, kendi arzusu dışında verilen bu emanı ileride problem olacağı düşüncesiyle hükümsüz saymak için şer'î mesnet ararken ulemâdan Ali Bistâmî'nin, "kulun verdiği emanı sultanın devlet menfaatine aykırı bulduğunda kaldırabileceği" yolundaki fetvası ile emanı geçersiz saymış ve buranın kılıçla fethedildiğini ileri sürerek kral ve yanındaki üç beyi ortadan kaldırtmıştır. Fâtih'in bu icraatı, devlete bağlılığı ve kamu düzenini temin, isyan ve fesadı önleme tedbirine dayandırılarak câiz görülmüşse de ona muhalif çevrelerin tepkisine yol açmıştır.

Osmanlı döneminde kalelerin kuşatılması ve fethi sırasında emanın ve bir kaleyi barış yoluyla teslim anlamına gelen "vire ile teslimin sıkça karşılaşılan bir uygulama olduğu bilinmektedir. Osmanlı belgelerinde ve kroniklerinde "eman, eman vermek, eman kâğıdı" gibi tabirler yanında "vire, vire ile teslim, vire kâğıdı, vire bayrağı" tabirlerine de rastlanmaktadır. Belgelerden anlaşıldığına göre eman ile vire aynı anlamı veya birbirini

tamamlayan iki safhayı ifade etmektedir. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bosna Beyi Malkoç Bey'e ve Budin beylerbeyine gönderdiği iki hükümde karşı tarafın "vireye mugayir" harekette bulunmaması, Osmanlı idarecilerinin de "ahd ü emana riayeti" tenbih edilmektedir (3 Numaralı Mühimme Defteri, hk. 341, 344). Kalelerin vire ile ve eman talebiyle teslimleri genellikle kolay olmuyor, uzun süren kuşatma ve can ve mal kaybından sonra gerçekleşiyordu. 1548'de İran seferinde Van Kalesi'nin kuşatılması sırasında zor durumda kalan kale müdafilerinden bazıları kaleden iplerle inip boyunlarında kefenleri olduğu halde Osmanlı ordugâhına gelerek eman dilemişler, bunun üzerine 24 Ağustos 1548'de içerideki muhafızların çıkıp gitmesine izin verilerek Van Kalesi emanla

teslim alınmıştı (Celalzâde, vr. 391b-392a). 1638 Bağdat Seferi'nde kuşatılan kaledeki muhafızlar bir aydan fazla direndikten ve birçok zayiat verdikten sonra eman talebiyle teslim olmuşlardı (Mustafa Nuri Paşa, I, 241). 1645 Girit ve Resmo kuşatmaları da iki aya yakın sürmüş, çaresiz kalan düşman eman talebiyle teslim olmuştu (a.e.. I, 245; örnekler için bk. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 39, 50, 53, 122). Kalelerin fethi esnasında bazan kaledekilere teslim şartlarını ihtiva eden eman kâğıdı, vire kâğıdı verilebilirdi. Meselâ 1690 Eylülünde Niş Kalesi'nin fethi sırasında kaleden çıkacaklara eman kâğıdı verilmiş, böylece yaşlı, çocuk, kadın, erkek, müslüman esirlerden 150'si çıkmış, Macar ve Avusturya askerlerine istedikleri yere gitmelerine izin verilmiş, ancak bunların içinde yer alan 399 "haydut" (hayduk) öldürülmüştür (a.g.e., s. 371), Lajdin Kalesi halkına 1674'te eman verilmesi sırasında taraflar arasında ilginç bir görüşme cereyan etmiştir. Kalenin muhasarası esnasında birkaç hıristiyan dışarı çıkarak kendilerini padişahın hâlis tebaası şeklinde tanıtıp mücadele edenlerin "Barabaş ve Nemçeli kâfirler" olduğunu, kale halkının esir olma karşılığında eman talep ettiğini bildirmişlerdi. Bunun üzerine eğer sadık tebaa iseler eşkıya güruhundan tamamen ayrılmaları gerektiği, aksi halde kendilerine eman verilmeyeceği belirtilmiş, ardından kale muhafızlarının ileri gelenlerinden birkaç kişi daha sadrazamın huzuruna çıkıp kaledekilerin esirliği kabul ettiklerini bildirince kendilerine eman kâğıdı verilmişti. Böylece emanla hayatları bağışlananlar esir alınarak tersaneye gönderilmişti (a.g.e., s. 52-54).

Osmanlı Devleti'nde emanın yaygın olarak kullanıldığı ve çok çeşitli siyasî ve ekonomik problemlerin çıktığı bir başka alanı ise Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti nezdindeki elçi ve konsolosları ile tüccarlarının faaliyetleri ve statüleriyle ilgili uygulamalar oluşturmaktadır. İstanbul'un fethinin ardından önce Venedik, daha sonra büyük Avrupa devletleri eman statüsü içinde tek taraflı olarak kendilerine verilen ahidnâmelerle İstanbul'da daimî elçilik, büyük şehirlerde ise konsolusluklar açmışlardır. Kendilerine bahşedilen ahidnâmelerin hemen hepsinin başında dostluk ve sadakat anlayışı ile emanın verildiği, buna aykırı hareketlerden kaçınılması gerektiği önemle belirtilmiştir. Nitekim ahidnâme verilen devletin düşmanca bir tavır içinde olduğu veya savaş çıktığı zaman bu devletin elçi ve konsolosu ağır hakaretlere mâruz kalır, Yedikule'ye hapsedilirdi. Osmanlı tarihinde buna dair birçok örnek bulunmaktadır.

Eman uygulamasında en yoğun problemler, eman sahibi gayri müslim tüccarların durumlarıyla ilgili olarak ortaya çıkıyordu. Bu nevi tüccara, mensup olduğu devlete verilen ahidnâme hükümlerine göre beratlar verilir, kendilerine can ve mal güvenliği, bazı hallerde kıyafet serbestliği, müslim ve gayri müslim Osmanlı tüccarından ayrı olarak çeşitli imtiyaz ve muafiyetler tanınır, buna karşılık belirlenen şartlara riayet etmeleri istenirdi. Ancak emanlı tüccarın Osmanlı ülkesinde nail olduğu muafiyet ve imtiyazlardan dolayı birçok Osmanlı tebaası, zimmî tercüman ve tüccar adı altında elçiliklerden temin ettiği "patente" denilen belge ile müste'men statüsüne kavuşuyordu. Ahidnâmelerde yabancı devlet elçilerine bu konuda tanınan sınırlı kontenjan özellikle Rus elçilerince alabildiğine istismar edilmiş, ticarî ve siyasî açıdan Osmanlılar aleyhine olarak pek çok zimmîyi bu statüye kavuşturmuşlardı. Devlet her bakımdan kendi zararına olan bu uygulamayı önlemek ve hatta kaldırmak için XVIII. yüzyılda birçok ferman çıkarmış, ancak dış siyasetteki gücünün zayıflaması sebebiyle bunun önünü alamamıştır. Meselâ III. Ahmed, Şubat 1722'de İzmir ve civarındaki kadılıklara gönderdiği uzun bir fermanda bütün ayrıntılarıyla bu gayri hukukî uygulamayı anlatarak önlenmesini istemişti (Ahmed Refik, s. 74, hk. 103). Bu konuda ciddi sayılabilecek başarı ise ancak III. Selim zamanında sağlanabildi. Ayrıca devlet çeşitli vesilelerle emanlı harbîleri zimmî statüsüne kaydırarak onları cizye mükellefi yapmaya çalışmıştı. Bu konuda Osmanlı fetva mecmualarında çeşitli örnekler mevcuttur. İkamet süresi bir yılı aşan müste'men zimmî sayıldığı gibi emanla Osmanlı ülkesine gelip zimmî erkekle evlenen harbî bir

kadının da zimmî olacağı bu fetvalarda belirtilmiştir. Öte yandan başlangıçtan beri devlet kendi tebaası olan zimmîyi harbîden hukuken üstün görmüştür. Ebüssuûd Efendi'nin, emanla gelen harbîlerin zimmî lehine şehâdet edemeyeceğini, bu konuda ahidnâmelerde yer alan hükmün cahil kâtipler tarafından yazıldığını belirten, "Nâ-meşrû olan nesneye emr-i sultanî olmaz" şeklindeki sert fetvası buna bir örnektir (Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi, vr, 191a).

Diğer bir husus da emanlı tüccarın kendi elçi veya konsolosları vasıtasıyla iş yapması gerekirken muhtelif sebeplerle doğrudan Osmanlı makamları ile muhatap olmasıydı. Buna engel olmak için çeşitli hükümler çıkarılmıştır.

İstanbul kaymakamına, İstanbul ve Galata kadılarına hitaben çıkarılan 1699 tarihli bir fermanda müste'men tüccarın elçileri marifeti ve arzlarıyla müracaat etmeyip kendi arzuhali ile iş görmesine engel olunması ve bu nevi arzuhallerin reddedilmesi emredilmektedir (Ahmed Refik, s. 27, hk. 37).

XIX. yüzyılda Doğu'yu gezmek, Kudüs'e kutsal ziyarette bulunmak isteyen Avrupalı ve Amerikalı seyyahların, macera meraklısı zenginlerin kendi elçilikleri vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nden aldıkları pasaport ve mürur tezkireleri de emanın bir türünü teşkil etmektedir. Ancak bunların kutsal yerleri ziyaret etmeye yönelik gibi görünen isteklerinin arkasında asıl amaçlarının Avrupa'da kurulmaya başlanan müzeler için antika eşya ve yazma eser toplamak ve bunun da ötesinde Osmanlı şehir ve kasabalarında misyonerlik faaliyetlerinde bulunmak olduğu Osmanlı makamlarınca anlaşılmış, bu sebeple faaliyetlerinin devamlı takip edilmesi mahallî idarecilerden istenmiştir.

Emannâme, eman fermanı tabirleri kaynaklarda sıkça geçmekteyse de bunların çoğunlukla savaş sonunda gayri müslimlere verilen zimmet taahhüdü, ahidnâme, hatta bazan menşur veya berat mahiyetinde olduğu görülmektedir. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed'in Galata halkına verdiği emannâme ahidnâme adıyla da anıldığı gibi Yavuz Sultan Selim'in, Kudüs'ün fethi üzerine Rum ve Ermeniler'e verdiği çeşitli imtiyaz ve muafiyetleri içine alan bir emannâme vermiş olması da (TSMA, nr. E 4312, 5585; Uzunçarşılı v.dğr., 1. fas., s. 7, nr. 66, 67) bu şekilde değerlendirilebilir (ayrıca bk. AHİDNÂME).

Emannâmeler diğer padişah belgeleri gibi üstünde tuğra taşımakta, unvan kısmında ise yemin cümleleri yer almaktadır. Fâtih'in emannâmesi, "Ben ulu padişah" şeklindeki unvandan sonra Allah'a, resulüne, ilâhî kitaplara, 124.000 peygambere, dedesinin, babasının, kendisinin ve oğlunun başlarına, kuşandığı kılıca yemin ederek başlamakta, daha sonra bahşedilen haklar sayılmakta ve tarihle bitmektedir. Eğri Kalesi'ni emanla teslim alan III. Mehmed'in kale halkına verdiği emannâme ise yeminden sonra, "Bindiğim at, kuşandığım kılıç hakkı için" ibaresiyle başlamaktadır (Peçuylu İbrâhim, II, 194).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 4312, 5585; BA, Cevdet - Hariciye, nr. 385, 1382, 2245; 3 Numaralı Mühimme Defteri, Ankara 1993, hk. 341, 344; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 765, 767; Celalzâde, Tabakâtü'l-memâlik, vr. 391b-392a; Peçuylu İbrâhim, Târih, 11, 194; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (haz. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1973, s. 20, 25, 32, 45, 76, 114, 143, 174, 203; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyi'ât (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1977-79, s. 39, 50, 52-54, 122, 371; Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2757, vr. 191a; Abdürrahim Efendi, Fetâvâ, İstanbul 1243, s. 60-69; Abdullah Efendi, Behcetü'l-fetâvâ, İstanbul 1266, s. 156 vd., 163; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukuat, İstanbul 1294, I, 80-81, 241, 245; Ahmed Refik [Altınay], Onikinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1689-1785), İstanbul 1930-İstanbul 1988, s. 27, 74; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 62; a.mlf. v.dğr., Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Fermanlar, Ankara 1985, 1. fas., s. 7, nr. 66, 67; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963, s. 66, 76-77; Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları, İstanbul 1972, s. 98; Aydın Taneri, Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı Teşkilâtı, Ankara 1978, s. 89, 207, 256; H. Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, s. 64, 90, 110, 121, 133, 136-139, 155; Ali İhsan Bağış, Osmanlı Ticaretinde Gayr-i Müslimler, Ankara 1983, tür.yer.; Halil İnalcık, "Imtiyâzât", EI² (İng.), 1179-1189; Mübahat S. Kütükoğlu, "Ahidnâme", DİA, I, 539-540.

Mehmet İpşirli

İslâm Hukuku.

Gerek Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki eman uygulamaları, gerekse ileriki dönemlerde devletler arası ilişkilerin aldığı yeni şekillere bağlı olarak emanın kapsam ve amacındaki kısmî değişmeler, İslâm hukuk doktrinindeki eman kavram ve telakkisinin aslî kaynaklarını teşkil eder. İslâm hukuk literatürünün devletler arası hukuka ilişkin bölümlerinde emanın şekli, meydana gelişi, sonuçları, eman verme yetkisi

gibi konularda ayrıntılı bir hukuk doktrini gelişmiş, hukuk ekolleri köklü bir geçmişi ve yaygın bir uygulaması olan bu kurumu hukukî bir anlatım ve açıklamaya kavuşturmak için çalışmışlardır.

İslâm hukukçuları emanın kuruluş ve geçerliliğiyle ilgili olarak bazı unsur ve şartların mevcudiyetini gerekli görmüşlerdir.

1. Taraflar. Eman akdinin tarafları eman veren ile eman isteyendir. Eman verecek kimse mükellef herhangi bir müslüman, devlet başkanı veya temsilcisi olabilir. Aralarında İmâmiyye, Zeydiyye ve İbâzıyye'nin de bulunduğu birçok mezhep imamı, "Müslümanlar kendileri dışındakilere karşı tek bir el gibidir. -Kendi aralarında ise-kanları ve malları eşittir. En düşük seviyede olanları dahi onlar adına eman verebilir" (İbn Mâce, "Diyât", 31; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 147) meâlindeki hadise dayanarak kadın - erkek, hür - köle mükellef bulunan her müslümanın verdiği emanın geçerli olduğunu kabul ederken Mâlikî mezhebinden İbnü'l-Mâcişûn ve İbn Habîb es-Sülemî devlet başkanının onayı şartını getirmektedirler. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve bir rivayete göre Ebû Yûsuf ile İmam Mâlik kölenin emanını geçerli sayarken Ebû Hanîfe ve Sahnûn, bir başka rivayete göre de Ebû Yûsuf ve Mâlik bunun için efendisinden cihada çıkma izni almış bulunmasını şart koşmuşlardır. Ebû Hanîfe'nin daha sonra bu görüşünden döndüğü de rivayet edilir. Âlimlerin çoğunluğu mümeyyiz olmayan çocuk ve akıl hastasının emanını geçersiz sayarken mümeyyiz çocuğun emanı konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî mümeyyiz çocuğun emanını câiz görmekte, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şâfiî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ile Zeydiyye, İmâmiyye ve İbâziyye mezhepleri aksini savunmakta, Sahnûn ise devlet başkanının onayı şartını koymaktadır. Zimmînin verdiği emanın câiz olmadığı hususunda ise bütün âlimler görüş birliği içindedir.

Eman isteyen taraf kadın veya erkek, herhangi bir dine mensup veya dinsiz, tek bir kişi ya da bir topluluk olabilir. Bir erkeğe verilen eman hem kendisinin hem de yanında bulunan aile fertlerinin can ve mallarını hukukî güvence altına alır. Eman isteyen kişide casusluk, sabotaj, kışkırtıcılık gibi zarar vermeye yönelik bir kastın olmaması şartı aranmaktadır.

2. İrade Beyanı. Emanda aslolan, eman verecek kimsenin iradesini cebir ve hile

gibi ayıplardan uzak bir şekilde beyan etmesidir. Bazı âlimler, emanın çift taraflı irade beyanı olan icap ve kabul ile gerçekleşebileceğini ileri sürerken çoğunluk sadece eman verenin tek taraflı irade beyanını yeterli görmüştür. Ancak Mâlikî ve Hanbelîler müste'menin kendisine eman verildiğini bilmesi ve bunu reddetmemesi şartını getirirken Hanefîler eman verildiğine dair sözlü ifadeyi açıkça duyması kaydını koymaktadırlar. Şâfiîler de akdin sıhhati için. yabancının kendisine eman verildiğini bilmesi ve davranışlarıyla da olsa kabul ettiğini belirtmesi şartını ileri sürmektedirler.

Her müslüman, kendisinden eman talep eden yabancıya olumlu veya olumsuz cevap verme hürriyetine sahiptir. Ancak hiçbir kötü niyeti olmaksızın sadece Allah kelâmını dinlemek veya İslâm dinini öğrenmek isteyen bir yabancıya eman verilmesi Tevbe sûresinin 6. âyetine dayanılarak vacip sayılmıştır. Eman vermek için yabancının talepte bulunması da şart değildir. Bunun bir örneği. Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi esnasında birkaç kişi hariç bütün şehir halkına verdiği emandır.

İrade beyanı sözlü, yazılı ve zımnî olmak üzere çeşitli şekillerde yapılabilir. Sözlü beyan, "Sana eman verdim"; "Emanım altındasın" gibi açık ifadelerle (el-emânü's-sarîh) olabileceği gibi. "Gel"; "Hoş geldin"; "Başımızın üstünde yerin var" türünden kapalı lafızlarla da (el-emân bi'l-kinâye) olabilir. Yazılı eman (el-emân bi'l-kitâbe) elden verilen ya da posta yoluyla gönderilen bir belge olabilir. Zımnî eman ise (el-emân bi'l-işâre) karşı tarafın anlayabileceği birtakım işaret veya alâmetlerle gerçekleşebilir. Meselâ Hz. Peygamber'in bir defasında eman verdiğinin bir delili olarak Safvân b. Ümeyye'ye sarığını gönderdiği bilinmektedir (Taberî, III, 63). Eman bizzat verilebileceği gibi asi! adına vekil, bir topluluk adına mümessil tarafından da verilebilir. Ayrıca bizzat istenebileceği gibi vekil veya mümessil aracılığı ile de istenebilir. Esas itibariyle şekil şartlarını belirleyen örf ve ihtiyaçlardır. Farklı yer ve zamanlarda farklı uygulamalar söz konusu olabilir.

3. Konusu. Emanın konusu eman verilen kimsenin güvenliğinin sağlanmasıdır. Bunun, müste'menin kendi can güvenliğine ek olarak

yanındaki malların, eşinin ve velayeti altındaki diğer aile fertlerinin emniyetini de içerip içermediği tartışma konusudur. Hanbelîler ve Zeydîler müste'menin canı, malı ve küçük çocuklarının emanın kapsamına dahil olduğunu söylerken Şâfiîler bunu emanın devlet başkanı tarafından verilmesi şartına bağlamaktadırlar. Mâverdî'ye göre herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamış mutlak eman müste'menin can, mal ve aile fertlerinin emniyetini kapsamına alır. Mâlikîler'e göre de bu konuda hüküm koşulan şarta göredir. Haneftler çerçeveyi daha geniş tutarak küçük çocuklar, eşler, bekâr kızlar, kız kardeşler, halalar, teyzelerle anne ve büyükanneyi aile fertleri arasında saymışlardır. Aile fertleri kavramının kapsamı üzerinde ihtilâf eden âlimler, müste'menin kendi ülkesindeki malları ve ailesinin eman kapsamına girmediği hususunda ittifak halindedirler.

Akdin konusu müste'menin güvenliğinin temini olduğuna göre emanın, eman veren kimsenin mensup olduğu İslâm ülkesinde veya sınırdaki tampon bölgede verilmiş olması gerekir. Hukukçuların çoğunluğuna göre düşman ülkesinde (dârülharp) esir, tacir, gezginci vb. sıfatlarla bulunan bir müslümanın verdiği eman geçerli değildir. Ancak Hanbelîler ve bir rivayete göre de Şâfiî yalnız ikrah altında verilen emanın geçersiz olacağını söylemişlerdir.

İslâm hukuk literatüründe, belli bir şahsa veya sınırlı sayıdaki yabancıya verilen özel emandan (emân-ı hâs) ayrı olarak bir şehir, kale, bölge veya ülke halkı gibi geniş topluluklara tanınan genel emandan da (emân-ı âm) bahsedilir. Fiilî savaş esnasında düşmana verilen mal ve can güvencesi anlamındaki askerî emanın yanı sıra, normal zamanlarda İslâm ülkesinde çeşitli amaçlarla bulunmak isteyen yabancıya verilen sivil emandan da söz edilebilir. Bu eman türleri arasında prosedür, yetki ve hüküm itibariyle bazı farklılıklar bulunması da tabiidir. Fakihlerin çoğu, genel eman yetkisinin bütün müslümanları yakından ilgilendirmesi ve ateşkes ilânı anlamı taşıması sebebiyle sadece devlet başkanı veya temsilcisine ait olduğu görüşünü benimserken Hanefîler de dahil diğer bir grup, yukarıdaki hadisin genel bir anlam taşıdığından hareketle ehliyet sahibi müslüman fertlerin de böyle bir yetkisinin bulunduğu görüşündedir. Dinî literatürde, özellikle ilk dönemlerde müslüman fertlere de eman verme yetkisinin tanındığı yönünde bazı uygulama örnekleri kaydedilmekle birlikte devletin örgütlenmesini ve gelişimini tamamlamasıyla birlikte bu yetkinin ordu kumandanı, bölge

valisi gibi üst düzey kamu yöneticileri, hatta sadece devlet başkanı tarafından kullanılması yönünde bir uygulama ve temayülün hâkim olduğu görülür. Daha sonraki dönemlerde kaleme alman eserlerde fertlerin eman verme yetkisinden söz edilmesi ve bu yöndeki kanaatin devam ettirilmesi, Hz. Peygamber devrindeki özel eman uygulamalarının ölçü alınmasından kaynaklanır. Ancak Resûl-i Ekrem, Mekke şehir devletinde sadece seçkin bir sınıfa ait olan eman verme yetkisini, İslâm toplumunda eşit üyelik hakları bulunan müslüman fertlere ayrı ayrı tanıyıp bu konuda sınıfa dayalı bir ayırım yapmamış, böylece müslümanlara bir ümmetin üyesi olma şuur ve sorumluluğunu kazandırmak istemiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemindeki münferit uygulamalar, Arap toplumunda öteden beri mevcut olan özel ve dar anlamdaki eman verme geleneğinden fazla bağımsız olmayıp bu durum emanın İslâm devletinin kurumlaşmasına paralel olarak idarî, siyasî, sivil ve askerî alanda resmî bir prosedüre bağlanmasına engel teşkil etmez.

Eman akdinin bağlayıcı (lâzım) olup olmadığı hususu İslâm hukukçuları arasında tartışma konusudur. Hanefîler'e göre eman akdi bir maslahat gözetilerek verildiğinden bağlayıcı değildir. Eğer devlet başkanı emanın kaldırılmasında daha büyük bir maslahat görüyorsa müste'meni güvenlik içinde bulunacağı yere ulaştırmak kaydıyla akdi bozar. Emanda müslümanların zarar görmemesi şartını gözeten Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, İmâmî ve Zeydî hukukçuları, "Size karşı dürüst davrandıkları sürece siz de onlara dürüst davranın" (et-Tevbe 9/7) ve, "Eğer bir topluluğun anlaşmaya hıyanet etmesinden korkarsan sen de aynı şekilde anlaşmayı bozduğunu kendilerine bildir" (el-Enfâl 8/58) meâlindeki âyetlere dayanarak emanın bağlayıcı bir akid olduğunu ve müste'men müslümanlara zarar verici faaliyetlere girmedikçe bozulamayacağını savunmaktadırlar. Zira eman akdi hem müslümanlar hem de müste'menler için çeşitli hukukî sonuçlar doğurmaktadır. Müslümanlar müste'menin can ve mal güvenliğini garanti ederken müste'men de zarar verici faaliyetlerde bulunmamayı ve müslüman toplumunda kamu düzenini ihlâl etmemeyi taahhüt etmektedir. Her şeye rağmen bütün hukukçular müste'menin dilediği zaman eman akdini bozabileceğini

kabul etmişlerdir. Hukukçular, genel bir emanın müslümanlar tarafından bozulması halinde bu haber karşı tarafa tebliğ edilmeden ve düşman

ülkesinin tamamında duyulacak kadar bir süre geçmeden savaş açılmasını câiz görmemişlerdir. Karşı tarafça bozulması halinde ise bu hususların gözetilmesi söz konusu değildir.

Özelliği bakımından zaman ve mekânla sınırlanabilir bir akid olan eman, İslâm ülkesinde gayri müslimlerin girmeleri yasaklanan bölgelere giriş izni sağlamaz. Bu bölgelerin tayini konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı vardır. Gayri müslimlerin Harem bölgesine girmelerine izin verilmeyeceği görüşünde olan Şâfiîler ile Hanbelîler, müslümanların maslahatı gereği ya da devlet başkanının izni halinde Hicaz'da üç günlük geçici ikametlerine imkân tanımışlardır. Mâlikîler, gayri müslimlerin Hicaz ve Arap yarımadasında yerleşmelerini câiz görmemekle birlikte eman verilmesi halinde Mescidi Harâm dışındaki Harem bölgesine üç günlük veya ihtiyaca göre daha fazla bir süre için girebilecekleri görüşündedirler. Ebû Hanîfe'ye göre ise Mescidi Harâm da dahil olmak üzere Harem bölgesine girip misafirlik müddeti kadar (üç gün üç gece) kalmaları. Hicaz'da ise ikamet etmeleri câizdir.

Öte yandan eman akdi, müste'menin kendisine eman verildiğini öğrenmesinden ya da kabulünden sonra başlar ve hukukçuların çoğunluğuna göre kendi yurduna dönmesi halinde son bulur. Hanbelîler bunu geri gelmemek üzere çıkma kaydına bağlamakta ve bir ihtiyaç için gidip gelmenin emanı sona erdirmeyeceği görüşünü savunmaktadırlar. Ancak verilen eman, müste'men kendi vatanına dönsün dönmesin belli bir sürenin bitiminde sona erer. Bu süre akid esnasında belirtilmişse muvakkat eman, belirtilmemişse mutlak eman söz konusudur. Mutlak veya muvakkat olsun emanın süresinin tayini hususu ihtilaflıdır. Şâfiîler'in bir görüşüne göre dört ay, diğer bir görüşüne göre ise en fazla bir yıldır. Eğer akid esnasında belirlenmemişse süre dört ay olarak kabul edilir. Ancak diplomat ya da elçiler için bu süre söz konusu görevlerinin sona ermesine kadardır. Müslümanların zaaf içinde olmaları halinde süre devlet başkanı tarafından on yıla kadar uzatılabilir. Mâlikîler de zaman sınırı belirlenmeyen ya da dört ayın altında tutulan emanın âzami süresinin dört ay olduğu, ancak belli bir maksada yönelik olarak verilen emanın -şartları çiğnenmediği takdirde-o maksadın yerine gelmesiyle sona ereceği görüşündedirler. Hanefî, Zeydiyye ve İmâmiyye mezheplerine göre emanın süresi bir yılı aşamaz. Aksi takdirde devlet başkanı müste'mene ya ülkeyi terketmesini veya cizye

ödemesini emreder. Hanbelîler, emanın mutlak olarak veya cizye söz konusu edilmeksizin uzun kısa herhangi bir süre için verilebileceğini savunmaktadırlar. Fahreddin er-Râzî ise zaman sınırının tamamen örf ile belirleneceği görüşünü ileri sürer. Şâfiîler ve Hanefîler, sürenin bitiminden sonra müste'menin kendi vatanına dönmesi şartıyla maslahat gereği emanın tekrar yenilenebileceği fikrini benimsemişlerdir (ayrıca bk. MÜSTE'MEN).

Diplomat, elçi ve tâcirlere İslâm ülkesine girişte öteden beri bazı kolaylıklar gösterilmiş, diplomat ve elçilerin görevli olduklarını gösterir herhangi bir belge, tâcirlerin ise satmak için getirdikleri mallar eman altına alınmaları için yeterli kabul edilmiştir.

Günümüz toplumlarında milletlerarası örf ve âdetlerin değişmesi sebebiyle eman ve emannâmelerin yerini tamamen devlet kontrolünde olan pasaport, vize, ikamet izni gibi uygulamalar almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 45; İbn Mâce, "Diyât", 31; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 147; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 203-205; Şâfiî, el-Üm, IV, 196-197; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 41-42; Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), III, 63; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 64; Bâcî, el-Müntekâ, Kahire 1332, III, 172-174; Şîrâzî, el-Mühezzeb, II, 258-260, 264-265; Serahsî, el-Mebsut, X, 65-72; a.mlf., Şerhu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971-72, I, 252-370; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 106-107; İbn Kudâme, el-Muğni (Herrâs), VIII, 396-403; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), III, 23-24; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIII, 321-351; Bezzâzî, el-Fetâvâ, VI, 308-309; Ahmed b. Yahya Mehdî-Lidınillâh, el-Bahrü'z-zehhâr, San'a 1409/1988, V, 451-455; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, V, 462-468; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 192; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, IV, 236-239; Buhûtî, Keşşâfü'l-kınâ', III, 104-111; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 198-204; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtar (Kahire), IV, 166-169; Abdülkerîm Zeydân, Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn, Beyrut 1402/1982, s. 46-

56; Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî, VI, 429-437; a.mlf., Asârü’l-harb ‘fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Dımaşk 1403/1983, s. 220-318; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâ᾽iku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 117-118, 260-261, 280, 282 (vesika nr. 31, 147b, 175, 179); John Wansbrough, “The Safe-Conduct in Müslim Chancery Practice”, BSOAS, XXXIV (1971), s. 20-35; J. Schacht, “Aman”, EI^2 (İng.), I, 429-430.

Vehbe ez-Zühaylî

EMÂNÂT-ı MUKADDESE

(bk. MUKADDES EMANETLER).

EMÂNET

الأمانة

Peygamberlerin sıfatlarından biri olan ve güvenilir kimseler olduklarını ifade eden terim (bk. PEYGAMBER).

EMANET

الأمانة

Arapça’da “güvenmek, korku ve endişeden emin olmak” mânasındaki emn masdarından gelen emânet kelimesi hıyânetin karşıt anlamlısı olarak isim şeklinde kullanıldığı gibi “güvenilir olmak” anlamında masdar şeklinde de kullanılır. Ayrıca “güvenilen bir kimseye koruması için geçici olarak tevdi edilen şey” mânasına da gelmekte olup kelimenin bu son kullanılışı daha yaygındır (bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredat, “emn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “emn” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de emanet kelimesi iki âyette tekil, dört âyette çoğul şekliyle geçmekte, aynı kökten gelen değişik fiil ve isim kalıpları da Kur’an’da yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “emn” md.). Bu kullanım şekilleri hadislerde de görülür (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “emn” md.).

Gerek sözlüklerde, gerekse emanet kelimesinin geçtiği âyetlerin yorumu münasebetiyle tefsirlerde bu kavramın terim anlamı konusunda değişik görüşlere yer verilmiştir. Buna göre Bakara sûresinde (2/283) geçen, “Kendisine emanet bırakılmış olan kimse nezdindeki emaneti iade etsin” ifadesi ve diğer bazı âyetlerde zikredilen emanet kavramı, “bir kimseye koruması için bırakılan mal ve eşya” şeklindeki günlük dilde kastedilen dar anlamı yanında insanın sahip olduğu ve kendisine geçici olarak verilmiş bulunan ruhî, bedenî, malî imkânları da kapsamaktadır. Özellikle, “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, sorumluluğundan korktular; nihayet onu insan yüklendi” (el-Ahzâb 33/72) meâlindeki âyet hakkında çeşitli yorumlar yapılmış ve buradaki emanetin “ruhî ve bedenî kabiliyetler, mârifetullah, dinî vecîbeler, okuma yazma” gibi anlamlara geldiği ileri sürülmüştür. Taberî bu âyetteki emanetin Allah’ın kullarına gönderdiği

hak din, bu dinin yüklediği vecîbe ve hükümler olduğunu ifade eden birçok rivayet naklettikten sonra âyetteki emanetle hem dinî vecîbe ve yükümlülüklerin hem de insanlar arasındaki emanetlerin, yani bütün emanet çeşitlerinin kastedildiğini belirten görüşün en isabetli yorum olduğunu ifade

etmiştir (Câmiʿu'l-beyân, XII, 53-57). Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirler buradaki emanetin "yükümlülük" (teklif) anlamına geldiğini ileri sürmektedirler. Çünkü onlara göre birini yükümlü kılmak demek ondan kendi tabiatına aykırı davranmasını istemek demektir. Âyette göklerin, yerin ve dağların kabul etmediği emanet budur. Zira insan dışındaki varlık türleri ne amaçla yaratıldılarsa o doğrultuda hareket etmek durumundadırlar, kendi tabiatlarına aykırı davranamazlar. Hatta meleklerin ibadetleri bile bir yükümlülük sonucu olmayıp insandaki yeme içme gibi kendi tabiatlarının bir gereğidir (el-Keşşâf, III, 276-277; Mefâtîḥu'l-ġayb, XXV, 234-237). Bu şekilde ilk dönem müfessirlerinden itibaren birçok âlim söz konusu âyetteki emaneti, âlemde kendi biyolojik tabiatına aykırı işler yapabilen yegâne varlık durumundaki insana yöneltilmiş yükümlülükler, yahut ona yükümlülük taşıma özelliği kazandıran akıl anlamında yorumlamıştır.

Al-i İmrân sûresinde (3/75), Ehl-i kitap içinde kendisine bir yük altın emanet edilse onu aynen iade edecek karakterde insanlar olduğu gibi. bir tek altın emanet edilse peşine düşmedikçe iade etmeyecek tiplerin de bulunduğu ifade edilir. Burada sözü edilen, tefsirlerde "ehl-i emânet" ve "ehl-i hıyânet" diye adlandırılan zümrelerin kimler olduğu hususu tartışmalıdır. Bir yoruma göre ehi-i emânet hıristiyan ve yahudi iken müslüman olan kişiler, ehl-i hıyanet de İslâmiyet'i benimsemeyenlerdir. Başka bir anlayışa göre hıristiyanlar ehl-i emânet, yahudiler ehl-i hıyânettir. Zira hıristiyanların çoğunun nisbeten hak ve adalete saygılı olmasına karşılık yahudilerin çoğu hıyanete mütemayil olup bu durum onların dinlerindeki ırkçılık özelliğinden, kendilerinden olmayanların mallarını ve kanlarını mubah saymalarından ileri gelmektedir. Nitekim âyetin devamında, emanete hıyanet etmekle suçlanan zümrenin ümmîlere yani Araplar'a veya kitapsızlara karşı yaptıklarından dolayı sorumlu olmadıktan iddialarına yer verilmesi de bu zümrenin yahudiler olduğu görüşünü desteklemektedir. Ancak Kurtubî'ye göre söz konusu âyette Ehl-i kitap'tan bir kısmının emanete riayet ettiğinin belirtilmesi onların doğru yolda olduklarını göstermez. Nitekim günahkâr (fâsık) müslümanlar arasında da emanete riayet edenler vardır, fakat bir tek meziyete bakarak bunların doğru yolda olduğu söylenemez. Emanetin önemine işaret eden bu âyet nazil olduğunda Hz. Peygamber Câhiliye dönemi uygulamalarını geçersiz kıldığını, ancak emanete sadakat prensibini iptal etmediğini, emanetin

sahibi ister itaatkâr ister günahkâr olsun hakkının kendisine iade edilmesi gerektiğini açıklamıştır (el-Câmiʿ, IV, 117-119).

“Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder” (en-Nisâ 4/58) meâlindeki âyette ahlâkla hukukun en geniş kapsamlı ilkelerinden olan emanet ve adalet kavramları bir arada zikredilmiştir. Bu âyet müfessirlerce din ve şeriatı bütünüyle kapsayan, temel hükümleri ortaya koyan bir âyet olarak değerlendirilmiştir (a.g.e., V, 255-256). Taberî’ye göre âyet, özellikle devlet adamlarının hem emanet hem de adalet ehli olmalarını gerekli kılmıştır. Emanet ehli olmaları, ülke imkânlarını halka haksızlık yapmadan paylaştırmalarıyla, adalet ehli olmaları da bütün kararlarında hukuka riayet etmeleriyle gerçekleşir (Câmiʿu’l-beyân, IV, 145-146).

İslâm literatüründe emanet oldukça geniş kapsamlı bir kavram niteliği taşır. Bu durum kelimenin Kur’an ve hadislerdeki kullanımından ileri gelmektedir. Buna göre öncelikle, bir süre sonra geri alınmak üzere birinin uhdesine bırakılan aynî veya nakdî hakka hem emanet hem vedîa denirse de vedîadan farklı olarak emanet ücret, kira, ortaklık hakkı, buluntu gibi maddî haklar yanında iman, ibadet gibi dinî yükümlülükler, beden ve ruh sağlığı, servet, makam ve mevki gibi imkân ve kabiliyeti gerektiren hususlar, sözleşmeler, mesken ve aile mahremiyetine saygı, nimet ve ikrama teşekkür, selâma karşılık verme, sırların saklanması vb. dinî, ahlâkî, içtimaî ilke ve kuralları da içine almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber vergi memurluğu görevi isteyen Ebû Zer el-Gıfârî’ye, “Sen güçsüzsün; bu iş bir emanettir; emanet, üstesinden gelemeyen kimse için kıyamet gününde zillet ve perişanlık doğurur” demiştir (Müslim, “İmâre”, 16). Yine hadislerde yapılan vaadlerin, özel meclislerde konuşulan sözlerin, verilen sırların, evlenilen kadınların ve aile mahremiyetinin birer emanet olduğu belirtilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “emn” md). “Emanet zayi olduğunda kıyameti bekle” (Buhârî, “ʿİlim”, 2) anlamındaki hadiste, hangi türden olursa olsun emanete hıyanetin yaygınlaşması ve güvenin ortadan kalkmasının toplumsal bir felâket olduğu anlatılmak istenmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de emanete riayet müminlerin başlıca meziyetleri arasında zikredilmektedir (el-Mü’minûn 23/8; el Meâric 70/32). Hz. Peygamber de emanete hıyanet etmeyi münafıklık alâmetleri arasında saymış (Buhârî, “Îmân”, 24, “Şehâdât”, 28; Müslim, “Îmân”, 107, 108), fakat emanete

hıyanet eden kişiye hıyanette karşılık vermeyi de yasaklamıştır (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 79; Tirmizî, “Büyüʿ”, 38).

Bütün İslâm âlimleri, özellikle de mutasavvıflar servetin emanet olduğu düşüncesi üzerinde ısrarla durmuşlar, başta zekât olmak üzere fakirlere haklarının verilmesini ve servetin asıl sahibi olan Allah’ın hoşnutluğuna uygun sarfedilmesini emanete riayet olarak değerlendirmişlerdir. İbnü’l-Arabî mülkün emanet olduğunu, tasadduk edilirken gönül hoşluğuyla verilmesi gerektiğini belirterek. “Verirken senin elin Allah’ın eli olmalıdır; işte bunun için mülkün emanet olduğunu söylüyoruz” der (el-Fütûḥât, VIII, 413). Aynı mutasavvıf insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan nesnelere “istihkak mülkü”, fazlasına “emanet mülkü” adını verir. Ona göre arif kalp gözüyle, eşyanın kime ait olduğunu üstünde yazılı olandan okur; kendisine ait olanı istihkak mülkü olarak kendi yararına kullanır, başkasının adına yazılı olanı emanet mülkü olduğu için adı yazılı olan kişiye verir. Şer‘î dilde zâhire bakılarak bu malların kendi mülkü olduğunun ifade edilmesi ârifin tutumunu değiştirmez. Eşyanın gizli yazısını okuyacak kadar marifet sahibi olmadığından neyin istihkak mülkü, neyin emanet mülkü olduğunu anlayamayan kimse için yapılacak tek şey hepsini emanet kabul ederek tasadduk etmektir (a.g.e., VIII, 426-428).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “emn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “emn” md.; Kamus Tercümesi, “emn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “emn” md.; M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “emn” md.; Buhârî, “Îmân”, 24, “ʿİlim”, 2, “Şehâdât”, 28; Müslim, “Îmân”, 107, 108, “İmâre”, 16; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 79; Tirmizî, “Büyûʿ”, 38; Taberî,

Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1984, IV, 145-146; XII, 53-57; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 438; III, 276-277; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-ğayb, VIII, 100-102; XXV, 234-237; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, VIII, 413, 426-428; Kurtubî, el-Câmiʿ, IV, 117-119; V, 255-257; XII, 107; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, II, 298-299; VI, 477-481; Aynî, ʿUmdetü’l-kârî, Kahire 1348-

Beyrut, ts., II, 67; XXIII, 84-85; Tecrid Tercemesi, XII, 198-199; Elmalılı, Hak Dini, II, 1370, 1371; VIII, 5360; Mirza Ghulam Ahmad, Teachings of Islam, London 1910, s. 45-50.

Ali Toksarı

FIKIH.

İslâm literatüründe geniş bir anlam ve kullanım alanı bulunan emanet kelimesinin İslâm hukukunda daha teknik ve dar bir mâna taşıdığı görülür. Hukuk dilinde emanet, hem belli tür akid ve hukukî işlemlerin ve buna bağlı olarak tarafların zilyedliğinin hukukî niteliğini, hem de meşrû bir sebebe dayalı olarak kullanma, işleme ve koruma sorumluluğuyla bir kimsenin yanında bulunan başkasına ait malın hukukî konumunu ifade eden bir terimdir.

Borçlar hukukunda akidler, malı elinde bulunduranın ödeme ve zarara katlanma sorumluluğu açısından damân akidleri, emanet akidleri ve çifte vasıflı akidler şeklinde üçe ayrılır (bk. AKİD; DAMÂN), Satım (bey‘) gibi daman akidlerinde karşılıklar arasında tam denge (muâvaza) mevcut olduğundan malı elinde bulunduran taraf uğrayacağı zarara katlanma sorumluluğunu da taşımış olur. Emanet akidlerinde ise karşılıklar arası denge bulunmayıp teberru ve yardım amacı veya güven esası hâkimdir. Vedîa, şirket, vekâlet, vesâyet, hibe ve tartışmalı olmakla birlikte âriyet akidleri böyledir. Bu grup akidlerde akdin konusu mal, onu akid gereği olarak elinde bulunduranın nezdinde emanet hükmündedir; şahsen aşırı davranışı ve kusuru bulunmadıkça bu mala gelecek zarar ve ziyandan sorumlu tutulmaz; zarar mal sahibi hesabına meydana gelmiş olur. Ancak onun da sorumlu şahıslara rücû hakkı vardır. Üçüncü grup akidler ise bir yönden damân, diğer yönden emanet akidlerinin hükmünü taşıdığı için çifte vasıflı akidler diye anılır. Kira ve rehin akidleri böyledir. Kira akdinde ücret, kiralanandan faydalanma karşılığı ödendiğinden kiracı açısından menfaat daman grubunda yer alır. Kiracının, kiralananı fiilen kullanmasa da kira süresince ücret ödemesinin anlamı budur. Buna karşılık kiralanan şeyin aslı (rakabe), akid konusu menfaati teslim edebilmek için kiracıya verildiği ve akdin karşılıkları dışında kaldığından kiracı elinde emanet hükmündedir.

Borç karşılığı rehin verilen malın borca tekabül eden kısmı damân, geri kalan kısmı ise emanet hükmünü taşır. Bu sebeple emanet ve damân akidlerini ayırmada ivaz ölçüsü esas alınır. İvazlı akidlerde ivaza tekabül eden kısma damân hükmü uygulanır ve akid gereği de olsa bir malı elinde bulunduran kimse bu mala gelecek zarar ve ziyandan kural olarak sorumlu olur. İvazsız akidlerdeki mallarla ivazlı akidlerde ivaz mukabili olmayan hak ve menfaatler ise emanet hükmündedir. Bunları elinde bulunduran kimse kastı, aşırı davranışı ve kusuru bulunmadıkça meydana gelen zarar ve ziyandan sorumlu tutulmaz. Böylece tarafların akidden elde edebilecekleri yarar ile bu akid sebebiyle taşıdıkları malî sorumluluk dengelenmeye çalışılmıştır.

Akidlerin tâbi tutulduğu emanet - damân şeklindeki bu ikili ayırım, bir malı elde bulundurmanın (zilyedlik) hukukî hükmü için de söz konusudur. Zilyedlik İslâm hukuk doktrininde emanet zilyedliği (yedü'l-emâne) ve damân zilyedliği (yedü'd-damân) şeklinde ikiye ayrılarak incelenir. Malın meşrû bir sebebe ve hukukî bir yetkiye dayanılarak elde bulundurulması o elin emanet hükmünü alması için yeterli olmaz. Damân akidleri de denen ivazlı akidlerdeki zilyedlikler hukukî bir yetkiye de dayansa damân zilyedliğidir. Hadiste. "El (kişi) aldığını geri verinceye kadar ondan sorumludur" (İbn Mâce, "Ṣadaḳāt", 5, Tirmizî, Büyûʿ", 39) denilerek damân hukukî ilişkilerde genel bir ilke olarak vazedilir. Meselâ satıcının da alıcının da satılan mala zilyedlikleri böyledir. Mal henüz alıcıya teslim edilmeden satıcının elinde telef olsa veya zarar görse bunun sorumluluğu kural olarak satıcıya aittir. Âriyet mala zilyedlik de Şâfiî ve Hanbelîler'e göre daman, Hanefîler'e göre emanet zilyedliğidir. Meşrû bir sebebe dayanmayan zilyedliklerin, meselâ gâsıbın zilyedliğinin de daman zilyedliği olacağı açıktır. Emanet zilyedliği ise hukukî bir yetkiye dayanan ve damanı gerektirdiği yönünde şer'î bir delilin bulunmadığı zilyedlik (Ali el-Hafîf, I, 103) veya bir malı temellük kastıyla değil asıl sahibi adına elde bulundurma (Vehbe ez-Zühaylî, s. 174) olarak tanımlanır. Herhangi bir mala karşılık (ivaz) olmaktan çok teberru ve güven esasına dayanan akidlerdeki ve hukukî işlemlerdeki zilyedlikler böyledir. Rehin mala zilyedliğin durumu akid bir yönden ivazla ilgili olduğu için tartışmalıdır. Ancak zilyedlikle ilgili emanet vasıflandırmasında zilyedliğin ivazsız olması ve hukukî bir sebebe dayanması öncelikli olarak ölçü alındığından malın sahibinin rızâsının bulunması bu vasıflandırmada belirleyici bir rol üstlenmez. Meselâ

ücretini ödemediği için müşterisinin malını hapis hakkını kullanarak ve mal sahibinin rızâsına aykırı şekilde elinde tutan sanatkârın zilyedliği emanet grubunda yer alır. Buna karşılık kiraladığı hayvanı veya evi mal sahibinin müsaade etmediği bir tarzda kullanan kimsenin de zilyedliğinin o andan itibaren damân hükmünü alması, emanet vasfının meşrû sebebe dayanması kuralının bir uygulaması mahiyetindedir. Bu sebeple belli tür zilyedliklerin emanet hükmünde olması süreklilik taşıyan bir vasıf olmayıp özellikle zilyedin kasıt ve davranışlarına göre değişebilir bir özellik gösterir. Bundan dolayı da literatürde, hangi durumlarda emanet zilyedliğinin daman zilyedliğine dönüşeceği konusunda bir hayli örnek mevcuttur. İslâm hukukçuları buluntu malı (lukata) elinde bulunduranın niyetinin malı koruma ve sahibine ulaştırma olduğunda elinin emanet, değilse damân olduğunu ifade ederek kişinin niyetinin bile bu konudaki önemini vurgulamak isterler. Hz. Peygamber devrinde ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminin başlarında esnaf ve sanatkârların müşteri mallarına zilyedliği emanet hükmünde iken sonradan suistimallerin çoğalması ve güven ortamının kaybolması sebebiyle damân zilyedliği olarak vasıflandırılmış ve genel ilkeye aykırı da olsa bu görüş sonraki dönemde de bir hayli taraftar bulmuştur.

İslâm hukukunda bir malın emanet hükmünü alabilmesi, yukarıda zikredilen iki sebeple, yani akdin veya zilyedliğin emanet vasfını taşımasıyla mümkün olur. Mecelle'de emanet, "Emin ittihaz olunan kimse nezdinde bulunan şeydir" (md. 762) tarzında tarif edilerek bu iki yön birleştirilmek istenmiştir. Vedîa akdiyle kendisine bir mal teslim edilen kimse kadar âriyet malı elinde bulunduran kimse, müşterinin malını işlemek ve imalâtında kutlanmak üzere teslim alan sanatkâr, şirket malına nisbetle ortaklar, vakıf malını elinde bulunduran mütevelli veya yetim malının zilyedi olan vasî de hukuken emin kimseler olarak kabul edilir. Bu kimseler ellerindeki malları koruma yükümlülüğü taşısalar bile

bu husus esasında belli bir maddî bedele değil taraflar arası güven ilişkisine dayanır. Bu sebeple adı emanetçi de olsa başkasının malını ücret karşılığı belli bir süre korumayı üstlenen kimse, bu ivaz faktörü sebebiyle hukuken emin hükmünü taşımaz (Mecelle, md. 777).

Sahibinin sarâhaten veya delâleten iznine bağlı olarak elde bulundurulan

şeyler de emanet hükmündedir. Meselâ müşterinin bakmak üzere eline aldığı mal böyledir. Ancak açıkça yasak varsa delâleten izne itibar edilmez (Mecelle, md. 771-772). İradî olarak başkasına tevdi edilen şeyin emanet olarak adlandırıldığı tek akid vedîa olmakla birlikte diğer emanet akidlerinde ve zilyedliklerindeki mallar da hukuken emanet mal hükmündedir. Mecelle'nin ilgili bölümünde (Kitâbü'l-emânât) emanetle ilgili genel hükümlerden sonra sadece vedîa ve ariyet akdine yer verilmişse de konu başında yer alan ilk maddede bir malın doğrudan veya dolaylı olarak korunmasını içeren akidlerdeki ve iyi niyetli zilyedliklerdeki malların emanet hükmünde olduğu belirtilmiştir (md. 762). Ancak emanet malla ilgili genel hükümler, malın korunması maksadıyla bir kimse nezdine bırakılmasını konu alan vedîa akdindeki özel hükümlerden zaman zaman farklılık gösterir. Bu sebeple vedîa ile ilgili olarak Mecelle'de yer alan özel hükümlerin akid ve zilyedlikten doğan emanet konusuna uygulanması her zaman mümkün olmaz.

Gerek emanet akidlerinde gerekse emanet zilyedliklerinde kişi, elinde bulunan mala gelecek zarar ve ziyandan kasdı, taaddi ve kusuru bulunmadıkça kural olarak sorumlu tutulmaz. Diğer bir ifadeyle emin kimse, iyi niyetli bir kullanıcı işleyici ve koruyucu olarak gerekli özen ve dikkati gösterdiği, mesleğinde acemi olmayıp tedbirli davrandığı sürece elindeki mala gelecek zarardan sorumlu tutulmaz. Mecelle bunu, "Emanet mazmun değildir" (md. 768) kaidesiyle özetlemiştir. Ancak kişi bu malın zarar görmesine bilerek, ölçüsüz, aşırı ve kusurlu davranarak sebep olmuşsa o zaman sorumlu tutulur. Meselâ sahibinin izni olmadığı halde emanet hayvana binen, sahibinin izin ve tâlimatı dışında emanet malı kullanan kimseler, bu davranışlarının yol açtığı zarar ve ziyanı ödemekle yükümlü tutulurlar.

Akdin veya zilyedliğin emanet hükmünü taşıması ispat yükünü de etkiler. Zilyed eğer malı tazmini gerektirecek bir sıfatla elinde bulunduruyorsa kusursuzluğunu ispat etmek bu kişiye aittir. Halbuki emanet akidlerinde ve zilyedliklerinde mala bir zarar geldiğinde ilk planda zilyedin sözüne itibar edilir, aksini ispat ise diğer tarafa düşer.

Bir malın korunması maksadıyla bir kimseye bırakılması (îdâ') ve bunu konu alan vedîa akdi ise diğer emanet akidlerinden ve zilyedliklerinden

doğrudan emaneti konu alması bakımından ayrılır ve özel hükümlere tâbidir (bk. VEDÎA).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, “Sadakat”, 5; Tirmizî, “Büyûʿ”, 39; Şâfiî, el-Üm, IV, 135-137; Mergînânî, el-Hidâye, Kahire 1936, III, 157-161; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 281-283; İbn Kudâme, el-Muğnî, VII, 280-333; a.mlf., el-Kâfî (nşr. Züheyr eş-Şâviş), Beyrut 1402/1982, II, 373-381; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 255-258; Mevsılî, el-İhtiyâr, III, 25-28; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Kahire 1306, VII, 451-464; Haccâvî, el-İknâʿ, Kahire, ts., II, 377-385; Şirbînî, Muğni’l-muhtâc, III, 79-82; Dâmad, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1310, II, 337-345; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, V, 333-339; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, IV, 493-502; Mecelle, md. 762-772, 777; Ali el-Hafîf, ed-Damân fi’l-fıkhi’l-lslâmî, Kahire 1971, I, 102-109; Vehbe ez-Zühaylî, Nazariyyetü’d-damân, Dımaşk 1402/1982, s. 145-187; Muhammed Fevzî Feyzullah, Nazariyyetü’d-damân fi’l-fıkhi’l-İslâmiyyi’l-ʿâm, Küveyt 1983, s. 38-70; Bilmen, Kamus2, IV, 144-222; Mv. F, VI, 236-239.

Hazma Aktan

EMÂNULLAH HAN

(1892-1960)

Afganistan hükümdarı

(1919-1929).

2 Haziran 1892'de doğdu. Habîbullah Han'ın üçüncü oğludur. Babasının 20 Şubat 1919'da bir suikast neticesinde öldürülmesi üzerine ordunun ve milliyetçi gençlerin desteğiyle amcası Nasrullah ve ağabeyi İnâyetullah'ı bertaraf ederek Afgan tahtına geçti (28 Şubat 1919). Bir müddet sonra da İngilizler'e karşı Afganistan'ın bağımsızlığını ilân etti. İngilizler bunu tanımayarak savaşa girdiler. 8 Ağustos 1919'da imzalanan Ravalpindi Antlaşması ile İngilizler de Afganistan'ın bağımsızlığını zımnen tanıdılar. Onun döneminde 28 Şubat 1921'de Rusya ile, 1 Mart 1921'de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle dostluk ve iş birliği antlaşmaları imzalandı. Bu arada İtalya, Fransa ve İran'la da iyi ilişkiler kuruldu. Aynı yıl Muhammed Velî Han başkanlığındaki bir elçilik heyeti Amerika Birleşik Devletleri'ni ziyaret ederek siyasî ve diplomatik alanda iş birliği çağrısında bulundu. Fakat bundan müşahhas bir netice elde edilemedi. İngilizler'le yapılan uzun müzakereler, 22 Kasım 1921'de imzalanan dostluk antlaşmasıyla sonuçlandı.

Emânullah Han, hükümdarlığının ilk yıllarından itibaren Mahmud Beg Tarzî'nin milliyetçi ve modernist düşüncelerinin etkisi altında kaldı. 1924'te onun kızı Süreyyâ ile evlendi. Panislâmist bir politika takip ederek Hint ve Orta Asya müslümanlarıyla yakından ilgilendi. Afganistan'ın liderliğinde Buhara ve Hîve ile Orta Asya federasyonu kurmak için çalıştı. Fakat Ruslar'ın Türkistan'ı kontrol altına almaları yüzünden bu projesini gerçekleştiremedi.

Türk-Afgan ittifakı çerçevesinde Türkiye'den ülkesine subay, doktor ve eğitimci davet eden Emânullah Han, Atatürk inkılâplarını örnek alarak bu elemanların yardımıyla büyük reformlara girişti. Ancak dışarıdan elde ettiği

yardımları fakir Afganistan için lüks sayılabilecek pahalı yatırımlara harcaması, orduyu zayıf tutması ve İslâmî âdetlere sıkı sıkıya bağlı olan Afgan halkını, özellikle de kadınları Avrupalılar gibi giyinmeye mecbur etmesi halkın büyük tepkisine sebep oldu. Aralık 1927'de çıktığı Hindistan, Avrupa, Sovyetler Birliği ve Türkiye seyahatinden Temmuz 1928'de döndükten sonra modernleşme hareketine hız vermesi, muhafazakâr zümrelerin ve bazı kabilelerin ona karşı harekete geçmesine yol açtı. Beççe-i Saka adlı bir eşkıya Kâbil'i kuşattı (Ocak 1929) ve Emânullah Kandehar'a kaçmak zorunda kaldı. 14 Ocak 1929'da ağabeyi İnâyetullah Han lehine tahtan feragat etti. Ancak İnâyetullah Han da Beççe-i Saka karşısında tutunamadı, Beççe Kâbil'e girerek kendini II. Habîbullah Han

unvanıyla hükümdar ilân etti. Emânullah Han 24 Ocak 1929'da tahtını ele geçirmek üzere yeni bir harekâta girişti. Bazı kabilelerin desteğini sağladıysa da Rusya ve İngiltere'den istediği yardımı elde edemeyince harekâtını yarıda kesip geri döndü ve 23 Mayıs 1929'da Hindistan'a kaçtı. 22 Haziran'da Bombay'dan Roma'ya gitti. 26 Nisan 1960'ta İtalya'da (veya İsviçre'nin Zürih şehrinde) öldü. Cenazesi ülkesine getirilerek Celâlâbâd'da toprağa verildi.

BİBLİYOGRAFYA

General Sir George Macmunn, Afghanistan From Darius tu Amanullah, London 1929, s. 281-338; W. K. Fraser-Tytler, Afghanistan, A Study of Political Developments in Central Asia, London 1950; Bayur, Hindistan Tarihi, III, 530-533, 549-605; A. Fletcher. Afghanistan: Highway of Conquest, New York 1966; R. T. Stewart, Fire in Afghanistan 1914-1929, New York 1973; L. W. Adamec, Afghanistan (1900-1923), Berkeley 1976; L. Dupree, Afghanistan, Princeton 1980; Mohammad Khalid Ma'aroof, Afghanistan in World Politics, Delhi 1987, s. 22-30; Mehmet Saray, Afganistan ve Türkler, İstanbul 1987, s. 91 vd.; Abdülvehhab Tarzî, "Efganistan", İA, IV, 168-178; M. Longvvorth Dames - H. A. R. Gibb, "Afghânistân", EI² (İng.) I, 232; M. E. Yapp, "Amânallah", EI² Suppl. (İng.), s. 65-66; L. B. Poullada, "Amânallah", EIr., I, 921-923.

Mehmet Saray

EMÂRÂTÜ’n-NÜBÜVVE

(bk. DELÂİLÜ’n-NÜBÜVVE).

EMÂRET

(bk. EMÎR).

EME bint HÂLİD

(bk. ÜMMÜ HÂLİD).

el-EMED ale’l-EBED

الأمد على الأبد

Ebü’l-Hasan el-Âmirî’nin (ö. 381/992) felsefî ve kelâmî mahiyetteki eseri.

Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yaşamış dikkate değer bir filozof olan Ebü’l-Hasan el-Âmirî’nin günümüze ulaşan en önemli eseridir. Bir girişle yirmi fasıldan oluşan kitabın sonundaki bir ifadeden 375 (985-86) yılında Buhara’da tamamlandığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen, Âmirî’nin kaleme aldığı son eser olması ve müellifin öteki eserlerinden birçoğunun listesini (17 eser) ihtiva etmesi bakımından da büyük bir önem taşımaktadır.

Eserin girişinde Âmirî, akıl sahibi bir kimse için bilgisizliğin mazeret sayılmayacağını, halbuki ölümden sonra ruhun ne olacağı gibi önemli bir hususta doyurucu eser bulunmadığını, bu durumun bazı şüphe ve tereddütlere yol açtığını, dolayısıyla konuyu açıklığa kavuşturmak için bu kitabı yazdığını söyler. Müellif, “Sözü dinleyip en güzeline uyan kullarımı müjdele” (ez-Zümer 39/18) meâlindeki âyetle benzer nitelikteki bazı hadisleri ilke edinerek felsefî bir yaklaşımla eserin ilk dört faslında okuyucuya “hikmetin beş sütunu” olarak gördüğü Yunan filozoflarını tanıtır; onların vahye dayanmadıkları halde bu konudaki inançlarının önemli ölçüde İslâm’a uygun olduğunu göstermeye çalışır. Bu çerçevede kadîm ilimlerin fayda ve değerini vurgulamak suretiyle bunların gerçekte yabancı ilimler olmayıp Doğu menşeli olduklarını iddia eder ve felsefe ile peygamberi gelenek arasında bağ kurmaya çalışır.

Beşinci fasıldan itibaren ruhun çeşitli güçlere sahip mânevî bir cevher olduğu açıklandıktan sonra onun ölümsüzlüğüne dair deliller serdedilir; duyulur ve akledilir âlemler arasındaki ilişki ve farklar belirtilerek özellikle bu ayırımın ahlâkî neticeleri üzerinde durulur. Bu konuda kullanılan malzemenin önemli bir kısmı Eflâtun’a ve Yeni Eflâtuncu doktrine dayanmaktadır. Velâyet ve sihir bahsine ayrılan 12. fasıldan sonra 13 ve 14. fasıllarda geometri ve fizik ilminin temel kavramlarının metafizik ve ilâhiyyata uygulanması yer alır. Bu fasıllarda ruhun ölümsüzlüğüne dair son

bir delil zikredilir; ardından da filozofların, ölümden sonra ruhun vatanı sayılan akledilir (ma‘kūl) âlem anlayışlarına (fasıl 15-16) ve âhirette hak edilen ceza ve mükâfat derecelerine (fasıl 18) yer verilir. Ruhun bir uyum olduğu şeklindeki görüşlerin ele alındığı 17. fasılda Mu‘tezile’nin ve “bir grup tabiatçının görüşleri tenkit edilir. 19. fasılda çeşitli İslâm fırkalarının âhiret hayatıyla ilgili ceza ve mükâfat konusundaki görüşleri özetlenir ve genel İslâmî anlayış tahlil edilerek onun öteki görüşlere olan üstünlüğü gösterilmeye çalışılır. Bu fasıl âlemin fâni olduğuna dair bir delille son bulur.

Sonuncu fasılda insanın kâinat içinde işgal ettiği önemli mevki karşısında mükellef tutulmasının hikmeti üzerinde durulur. Buna göre insan varlık mertebeleri çizgisinde ruhanî varlıklarla hayvanlar arasında yer aldığı içindir ki ilâhî mükâfat veya cezaya (va‘d ve vaîd) muhatap olmuştur. İnsanın bu dünyada iken yaptıklarından hesaba çekilmesi için yeniden diriltilmesi gerekir. Bu dirilme bedenlerle olacaktır. Ancak bedenler saf ve latif hale geldikten sonra ruhlar bedenlerine dönecektir. Eser, meşhur “yetmiş üç fırka” hadisinin farklı bir yorumuyla sona erer.

Bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan (Servili, nr. 179/2) el-Emed ʿale’l-ebed E. K. Rowson tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1979).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Hasan el-Âmirî, el-Emed ʿale’l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979; Resâʾilü Ebi’l-Hasan el-ʿÂmirî ve şezerâtühü’l-felsefiyye (nşr. Sehbân Halîfât), Amman 1988, nâşirin mukaddimesi, s. 101; Beyhaki, Tetimme, s. 186; Kasım Turhan, Âmirî ve Felsefesi, İstanbul 1992, s. 19; E. K. Rowson, “al-ʿÂmiri”, EI² Suppl. (İng.), s. 72; Mahmut Kaya, “Âmirî, Ebü’l-Hasan”, DİA, III, 71.

Kasım Turhan

el-EMEDÜ’l-AKSÂ

الأمد الأقصى

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin (ö. 543/1148) Allah’ın isim ve sıfatlarına dair eseri.

Tam adı, Hacı Selim Ağa ve Şehid Ali Paşa nüshalarında el-Emedü’l-aḳṣâ fî maʿrifeti’l-esmaʾi’l-hüsnâ ve efʿâlihî teʿâlâ, müellifin başka bir eserinde (Ḳānûnü’t-teʾvîl, s. 130) el-Emedü’l-aḳṣâ fi’l-esmâʾi‘l-ḥüsnâ ve’ṣ-ṣıfâti’l-ʿulâ ve’l-efʿâli’l-ʿudlâ şeklinde kaydedilmiştir. İbnü’l-Arabî’nin el-ʿAvâṣım mine’l-ḳavâṣım’ını neşreden Muhibbüddin el-Hatîb ve ayrıca Ammâr Tâlibî, müellifin çalışmalarını sayarken bu eseri Ḳānûnü’t-teʾvîl’dekine yakın bir şekilde el-Emedü’l-aḳṣâ bi-esmaʾillâhi’l-ḥüsnâ ve ṣıfâtihi’l-ʿulyâ şeklinde zikrederler (bk. el-ʿAvâṣım, nâşirin mukaddimesi, s. 21; Ârâʾü Ebî Bekr, I, 74). Brockelmann ise eserin adını Hacı Selim Ağa nüshasındaki şekliyle verir (GAL Suppl. , I, 733).

İbnü’l-Arabî, 485-495 (1092-1102) yılları arasındaki Doğu seyahati esnasında yazdığı el-ʿAvâṣım’da isim ve sıfatlar konusundaki çeşitli eserlerine atıfta bulunmasına rağmen el-Emedü’l-aḳṣâ’dan bahsetmemektedir. Bu husus ve 503’te (1109) tamamladığını belirttiği Aḥkâmü’l-Ḳurʾân’daki atıflar (II, 802, 808, 815) dikkate alınarak el-Emedü’l-aḳṣâ’nın 495 ile 503 (1102-1109) yılları arasında yazıldığı söylenebilir. Müellif daha sonra telif ettiği eserlerinde (meselâ bk. Ḳānunu’t-teʾvîl, s. 130, 242, 278, 300, 306, 329, 342, 361; ʿÂriżatü’l-Aḥveẕî, XIII, 34, 43) el-Emed’e atıflarda bulunmuştur.

Eserin mukaddimesinde, eski ve yeni birçok âlimin Allah’ın isimlerini ve sıfatlarını açıklayan kitaplar yazdığını, ancak bunların çok uzun veya çok kısa olması sebebiyle bekleneni vermediğini ifade eden müellif, adını kaydetmediği bir hocasının hacmi küçük fakat muhtevası değerli bir eserini örnek alarak bu kitabı telif ettiğini belirtir. Dört ana bölüm (kutub) ve değişik alt başlıklara (fasıl, asıl, temhîd, taksîm, sâbıka ve lâhika) ayrılan eserin ilk bölümünde Allah’ın isim ve sıfatlarıyla bunları ifade eden

kelimelerin kaynakları ele alınmaktadır. Burada konu ile ilgili âyetler, hadisler, ism-i a‘zam ve sadece Allah'ın bilip insanlara bildirmediği başka isimlerin bulunup bulunmadığı meselesi üzerinde durulur ve Hz. Peygamber'e bildirilmeyen hiçbir ilâhî isim olmadığı kaydedilir (son bahis Şehid Ali Paşa nüshasında mevcut değildir).

Esmâ-i hüsnâ ile ilgili bazı terimlerin ele alındığı ikinci bölümde on konu işlenmektedir. Bunlar isim. müsemmâ, vasıf ve sıfat terimleriyle bunlara ait farklı görüşler; Allah'a isim ve sıfat nisbet etme hususunda aklın rolü; ilâhî isim ve sıfatların zât, sıfat ve fiillere râci olmak üzere taksimi ve örneklerle açıklanması; Allah'ı bilmenin her mükellefe vacip olduğu ve O'nu bilmenin sadece esmâ-i hüsnâsını bilmek demek olmadığı; kulların esmâ-i hüsnâ ile eş anlamlı olan isimlerle anılmalarına izin verildiği ve esmâ-i hüsnânın tertip ve tasnif metodu gibi konulardır. Bu arada isim ve sıfatların açıklanmasında her birinin naslarla sübûtu, lugat mânası, inanç yönünden izahı, ismin Allah'a nisbet edilmesinin taşıdığı anlam ve bu isimle ortaya çıkan yaratıcı - yaratılan farkına işaret edilmektedir.

Üçüncü bölüm esmâ-i hüsnânın mânalarına ayrılmıştır. Ancak müellif, kitabının baş tarafında yaptığı taksimde bu bölümün adını zikrettiği halde her iki nüshanın ilgili yerinde herhangi bir başlık görülmemektedir. Muhtevanın seyrine bakılırsa başlık (القول في ذكرنا له بالله سبحانه) ifadesinden önce olmalıdır (vr. 13a). Çünkü buradan itibaren isimlerin mânaları açıklanmakta ve bu daha önce belirtilen muhtevaya uygun düşmektedir. Üçüncü bölümde sayısı 267 olarak gösterilen, fakat muhtemelen nüshalardaki eksiklik ve hatalardan dolayı bu sayıya ulaşmayan isimlerden her birini yukarıda belirtilen metotla açıklamayı amaçlayan müellif. literatürde Allah'a nisbet edilen bu kavramları önce tenzih (selbî) isimleri ve isbat (sübûtî) sıfatları olmak üzere ikiye ayırmaktadır. "Vâhid, melik, zü'l-arş" diye başlayan tenzih isimleri otuz üçte tamamlanmaktadır. Ayrıca vâhid isminden sonra tevhidin temelini teşkil ettiği belirtilen on isim (şey, nefs, ayn, zât, mevcûd, sabit, kâin, kāim, kâfî, hak) sıralanmaktadır. İsbat sıfatları da zâta ve fiile râci olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâta râci olanlar kendi aralarında kudret (on bir adet), ilim (on bir adet), hayat (bir adet), irade (on iki adet) ve kelâm (müellif tarafından otuz iki diye kaydedilmekteyse de zikredilenler kırk dörde kadar çıkmaktadır) gruplarına ayrılarak açıklanmıştır. Fiilî sıfatlar ise iki grup halinde ele alınmış ve

birinci grupta ilâhî fiilleri ifade eden yetmiş iki isim üzerinde durulmuştur. İkinci grupta ise Allah'ın, yaratıklarının fiillerinden dolayı aldığı vekîl, müsteân, mâbud, mezkûr ve ehlü't-takvâ gibi isimlere yer verilmektedir.

Dördüncü bölüm, kitaptan beklenen hedeflerin gerçekleşmesi için sekiz ek şeklinde ele alınan tamamlayıcı bazı bilgilere ayrılmıştır. Burada sırasıyla eserin hedeflerinin açıklanması. esmâ-i hüsnâyı oluşturan isimlerin yedi sıfata indirgenmesi, giderilmesi gereken bazı şüpheler, esmâ-i hüsnâ ile ilgili "ihsâ" hadisinin yorumu, esmâ-i hüsnânın bütününü, mânaları göz önünde bulundurulmadan (lakap şeklinde), Allah'a nisbet eden görüşlerin reddi, birden fazla mânaya gelen (müşterek) isimler, isim ve sıfatların tevkīfî olup olmadığı konuları üzerinde durulur.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî el-Emedü'l-aḳṣâ'yı kaleme alırken hangi kaynaklardan faydalandığına dair bilgi vermemiştir. Ancak kitapta İmâmü'l-Haremeyn

el-Cüveynî, Gazzâlî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi Eş'arî âlimlerinin görüşlerine rastlanmaktadır. Ammâr Tâlibî, İbnü'l-Arabî'nin Doğu gezisi esnasında topladığı kitapların listesini verirken Ebü'l-Kāsım el-Kuşeyrî'nin Esmâʾullāhi'l-ḥüsnâ'sı ile İbn Fûrek'in el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât'ını da zikreder (Ârâʾü Ebî Bekr, I, 65; II, 505). Müellifin bunlardan da istifade etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca el-Emedü'l-aḳṣâ ile Abdülkāhir el-Bağdâdî'ye ait el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât arasındaki metot ve muhteva benzerliğine bakarak İbnü'l-Arabî'nin Bağdâdî'den faydalandığını söylemek mümkündür.

el-Emedü'l-aḳṣâ'nın, tesbit edilebildiği kadarıyla Türkiye kütüphanelerinde bulunan iki yazma nüshasından başka (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 371) Rabat'ta (Hizânetü'l-vesâik, nr. K. 4; el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 2872, el-Hizânetü'l-âmme, nr. K. 2670, son kısmı eksik) ve Râmpûr State Library'de de (bk. Brockelmann, I, 733) nüshaları mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aksâ, Üsküdar Selim Ağa Ktp., nr. 499; a.e., Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 371; a.mlf., Kânûnü’t-teʾvil (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, s. 130, 242, 278, 300, 306, 329, 342, 361; a.mlf., Ahkâmü’l-Kur’ân, II, 802, 808, 815; a.mlf., ʿArizatü’l-Ahvezî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), XIII, 34, 43; a.mlf., el-ʿAvâsım (İstanbûlî), nâşir Muhibbüddin el-Hatîb’in mukaddimesi, s. 21-22; Makkarî, Nefhu’t-tîb, II, 242; Brockelmann, GAL Suppl., I, 733; Âmmâr Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekr b. el-ʿArabî el-Kelâmiyye, Cezayir, ts. (eş-Şirketü’l-Vataniyye), I, 65, 74, 261; II, 505; Saîd A‘râb, Maʿa’l-Kadî Ebî Bekr b. el-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 127, 128.

İlyas Çelebi

EMEL

الأمل

Gerçekleştirilmesi uzun zamana bağlı ümit ve arzular için kullanılan bir terim.

Arapça’da “istemek, ummak” anlamında bir masdar olup sözlüklerde genellikle recâ ile eş anlamlı bir isim olarak kullanıldığı belirtilir. Ancak bazı dilciler, emelin gerçekleştirilmesi uzun zamana bağlı bulunan istekleri, recânın orta vadedeki beklentileri ifade ettiğini, kısa sürede gerçekleşmesi umulan şeyler içinse tama‘ (tamah) kavramının kullanıldığını söylemişlerdir (Feyyûmî, Miṣbâḥu’l-münîr, “eml” md.; Tâcü’l-ʿarus, “eml” md.). Emel kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de biri “insanı oyalayan, âhiretini unutturan dünyevî arzu ve tutkular” (el-Hicr 15/3), diğeri de mutlak olarak “arzu edip ümit bağlama” (el-Kehf 18/46) anlamına gelecek şekilde iki âyette geçmektedir. İkinci âyette, “hem sevap yönünden hem emel yönünden daha hayırlı” olarak nitelendirilen “bâkî olan sâlih işler” Allah rızâsına uygun düşen ibadetler, zikirler, dünya ve âhiret için faydalı, özellikle âhirette en güzel âkıbeti elde etmeye yarayan hayırlı işlerin tamamı şeklinde yorumlanmıştır (Taberî, XIV, 5; İbn Kesîr, II, 422).

Emel kavramı hadislerde daha sık geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “eml” md.). Bu hadislerde ve zamanla bunlar etrafında gelişen yorum ve tahlillerde emelin, çoğunlukla zühdün karşıtı olarak temelinde bedenî nazların tatmini ve dünya sevgisi bulunan arzuları ifade etmek üzere kullanıldığı; insanın uzun vadeli arzular taşıması, zihnini yoğun bir şekilde bunlarla meşgul etmesi ve çabalarını büyük ölçüde bu arzuların gerçekleştirilmesi yolunda harcamasına tûl-i emel, istek ve arzularına sınır koyarak özellikle âhiret hayatı için yararlı olacak işlere önem vermesine de kasr-ı emel denilmiştir. Hz. Peygamber’in, “Yaşlı kişinin bütün güçleri zayıflasa da dünya sevgisi ve uzun emeller konusunda gönlü hep genç kalır” (Buhârî, “Riḳāḳ”, 5) meâlindeki hadisini de dikkate alan müslüman ahlâkçılar emelin bütünüyle söndürülmesinin mümkün olmadığını, hatta hırsa dönüşmediği sürece insana yaşama arzusu ve istikbal ümidi veren

olumlu bir emel duygusunun faydalı ve gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Mâverdî bu görüşü âriflerden birine isnat ettiği, “Emel ümmet için rahmettir; eğer emel olmazsa işlerin çoğu yüzüstü kalır, hayat bağları kopar” şeklindeki rivayetle teyit eder (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 108).

İslâm ahlâkçıları içinde emel konusunu en geniş şekilde ele alanlardan biri olan Gazzâlî, emele dair bazı hadis ve haberleri naklettikten sonra tûl-i emelin genellikle bilgisizlik ve dünya tutkusundan kaynaklanan psikolojik sebeplerini incelemekte ve bunlardan kurtulmak için güçlü bir âhiret imanına dayalı çareler göstermektedir (İhyâʾ, IV, 452 vd.).

Hz. Peygamber’in, emel duygusunu ve bu duygunun insan hayatı içindeki yerini bazı geometrik şekiller çizerek açıkladığını anlatan bir rivayet, hadis ve ahlâk âlimlerinin geniş ölçüde dikkatini çekmiştir. Başta Buhârî olmak üzere birçok hadis kaynağında yer alan bu rivayete göre Hz. Peygamber toprağa önce bir kare çizmiş, karenin ortasından dışına taşacak şekilde uzun bir çizgi ve bunu dik olarak kesen paralel çizgiler çekmiştir. Resûl-i Ekrem, merkezinde insanın bulunduğu bu karenin insanı kuşatan ecel. dışarı taşan çizginin insanın emeli, bu çizgiyi kesen paralel çizgilerin de insanın hayatta karşılaştığı kaçınılmaz sıkıntı ve üzüntüler olduğunu belirtmiştir. Kaynaklarda bu hadisteki şekilleri tasvir etmek üzere farklı çizimler yapılmıştır. Meselâ İbn Hacer el-Askalânî’nin Fetḥu’l-bârî adlı Buhârî şerhinde beş değişik çizim görülmektedir (XXIV, 13).

BİBLİYOGRAFYA

Feyyûmî, el-Misbâhu’l-münîr, “eml” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “eml” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “eml” md.; M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “eml” md.; Buhârî, “Rikâk”, 3, 4, 5, 7; Tirmizî, “Edeb”, 83; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Kahire 1945, XIV, 5; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, İstanbul 1304/1886, s. 108; Gazzâlî, İhyâʾ, IV, 452-455; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 386; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, İstanbul 1985, II, 422; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), XXIV, 10-13; Elmalılı, Hak Dini, V, 3038.

M. Zeki Duman

EMEVÎLER

الأمويون

Hulefâ-yi Râşidîn'den sonra 661-750 yılları arasında hüküm süren ilk İslâm hânedanı.

I. SİYASÎ TARİH

II. MEDENİYET TARİHİ

I. SİYASÎ TARİH

Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra (632-661) Suriye'nin merkezi Dımaşk'ta kurulan İslâm tarihinin bu ilk hânedan - devleti, adını kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân'ın mensup olduğu Benî Ümeyye (Ümeyye oğulları, Emevîler) kabilesinden almıştır. Muâviye ve ondan sonraki iki halife bu kabilenin Süfyânî kolundan, diğer on bir halife ise aynı ailenin Mervânî kolundandır.

Adını Ümeyye b. Abdüşems'ten alan Benî Ümeyye kabilesi Câhiliye döneminde Mekke idaresinde önemli bir yere sahipti. Şehrin ve Kâbe'nin idaresiyle ilgili olarak kabileler arasında dağıtılan görevlerin en önemlilerinden olan başkumandanlık vazifesi bu kabile tarafından yürütülüyordu. Hac için Mekke'ye gelen Araplar'a su ve yiyecek temini görevleri ise Hz. Peygamber'in kabilesi Benî Hâşim'in uhdesinde bulunuyordu. Hâşimîler

ile, kardeşi Abdüşems'in oğlu Ümeyye'ye nisbet edilen Emevîler arasında bir rekabet mevcuttu. Hâşimîler'in yürüttükleri bu görevler onlara Arap toplumu üzerinde önemli bir mânevî nüfuz sağlamıştı, Emevîler ise maddî nüfuzu temsil ediyorlardı. Bu iki kabile arasındaki rekabet İslâmî dönemde farklı bir boyut kazandı. Hâşimîler Hz. Muhammed'e diğer kabilelere göre daha olumlu davrandılar. İçlerinden bazıları ilk müslümanlar arasında yer alırken yeni dine girmekte gecikenler de amcası Ebû Leheb hariç onu

desteklediler; Hz. Peygamber'in diğer amcası Ebû Tâlib başta olmak üzere Mekke dönemi boyunca onun yanında bulundular. Bilhassa müslümanların Ebû Tâlib mahallesinde muhasara altında tutuldukları üç yıl süresince hayatlarını ortaya koyarak onu korumaya çalıştılar.

Ümeyye oğulları içinde Hz. Osman gibi ilk müslümanlar arasında yer alanlar bulunmakla birlikte bunların sayıları azdı. Ümeyye ailesi ileri gelenleri, Hz. Peygamber'in İslâm'a açık davetinin ilk günlerinden itibaren halkın müslüman olmasını engellemeye çalıştılar. Bu hususta diğer müşrik liderlerle birlikte hareket ettiler; hatta şehirdeki nüfuzları sebebiyle bu hareketin elebaşısı oldular. İslâm davetini önleme faaliyetini Emevîler'le, nüfuz bakımından onlardan sonra gelen Mahzûmoğulları'nın liderleri yönlendiriyordu. Nitekim Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra müslümanlarla müşrikler arasında cereyan eden savaşlarda müşriklerin kumandanlığını Emevî liderleri yapmışlardı. Bedir Gazvesi'nde Abdüşemsoğulları'ndan Utbe b. Rebîa, Uhud ve Hendek gazvelerinde ise Emevîler'den Ebû Süfyân bu görevi yürütmüştü. Mekke'nin fethine kadar müslüman olmamakta direnen Emevîler'in büyük çoğunluğu, fetih esnasında başta reisleri Ebû Süfyân olmak üzere diğer müşriklerle birlikte İslâmiyet'i kabul etti.

Emevî ileri gelenleri İslâm'a katılma hususunda geç kalmış olmakla birlikte idarî konularda tecrübeli oldukları için erken tarihlerden itibaren çeşitli mevkilere getirildiler. Hz. Peygamber tarafından görevlendirilen Emevî gençleri arasında kâtiplik vazifesi verilen Ebû Süfyân'ın oğlu Muâviye de bulunuyordu. Hicretten on beş yıl önce doğan ve ailesinin diğer fertleriyle birlikte Mekke'nin fethedildiği gün müslüman olan Muâviye, Hz. Ebû Bekir zamanında (632-634) Suriye üzerine gönderilen dört ordudan birinin başına getirilen ağabeyi Yezîd'in ordusunda ona yardımcı olarak görevlendirilmişti. Bu görevi sırasında Ürdün sahil şehirlerinin fethinde büyük başarı sağladı. 17 (638) yılında Ürdün ve civarına idareci olarak tayin edildi. Bir yıl sonra Yezîd'in vebadan ölümü üzerine Hz. Ömer tarafından onun yerine Dımaşk valiliğine getirildi. Hz. Osman zamanında 24 (645) yılında Suriye umumi valisi oldu. Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadar (35/656) Suriye valiliğini yürüttü.

Muâviye, Hz. Osman hakkında ilgisiz kaldığını ve suç ortağı olduğu

isyancıları ordusunda barındırdığını ileri sürerek Hz. Osman'ın yerine Medine'de halife seçilen Hz. Ali'ye biat etmedi. Hatta yeni halifeye isyan etmekle kalmadı, Hz. Osman'ın yakın akrabası olarak hukuken onun kanını dava etme hakkına sahip olduğunu söyledi ve bunu gerçekleştirmek şartıyla Şam halkından biat aldı. Daha sonra Mekke'de Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr üçlüsü etrafında, haksız yere öldürülen halifenin kanını dava etmek için toplanan gruplarla, katillerin cezalandırılması hususunda acele edilmemesi gerektiği görüşünde olan Hz. Ali arasındaki mücadelenin sonucunu beklemeyi tercih etti. Cemel Vak'ası'nda galip gelen Hz. Ali'nin kendisini tekrar itaate davet etmesi karşısında ona Hz. Osman'ın katillerini kendisine teslim etmesini ve halifeliği bırakarak şûra tarafından yeni bir halife seçilmesi işini sağlamasını teklif etti. Onun bu tavrı iki tarafı Sıffîn'de karşı karşıya getirdi.

Aralıklarla üç ay süren savaşın son gününde çarpışmaların Hz. Ali lehine sona ermek üzere olduğunu gören Muâviye, Amr b. Âs'ın teklifiyle mızrakların ucuna Kur'an sayfaları taktırarak savaşın durdurulmasını ve işin hakemlere havale edilmesini sağladı. Böylece ordusunu kesin mağlûbiyetten kurtardığı gibi işin hakemlere havale edilmesini temin ederek Hz. Ali'nin ordusunun parçalanmasına ve sayıları 12.000'i bulan Hâricîler'in ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Hakem Vak'ası'nın meseleyi çözmek yerine daha karmaşık hale getirmesi de sadece onun işine yaradı. Hâricîler yüzünden büyük kuvvet kaybına uğrayan Hz. Ali'nin asker toplamakta zorluk çekmesinden istifade ederek durumunu daha da güçlendirdi. Mısır başta olmak üzere halifeye bağlı bazı önemli yerleşim merkezlerini hâkimiyeti altına alan Muâviye, Hz. Ali'nin 40 (661) yılında bir Haricî tarafından şehid edilmesinden sonra Suriye halkından "emîrü'l-mü'minîn" unvanıyla biat aldı. Hz. Ali'nin yerine halife seçilen Hz. Hasan'ın Irak ordusuna güvenememesi ve diğer bazı sebeplerle mücadeleden vazgeçerek kendisine biat etmesiyle 41 yılı Rebîülevvel ayının sonlarında (Temmuz 661) İslâm dünyasının tamamını hâkimiyeti altına aldı; böylece yaklaşık doksan yıl müslümanları idare edecek olan Emevî Devleti'ni kurmuş oldu. Muâviye'nin halifeliğini resmî olarak Hakem Vak'ası'nın ardından veya Hz. Ali'nin ölümünden sonra ilân ettiği hususunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak Sünnî görüş, onun halifeliğinin Hz. Hasan'ın kendisine biatından sonra geçerlilik kazandığını kabul eder.

Hulefâ-yi Râşidîn “halîfetü resûlillâh (Allah resulünün halifesi) veya “emîrü’l-mü’minîn” unvanını kullanmışken “halîfetullah” (Allah’ın halifesi) unvanını kullanan Muâviye’nin hilâfet makamına geçmesiyle İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Hilâfetin saltanata dönüşmesi olarak tanımlanan bu değişiklik, onun ilk dört halifenin seçilme usullerinden farklı olarak, yakın akrabası sıfatıyla Hz. Osman’ın kanını dava etme gerekçesiyle başlattığı kabile hâkimiyeti yönü ağır basan bir mücadeleyi kılıcının kuvvetiyle kazanması neticesinde ortaya çıkmıştır. İlk dört halifenin seçimlerinde, ilk müslümanlardan ve Hz. Peygamber’in yakın arkadaşlarından biri olma ve istişare yolu ile seçilme prensipleri dikkate alınmışken Muâviye’nin, daha sonra Ehl-i sünnet tarafından bir “ictihad hatası” olarak yorumlanan siyasî mücadele sonunda hilâfet makamını işgal etmesi hilâfet sisteminin özünde büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Bu değişiklikler, Hz. Osman’ın kanını dava etmenin hilâfet meselesiyle hiçbir ilgisi olmadığı halde sırf bu motifi kullanarak hilâfet makamına oturan Muâviye’nin, oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmesi ve halifeliğin intikalinde veraset sisteminin ortaya çıkmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Halkın yönetiminde Kitap ve Sünnet’in uygulanmasını sağlayan. Hz. Peygamber’in vekili sıfatıyla iş gören ve devletin menfaatleriyle şahsî ve ailevî menfaatlerini birbirinden ayıran ideal râşid halifelerin yerini dini ikinci plana atan, kuvvete dayanarak devleti hilâfet-saltanat karışımı mutlak-teokratik-irsî bir monarşi ile idare eden halifeler aldı. Artık halife resmî unvanı bakımından olmasa bile fiilen hükümdardı. Emevî halifeleri namazlarda halka

imamlık yapsalar da bir kisrâ veya kayser gibi davranıyorlar, muhaliflerinin tenkit için kullandığı bu tabirleri kendileri de benimsiyorlardı. Bu dönemde devlet yönetimi dünyevî bir mahiyet kazandı. Bu sebeple Emevî hilâfetinin meşruiyeti İslâm tarihi boyunca tartışılan bir konu olmuştur. Hz. Peygamber’in kurduğu istişare temeline dayalı, ehliyeti esas alan hilâfet müessesesini saltanata dönüştüren Emevîler’e karşı oluşan Şiî, Zübeyrî ve Hâricî muhalefet, propagandalarını onların hilâfetinin meşrû olmadığı iddiasına dayanarak yürütmüştür. Şiî ve Hâricî isyanlarıyla mahallî veya kabilevî sebeplere dayanan diğer ayaklanmalarda hep Emevî hilâfetinin meşru olmadığı gerekçesi ileri sürülmüş, halk onları devirmek için Kitap ve Sünnet etrafında toplanmaya çağırılmıştır. Emevî Devleti’nin çöküşüyle

sona eren meşruiyet fikrinin meyvelerini ise gizli propagandalarını çeyrek asır Hz. Ali evlâdı adına yürüten Abbâsîler toplamıştır.

Meseleye dinî prensipler açısından yaklaşan fıkıh âlimleri de Emevî halifeliğine aynı gözle bakmıştır. En kuvvetli şekliyle Kûfe'de görülen, şeriat adına hak ve hukukun temsilcisi durumunda olan bu dinî muhalefet otoriteye değil yönetimin meşruiyetine karşı çıkıyordu. Muâviye'yi hilâfeti saltanata çevirmekle itham eden âlimler halifeliğin Emevîler'le sona erdiğine inanıyor, ancak toplumu iç savaşa sürükleyecek isyanlardan kaçınmak düşüncesiyle mevcut idareye itaati tercih ediyorlardı. Devlet merkezinin bulunduğu Suriye'deki âlimler hariç Irak, Hicaz, İran ve Mısır bölgesinde yaşayan âlimlerin büyük çoğunluğu Emevî rejiminin şiddetle karşısında olduklarından Hâricî isyanlarının dışındaki diğer isyanları genellikle desteklediler. Hilâfet hakkının Hz. Ali evlâdına ait olduğu inancını benimsemedikleri halde onların isyanlarını haklı gördüler. Ümmetin birlik ve beraberliğini korumaya büyük önem vermelerine, fitne ve ihtilâflara karşı olmalarına rağmen pek çoğu muhalif grupların isyanlarına zaman zaman haklılık tanıdı.

Muâviye belirli şartlarla Hz. Hasan'ın biatını alarak "birlik yılı" (âmü'l-cemâa) adı verilen 41 (661) yılında ülkenin tamamını hâkimiyeti altında topladı. Ancak Emevî muhalifleri mücadelelerini bırakmadılar. Ümmetin birliğini korumak için Muâviye'ye itaati tercih eden pasif dinî muhalefet bir tarafa bırakılırsa Emevî muhalifleri, dinin bazı emirlerini diğer gruplardan çok farklı yorumlayan ve kendilerinden olmayan müslümanların kanını akıtmayı dinî bir mecburiyet sayan ihtilâlci Hâricîler'le, halifeliğin Hz. Ali evlâdının hakkı olduğunu iddia eden Hz. Ali taraftarları olarak iki ana gruba ayrılıyordu. Önemli iç savaşlardan çıkmış ve büyük ölçüde siyasete kaymış olan İslâm toplumunun başına geçen Muâviye'yi bekleyen en önemli mesele bu iki muhalefet grubunun itaat altına alınmasıydı. Her iki grubun da merkezi Irak bölgesi olduğundan Muâviye bu bölgeye büyük önem verdi. Kûfe ve Basra valiliklerine yetenekli kişiler getirdi. Basra Valisi Mugîre b. Şu'be ve onun ölümünden sonra Basra valiliğini de üstlenen Kûfe Valisi Ziyâd b. Ebîh ikilisi sayesinde bölgede istikrarı sağladı. Toplayabildikleri küçüklü büyüklü birliklerle sık sık isyanlar çıkaran Hâricîler'e karşı şiddet kullanırken zamanında fiilî harekete girişmeyen Hz. Ali evlâdını kontrol altında tutmanın yollarını aradı ve bunda büyük ölçüde

muvaffak oldu. Halifeliği süresince onları isyancı bir unsur olmaktan çıkarmayı başardı. Hatta taraftarlarını Hâricîler'e karşı yapılan savaşlarda kullandı. Irak valilerine büyük yetkiler veren Muâviye, beklediğinden daha başarılı olan Ziyâd b. Ebîh'in uyguladığı şiddet politikasına şahsen zıt bir politika tercih etmesine rağmen göz yumdu. Diğer önemli bir bölge olan Mısır'da da emniyet ve asayiş, önceden iş birliği ettiği Amr b. Âs'ın başarılı idaresi sayesinde temin edilmişti.

Muâviye ülkede siyasî istikrarı sağladıktan sonra uzun süreden beri durmuş olan fetihleri yeniden başlattı. Bu fetihler üç ayrı cepheye yöneliyordu. Suriye orduları Bizans hakimiyetindeki Anadolu ve Ermenistan, Irak orduları Horasan. Mâverâünnehir ve Sind, Mısır orduları da Kuzey Afrika topraklarında savaştılar. Anadolu'ya yapılan seferler yaz ve kış aylarında olmak üzere yılda iki defa düzenleniyordu. Bu seferlerin ana hedefi Bizans'ın başşehri İstanbul'du. Kara ve deniz yoluyla gelen İslâm kuvvetleri 49 (669) yılında ilk İstanbul kuşatmasını gerçekleştirdiler; daha sonra Kapıdağ yarımadasını ele geçirerek İstanbul'a yapılacak seferler için emniyetli bir üs haline getirdiler. Kış mevsimlerini burada geçirip baharda sefere çıkan kuvvetler, birinci muhasaradan dört yıl sonra başlattıkları İstanbul'a karşı akınlarını yedi yıl süreyle devam ettirdiler. Bu arada Rodos'u ve diğer bazı adaları da fethetmişlerdi. Bu adalarda ve Kapıdağ yarımadasında mevcut kuvvetler Muâviye'nin ölümünden sonra Boğaziçi ve Ege sularından çekildiler. Horasan ve Sind bölgesinde ise iç karışıklıklardan faydalanarak isyan eden bazı merkezler itaat altına alındıktan sonra yeni fetihler gerçekleştirildi. Sicistan'daki şehirleri alan birlikler Kabil'e kadar ulaşıp bu şehri de fethettiler. Hindistan'ın bir bölümünü vergiye bağladılar. Horasan'ın bir kısmı, Tohâristan ve Kuhistan zaptedildi. Ceyhun'u geçen kuvvetler Buhara ve Semerkant'ı ele geçirdiler. Ukbe b. Nâfi' tarafından gerçekleştirilen fetihler sayesinde İfrîkıye'de ve Afrika içlerinde önemli başarılar sağlandı. Ukbe, müstahkem bir askerî garnizon kurmak gayesiyle Kayrevan şehrini inşa ettirdi. Başarılı yönetimiyle Berberîler'in İslâm'a girmesini hızlandırdı. Bu sayede bölgede İslâm hâkimiyeti güçlenmiş oldu.

Gücünü kendisine samimi bir şekilde bağlı olan Suriye ordusundan alan Muâviye, İslâm toplumunun içinde bulunduğu şartları iyi bir şekilde değerlendirerek kurucusu olduğu devletin temellerini sağlamlaştırdı. İslâm

öncesinde Bizans hâkimiyeti altında yaşayan ve düzenli bir devlet müessesesine, askerî ve siyasî disipline âşinâ olan Suriye halkı yeni hükümdarları Muâviye'yi de kolaylıkla benimsemişler, kendi geleneklerine göre meşru buldukları bu saltanatı Kur'an ve Sünnet'e uygunluğu bakımından tenkide gerek görmemişlerdi. Muâviye, muhalifleriyle anlaşabilmek için onların anlayacağı dilden konuşmayı prensip edinmişti. Siyasetinin inceliği "hilim" idi; kuvvete çok zor durumlarda başvururdu. Ancak Ziyâd b. Ebîh örneğinde olduğu gibi valilerinin sertliğine göz yumuyor, zaman zaman bunu teşvik ediyordu. Bu arada kendi kabilesinin nüfuzu altına girmemeye çalışan Muâviye, Hz. Osman'ın durumuna düşmemek için önemli eyaletlere başka kabilelere mensup valiler tayin etti. Kabile reislerine değer verdiğini gösterecek her şeyi yaptı. Başşehirdeki kabile şeyhlerinden ve şehirlerden gönderilen kabile heyetlerinden önemli ölçüde istifade ediyordu. Kabile reislerinden sağladığı bu desteği oğlu Yezîd'i veliaht tayin ederken fazlasıyla kullandı. Yemen asıllı Kelb kabilesinden yaptığı evlilikle İslâm öncesinde Suriye'ye yerleşen bu güçlü kabilenin desteğini garantiye aldı. Yezîd'in veliahtlığının kabul edilmesinde bilhassa annesinin mensup olduğu bu kabilenin önemli

payı olmuştur. Kabile reislerine kendilerinden biri gibi davranan, bilgisi, fesahati ve heybetiyle bir Arap soylusu vasfına sahip olan Muâviye, onların üzerinde kurduğu şahsî nüfuz ve itibar sayesinde oğlu Yezîd için biat alarak kabilesine yetmiş yıllık iktidar şansı sağlamıştır.

Devletini bazı Bizans müesseselerinden faydalanarak kuran ve istikrarlı bir duruma getiren Muâviye gayri müslimlere karşı çok iyi davranarak gönüllerini kazanmış, bunların bazılarım da sarayında görevlendirmiştir. Meselâ müşavirlerinden Sercûn b. Mansûr bir hıristiyandı.

Halifeliği, kabile asabiyeti temeline dayanan bir mücadele sonunda ele geçirmiş olan Muâviye'nin en önemli icraatı oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesidir. Onun bu konudaki çalışmalarını Kûfe Valisi Mugīre b. Şu'be'nin teklifi üzerine başlattığı rivayet edilir. Muâviye oğlunun halifeliğe lâyık olduğunu gösterebilmek için bazı teşebbüslerde bulunmuş, bu maksatla onu alelacele 50 (670) yılında İstanbul seferine göndermiştir. Yezîd'in hacca gitmesi ve Hicaz halkına bol yardımlar yapması da buna bağlanmıştır. Muâviye, başlangıçta sadece valilerine açtığı niyetini bu işe pek olumlu

bakmayan Ziyâd b. Ebîh'in ölümünden sonra (53/673) açıklamıştır. Müslümanların hilâfet meselesi yüzünden yeni bir iç savaşa sürüklenmemesi için böyle bir yolu zaruri gördüğünü ileri süren Muâviye Hicaz dışında önemli bir muhalefetle karşılaşmamış, kabile liderleri üzerindeki hâkimiyeti sayesinde hedefine kolaylıkla ulaşmıştır. Ancak Medine'de Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Ebû Bekir ve diğer bazı önde gelen sahâbîler onun bu uygulamasını istişarî hilâfeti saltanata çevirmek olarak değerlendirdiler ve şiddetle karşı çıktılar. Bunun üzerine bizzat Hicaz'a giden Muâviye, bazı tarihçilerin ihtiyatla karşıladığı bir rivayete göre (Yûsuf el-Uş, s. 164) Mekke'ye kaçmış olan bu üç kişiyi ikna edemedi ve biatlarını ancak tehdide başvurmak suretiyle alabildi. Onların biatının ardından Mekke ve Medine halkı da Yezîd'in veliahtlığını kabul etti (Taberî, II, 73 vd.; İbnü'l-Esîr, III, 503 vd.).

İlk İslâm tarihçilerinin çoğu, başta oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesi olmak üzere çeşitli sebeplerle Muâviye'yi tenkit etmişlerdir. Bunların Ömer b. Abdülazîz istisna edilirse diğer Emevî halifelerine bakışları da aynıdır. Ancak daha sonraki dönemlerde farklı görüşler ileri sürenler de olmuştur. Meselâ İbn Haldûn, Muâviye'nin oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmekle içinde bulunulan şartlara göre müslümanların hayrına olanı yaptığı görüşündedir. Ona göre Hulefâ-yi Râşidîn dinî motifin hâkim olduğu, saltanat motifinin henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde yaşamıştı. Muâviye'den itibaren din motifi zayıflamış, kabile asabiyeti ve mülk motifi onun yerine geçmiştir. İbn Haldûn, dinin öngördüğü şartlar dikkate alınarak bir halife seçilseydi ona itaat edilmeyeceğini, toplumun birlik ve beraberliğinin yeniden bozulacağını söyler. Muâviye, halkın itaatini kolaylaştırmak için asabiyet motifini esas alarak yirmi yıllık iktidarı sırasında halk üzerinde otoritesini temin etmiş olduğu ailesinden birini veliaht tayin etmiştir (Muḳaddime, I, 364-365, 372-374). İbn Haldûn'un bu yaklaşımı özellikle çağdaş Sünnî yazarlar tarafından da benimsenmiştir. Ahmed Cevdet Paşa (Kısas-ı Enbiyâ, I, 620, 627), Ziyâeddin Reyyis (İslâmda Siyasî Düşünce Tarihi, s. 251 vd.), M. Hudârî Bek (Muḥâḍarât II, 119 vd.), Yûsuf el-Uş (ed-Devletü'l-Ümeviyye, s. 340), Abdülmün'im Mâcid (et-Târîḫu's-siyâsî, II, 62) ve Abdüşşâfî Muhammed Abdüllatîf (el-ʿÂlemü'l-İslâmî, s. 124 vd.) bu tarihçiler arasındadır. Bu yaklaşıma göre Muâviye, Yezîd'i duygularının tesiriyle değil daha ziyade müslümanları ihtilâftan kurtarma noktasından

hareketle şartların gereği olarak veliaht yapmıştır. Devletin ve ülkede gerçekleştirilen istikrarın devamını sağlamak için yerine geçecek kişiyi sağlığında belirlemeyi zaruri görmüş, örneğini Bizans ve diğer çağdaş devletlerden aldığı erkek çocuğu veliaht tayin etme usulünü getirmiştir. II. Muâviye'nin yerine geçecek halifeyi belirlemeden ölmesinden sonra ortaya çıkan karışıklık ve iç savaşlar, veliahtın belirlenmesinin zaruretini ve Emevî ailesinden olmayan bir halifeye itaatin zor olacağını gösteren bir delil olarak ileri sürülmüştür. Ömer b. Abdülazîz de istişarî hilâfeti getirmek istemesine rağmen Emevî ailesinin karşı çıkması yüzünden bundan vazgeçmiştir. Bu kanaatte olan Yûsuf el-Uş Muâviye'nin ictihadının vâkıaya uygun olduğunu, bu uygulamanın daha sonra kurulan İslâm devletlerinde de devam etmesinin bunu gösterdiğini ifade etmektedir (ed-Devletü'l-Ümeviyye, s. 164).

Muâviye'nin 60 yılı Receb (Nisan 680) ayında vefatının ardından başşehir Dımaşk'ta ve diğer merkezlerde Yezîd'e biat edildi. Bu konuda problem çıkaran tek şehir Medine oldu. Yezîd'in halifeliğini tanımayan Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr, kendilerinden zorla biat almakla görevlendirilen valinin takibatından kurtularak Mekke'ye gittiler. Onların bu davranışıyla birlikte Muâviye zamanında kontrol altında tutulan muhalefet harekete geçti. Bu işin başını da Kûfeliler çekiyordu. Bunlar Mekke'ye sığınan Hz. Hüseyin'e elçi ve mektuplar göndererek kendisini Kûfe'ye davet ettiler. Davetlerini kabul edip şehirlerine geldiği takdirde kendisini halife ilân edeceklerini ve bayrağı altında Yezîd'e karşı savaşacaklarını bildirdiler. Hz. Hüseyin'in durumu araştırmak üzere gönderdiği amcasının oğlu Müslim b. Akīl Kûfe'de çok müsait bir zemin buldu; barış sever vali Nu'mân b. Beşîr'in müsamahasından da faydalanarak Hz. Hüseyin adına halktan biat aldı. Ardından da Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye çağırdı.

Gelişmelerden haberdar olan Yezîd, Basra Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ı Kûfe valiliğine getirerek isyanı önlemekle görevlendirdi. Göreve başladıktan hemen sonra Müslim b. Akīl ve arkadaşlarını öldürten Ubeydullah, gönderdiği kuvvetlerle Kûfe'deki yeni gelişmelerden habersiz olarak Kûfe'ye gelmekte olan Hz. Hüseyin'in yolunu kestirdi. 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) Cuma günü Kerbelâ'da cereyan eden çarpışmalarda Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin tamamına yakını hunharca katledildi. İslâm tarihinin en büyük faciası olan ve asırlarca devam edecek mücadelelerin

temelini teşkil eden bu hadise, Şiîliği siyasî bir taraftarlık olmaktan çıkarıp hilâfetin Hz. Ali evlâdının hakkı olduğu inancını bir nas olarak kabul eden bir grup haline getirdi. Müslümanların iki zümreye ayrılmasının esasını teşkil eden bu facia yüzünden başlatılan isyanlar Emevîler'in yıkılışının önemli sebeplerinden biri olmuştur. Halkın Emevî idaresine karşı nefret duygularını tahrik eden bu olay Hicaz bölgesini daha duyarlı hale getirdi. Hz. Hüseyin'in şehâdetinden sonra Mekke'de yalnız kalan Abdullah b. Zübeyr'in gizlice biat almaya başlaması ve Emevî valisinin namazda imamlığına engel olması, öte yandan Medine halkının sefihliği ve eğlenceye düşkünlüğü yüzünden Yezîd'e biattan aynlması bölgede Emevî otoritesini iyice sarstı. Yezîd'in bu isyanları bastırmak için gönderdiği Suriyeli askerlerden oluşan 12.000 kişilik bir ordu, Harre Savaşı'nda Emevî

yönetimine karşı isyan eden Medineliler'i bozguna uğrattı; hatta rivayete göre kazandığı zaferin ardından şehri yağmalamaktan ve şehirde pek çok kötülüğü işlemekten çekinmedi. Daha sonra Mekke üzerine giden ordu şehri muhasara ederken Yezîd'in ölüm haberi gelince kuşatmayı kaldırarak Dımaşk'a döndü.

Devlet işlerinden ziyade eğlence âlemleriyle meşgul olan Yezîd, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi ve mukaddes şehirlerin talan edilmesi, Kâbe'nin mancınıkla taşlanması gibi icraatları yüzünden müslümanların hâfızasında İslâm tarihinin en kötü isimlerinden biri olarak yer etmiştir. Yezîd'in yerine geçen ve çok kısa süren halifeliği sırasında önemli bir icraatı olmayan oğlu II. Muâviye'nin ölümünü Emevî tahtını sarsan hadiseler takip etti. Muâviye'nin başarılı siyasetiyle örtbas ettiği ihtilâflar daha da kuvvetlenerek ortaya çıktı. Fikrî anlaşmazlık, kabilecilik ve bölgeler arası rekabet gibi sebeplere dayanan bu ihtilâflar yüzünden müslümanlar ikinci bir iç savaşın eşiğine geldiler. Abdullah b. Zübeyr, II. Muâviye'nin ölümünden sonra Mekke'de muhalefetini devam ettirdiği gibi Ehl-i beyt mensuplarının desteğini de sağlayarak Irak'ta nüfuz tesis etmişti. Emevîler'in merkezi Dımaşk'ta dahi Kays kabilesi onu destekliyordu. Emevî hânedanının devamını sağlayacak Mervân b. Hakem dahi iktidara gelme ümidini kaybederek Abdullah b. Zübeyr'e katılmayı düşünüyordu. Ancak bu sırada Basra'dan Dımaşk'a gelen Ubeydullah b. Ziyâd'ın teklifi üzerine halifeliğe niyetlendi. Mervân bu maksatla yapılan Câbiye görüşmelerinden halife olarak çıkmayı başardı. Suriye'nin büyük kabilesi

Benî Kelb'in desteklediği Yezîd'in oğlu Hâlid birinci, Emevî ailesinden Amr b. Saîd el-Eşdak ise ikinci veliaht kabul edildi (3 Zilkade 64/22 Haziran 684).

Mervân'ın babası Ümeyye oğullarından Hakem b. Ebü'l-Âs, İslâmiyet'i kabulünden önce Hz. Peygamber'e düşmanca tavır takınan, hatta ona eziyette bulunanlardandı. İslâmiyet'i kabul ettikten sonra da samimi bir müslüman olamamış, müslümanların sırlarını ifşa ettiği için Hz. Peygamber tarafından Tâif'e sürülmüştü. Hakem ve oğlu Mervân'ın sürgündeki yaşantıları Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde de devam etmiş, ancak Hz. Osman halife olduktan sonra onun müsaadesiyle Medine'ye gelebilmişlerdi. Hz. Osman kendilerine birçok ihsanda bulunmuş. Mervân'ı da devlet kâtipliği gibi en yüksek bir makama getirmiştir. Mervân kısa bir süre sonra halife adına kararlar vererek icraatlarda bulunmuştur. Mervân'ın halife olmasıyla başşehir Dımaşk'ta tehlike ortadan kalkmış olmuyordu. Çünkü Kays kabilesi Abdullah b. Zübeyr'i desteklemeye devam ediyordu. Mervân, Benî Kelb kabilesi ve Emevî hânedanına sadık Suriye ordusu sayesinde Mercirâhit Savaşı'nda (64/684) Dahhâk b. Kays kumandasındaki Kaysîler'i mağlûp etmeyi başararak hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Emevî iktidarının devamını sağlayan bu savaş, Kelb ve Kays kabileleri arasında sonu gelmeyen kabile savaşlarının ilk halkasını teşkil etmiş, aynı zamanda Emevî hâkimiyetinin temellerini sarsan bir savaş olmuştur. Mercirâhit zaferiyle Suriye'yi itaat altına alan Mervân, Filistin'e yönelen Abdullah b. Zübeyr'in saldırılarını durdurdu ve bizzat Mısır üzerine yürüyerek bölgeyi onun taraftarlarının elinden aldı. Mısır dönüşünden kısa bir süre sonra da öldü (65/685). Mervân, Câbiye toplantısında halifeliğe yükselebilmek uğruna veliahtlıklarını kabul etmek zorunda kaldığı Hâlid b. Yezîd ile Amr b. Saîd'i, oğulları Abdülmelik ve Abdülazîz lehine bu makamdan uzaklaştırmak için çok uğraşmış ve neticede arzusuna kavuşmuştu. Câbiye toplantısında halife seçildikten sonra Emevîler'i çöküşten kurtaran I. Mervân, kısa bir süre içinde sağladığı başarılarla bu hânedanın kendi adıyla anılan ikinci kolunun (Mervânîler) iktidarına devamlılık kazandırmış oldu.

Mervân'ın yerine geçen oğlu Abdülmelik'i bekleyen en önemli mesele, Abdullah b. Zübeyr'in hâkimiyeti altında bulunan Arabistan ve Irak'ı itaat altına almaktı. Diğer taraftan Ehl-i beyt taraftarları ve Hâricîler mücadele ve isyanlarını bütün şiddetiyle devam ettiriyorlardı. İran ve Horasan civarı sık

sık saf değiştiren kabileler arasında şiddetli çatışmalara sahne oluyordu. Bu iç mücadelelerden istifadeye kalkan Bizans da saldırılarını arttırmıştı. Abdülmelik gösterdiği üstün başarıyla bütün bu karışıklıkları ortadan kaldırmaya muvaffak oldu. Hz. Hüseyin'in intikamını alma parolasıyla siyaset meydanına çıkan ve Kûfe'yi Abdullah b. Zübeyr'in elinden alan Muhtâr es-Sekafî Abdülmelik'in gönderdiği orduları da yenmişti. Abdülmelik bundan sonra Abdullah ile Muhtâr'ın hesaplaşmasını beklemeyi tercih etti. Bu hesaplaşmadan galip çıkan Abdullah'ın kardeşi ve Basra Valisi Mus'ab'ın üzerine yürüyerek onu mağlûp etti ve Irak bölgesini itaat altına aldı (71/691). Artık en önemli rakibi olan Abdullah b. Zübeyr'in üzerine gidebilirdi. Bu işi meşhur kumandanı Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'ye havale etti. Uzun süren bir muhasara sonunda Abdullah b. Zübeyr'i ortadan kaldırarak Mekke'yi ele geçiren Haccâc'ı Hicaz valiliğiyle taltif etti (73/692). Böylece Arabistan'ı da itaat altına alan Abdülmelik'in karşısındaki birinci mesele. İran'daki şehirleri kana bulayan Ezrakî koluna mensup Hâricîler'in isyanlarını bastırmaktı. Bu hususta, Haccâc'dan sonra ikinci önemli sima olan Mühelleb b. Ebû Sufre'den faydalandı. Başlangıçta başarı gösteremeyen Mühelleb, Haccâc'ın Irak umumi valiliğine tayin edilmesi (75/694) ve Iraklılar'ı zorla cepheye sevketmesi sayesinde sonuç alabildi. Bu isyanlar 78 (697) yılında tesirsiz hale getirilmişti. Ancak Hâricî isyanlarının bastırılması ve devlet otoritesinin sağlanmasında büyük emeği olan Haccâc'ın aşırı sertliği devletin temellerini sarsan bir isyana yol açtı. Haccâc tarafından Sicistan valiliğine tayin edilen ve bölgenin fethiyle görevlendirilen Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as 81 (700) yılında önce Haccâc'a, ardından Abdülmelik'e karşı isyan bayrağını açtı. Kinde krallarının soyundan gelen İbnü'l-Eş'as daha sonra isyanına dinî bir hareket süsü vererek mevâlî ve diğer muhalif grupların desteğini sağladı. Haccâc'ın baskısından bunalan mevâlînin yanı sıra iktidarın meşru olmadığına inanan Irak âlimlerinin ekseriyeti İbnü'l-Eş'as'a destek vermişlerdi. Askerinin sayısını gittikçe arttıran İbnü'l-Eş'as Basra ve Kûfe'yi ele geçirdi. Irak bölgesinin Suriye'ye baş kaldırışı olarak da yorumlanan bu isyan Irak'ta Emevî iktidarını sona erdirmek üzereyken Haccâc Deyrülcemâcim Savaşı'nda İbnü'l-Eş'as'ı büyük bir yenilgiye uğrattı (Cemâziyelâhir 82/Temmuz 701), ardından da onu tamamen bertaraf etti.

Başlangıçta saldırılarını durdurması için Bizans'a ağır bir vergi vermeyi kabul eden Abdülmelik, içeride sükûneti sağladıktan sonra ordularını

Bizans hakimiyetindeki Anadolu üzerine göndermeye başladı. Bu ordular kaybedilen bazı yerleşim merkezlerini geri aldığı gibi yeni bazı merkezleri de fethederek Bizans için tehlikeli bir hale geldiler. Bu başarılar Velîd zamanında gerçekleştirilecek fetihler için bir zemin teşkil etmiştir.

Kuzey Afrika'da Bizans'ın desteklediği Berberî isyanlarını da bastıran ve Endülüs'ün fethine başlangıç olmak üzere bölgeyi tahkim eden Abdülmelik ülkede otoritesini bütünüyle kurdu ve Emevî saltanatının temellerini yeniden sağlamlaştırdı.

Emevîler'in en büyük hükümdarı olarak gösterilen (Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s. 105) Abdülmelik bir taraftan iç ve dış düşmanlarıyla mücadele ederken diğer taraftan devletin ilerlemesini sağlayan yeni bazı tedbirler almıştır. İlk İslâm parasını bastırması ve devlet dairelerinde Arapça'yı resmî dil olarak kabul edip mahallî dillerle tutulan divanları Arapça'ya tercüme ettirmesi kurumları İslâmîleştirme faaliyetinin başında gelir. Devletin değişen siyasî ve iktisadî bünyesini dikkate alarak devlet teşkilâtında da düzenlemeler yapan Abdülmelik öldüğü zaman oğlu Velîd'e, Atlas Okyanusu'ndan Ceyhun nehrine kadar uzanan geniş topraklara hâkim, siyasî, askerî ve idarî bakımdan sağlam bir devlet bırakmıştı. Aşırı hareketleriyle ülkeyi kana bulayan Hâricîlik büyük ölçüde güç kaybetmiş, açık mücadele sahasında başarısız kalan Şiî unsurlar yer altına çekilerek gizli propaganda faaliyetine girmek zorunda kalmıştı.

Abdülmelik'in yirmi yıllık hilâfeti süresince yönetim, bilhassa devlet menfaatinden başka bir şey düşünmeyen ve bu uğurda zulme başvurmaktan dahi çekinmeyen Haccâc'ın desteğiyle merkeziyetçi bir özellik kazanmıştı. Emevî Devleti'ni âdeta ikinci defa kurarak güçlü bir hale getiren ve uzun saltanatı sırasında mutlak bir hükümdar özelliğine bürünen Abdülmelik babasının yaptığı gibi halifeliği kendi oğullarına bırakmak istiyordu. Bu amacına ulaşmak için, babası Mervân tarafından kendisinden sonra yerine geçmek üzere ikinci veliaht tayin edilmiş olan kardeşi Mısır Valisi Abdülazîz'i veliahtlıktan feragat etmeye zorladı. Abdülazîz'in buna yanaşmaması yüzünden iki kardeş birbirine düşmek üzere iken Abdülazîz öldü. Abdülmelik bunun üzerine oğulları Velîd ve Süleyman'ı veliaht tayin etti.

Babasından her bakımdan kuvvetli bir devlet devralan Velîd, başta Irak umumi valisi Haccâc olmak üzere bu başarıda payları olan valileri görevlerinde bıraktı. Onların tecrübelerinden faydalandı ve İslâm tarihinin ikinci büyük fetih harekâtını başlattı. Onun zamanı Mâverâünnehir fâtihi Kuteybe b. Müslim, Sind ve civarının fâtihi Muhammed b. Kāsım es-Sekafî, Anadolu gazalarının meşhur ismi kardeşi Mesleme b. Abdülmelik, İspanya fâtihleri Târık b. Ziyâd ve Mûsâ b. Nusayr gibi İslâm tarihinin en ünlü kumandanlarının fetihleriyle dopdolu olarak geçti. Bu fetihler sayesinde ülkenin sınırları Türkistan'dan Fransa içlerine, Anadolu'dan Hindistan sınırlarına kadar genişlemişti. Emevî Devleti onun zamanında askerî gücünün zirvesinde bulunuyordu. Müslümanlar dünya hâkimiyetine doğru önemli bir mesafe katetmişti. Yine bu fetihler neticesinde, gelecekte İslâm'ın bayraktarlığını yapacak olan Türkler'in İslâmlaşması gibi son derece önemli bir başarı elde edilmişti.

Ülkenin imarına da büyük önem veren I. Velîd, Kudüs'teki Mescidi Aksâ ile Dımaşk'taki Emeviyye Camii başta olmak üzere camiler, köprüler inşa ettirdi ve yeni yollar açtırdı. Sağlık işlerine eğilerek hastahaneler yaptırdı; cüzzamlılar, âmâlar ve kötürümlerin her türlü ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle onları devletin himayesi altına aldı. Dindarların üstündeki baskıyı kaldırıp İslâm'ın devlet dini olarak yükselmesine hizmet etti. Medine âlimlerine zalimane davranan vali Hişâm b. İsmâil'i görevden alarak yerine dindarlığıyla meşhur amcazadesi Ömer b. Abdülazîz'i getirdi. Bu tutumuyla, hânedanın yıkılması için çalışan muhalif mezheplere karşı Sünnîliğin öncüleri olan bir dinî zümrenin gelişmesine yardımcı oldu.

On yıllık iktidarı döneminde Emevî Devleti'ni zamanın en büyük devleti haline getiren Velîd, dedesi Mervân ve babası Abdülmelik gibi tahtını oğluna bırakmak arzusuna kapılmıştı. Bunun için de babasının ikinci veliaht tayin ettiği kardeşi Süleyman'ı bu makamdan uzaklaştırması gerekiyordu. Kardeşinin veliahtlık hakkından feragata yanaşmaması Velîd'in bu arzusuna ulaşmasını engelledi. Süleyman'ı zorla yola getirmeyi düşünen Velîd, başarılarının en önemli sebebi olan Haccâc ve meşhur kumandanı Kuteybe'nin desteğini sağladıysa da bu isteğini gerçekleştiremeden vefat etti. Velîd'in ölümü üzerine hilâfet makamına geçen Süleyman b. Abdülmelik, Haccâc tarafından hapse atılan binlerce mahkûmu bırakmak ve Velîd'i destekleyerek kendisini veliahtlıktan uzaklaştırmaya çalışan devlet

adamlarını cezalandırmakla işe başladı. Kurbanların başında Sind fâtihi Muhammed b. Kāsım es-Sekafî ve Mâverâünnehir fâtihi Kuteybe b. Müslim geliyordu. Birincisi doğrudan cezalandırıldı, ikincisi ise isyan etmek zorunda bırakıldıktan sonra ortadan kaldırıldı. Öte yandan Mûsâ b. Nusayr da kötü muameleye mâruz kaldı ve oğlu Abdülazîz öldürüldü.

Süleyman zamanında gerçekleştirilen en önemli askerî harekât, hazırlıkları kardeşi Velîd zamanında tamamlanan ordunun Mesleme b. Abdülmelik kumandasında İstanbul'u kuşatmasıdır (99/717) Bir yıl süren bu kuşatma başarısızlıkla sonuçlanmış, önemli kayıplar veren İslâm ordusu Süleyman'ın yerine geçen Ömer b. Abdülazîz'in emriyle geri çekilmiştir.

Devlete büyük hizmet vermiş vali ve kumandanları şahsî sebepler yüzünden cezalandırma hatasına düşen ve bu sebeple kabile mücadelelerini arttıran Süleyman sefahate çok düşkündü. Üç yıldan daha az süren halifeliği, Emevîler için duraklamanın başladığı dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Onun zamanında dikkat çeken önemli bir gelişme din adamlarının halife üzerindeki nüfuzlarının artmasıdır. Abdülmelik zamanında Kabîsa b. Züeyb ve Recâ b. Hayve ile başlayan din âlimlerinin halifeler üzerindeki nüfuzları, Süleyman zamanında bilhassa Recâ ile yüksek bir noktaya ulaşmıştır. Nitekim Süleyman ölüm yatağında iken onun telkinleriyle, yerine tayin edebileceği oğlu ve kardeşleri varken amcazadesi Ömer b. Abdülazîz gibi dindar birini veliaht göstermiştir.

Hiç beklemediği bir anda halifeliğe getirilen Ömer b. Abdülazîz iyi bir dinî eğitim ve öğretim görmüştü. Tahsilini tamamladığı Medine'nin valiliğini yürüttüğü 87-93 (706-712) yılları arasında şehrin en meşhur on din âliminden oluşan bir meclis kurdurmuş, önemli işleri onlarla müzakereden sonra karara bağlamıştı. Halife olarak da selefleri ve halefleri arasında çok farklı bir zihniyete sahipti. İslâm dininin bütün kurallarını yaşamak ve yaşatmak için çalışan bir devlet başkanı olan Ömer b. Abdülazîz ile birlikte Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki halifelik zihniyeti tekrar gündeme geldi. Bu makama çıkmakla en ağır yükü omuzladığına inanıyor, Allah'a karşı sorumluluğunun şuuruna ererek daima İslâm esaslarına uygun olanı yapmaya çalışıyordu. Bu hususta onun en yakın danışmanları zamanın meşhur din âlimleriydi. Ülkenin çeşitli merkezlerinde yaşayan tanınmış âlimlerin her birinden rapor ve tavsiyeler isteyen Ömer

b. Abdülazîz onların görüşlerine büyük değer verdi, uyarılarını dikkate aldı. Sünnî ekolün temsilcileri onun sayesinde büyük güç kazandılar. Bağımsız ilmî çalışmalarıyla fıkıh ve kelâm sisteminin olgunlaşmasını sağladılar. Kelâm ve fıkıh zihniyeti I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru artık aslî şeklini kazanmış bulunuyordu.

Ömer b. Abdülazîz, halka zulmeden ve halk tarafından sevilmeyen vali ve diğer önemli devlet memurlarından büyük bir kısmını görevden alarak yerlerine bilgili, dindar, dürüst ve güvenilir kimseler tayin etti. Daha önce görev almaktan kaçınan bazı âlimler halife ile çalışmayı gönülden benimsemişlerdi. Halife, suçlu olduklarını söylemekten çekinmediği selefleri tarafından haksız yere el konulmuş eşya ve malları hazineye devretti. Bu hususta yakınlarından gelen tehditlere boyun eğmedi. Toplumun her kesimine haklarını vererek onları memnun etmek isteyen halife yönetime muhalif gruplarla barışmanın yollarını aradı. Çeşitli unsurları birbirleriyle kaynaştırmaya çalıştı. Hz. Ali evlâdına ve onları destekleyenlere karşı çok iyi davrandı. Emevî hânedanının özel mülkü haline getirilmiş olan Fedek arazisini Ali evlâdına iade etti. Hâricîler’e karşı ikna yoluyla mücadeleyi prensip edindi. Onların temsilcilerini çağırarak ihtilâf sebeplerini fikrî tartışma ile çözmeye çalıştı. Haricîler’i bütünüyle ikna edemediyse de isyanlarını geçici olarak durdurmayı başardı. Devletin kuruluşundan beri âdeta ikinci sınıf insan muamelesi gören ve mevâlî adı verilen gayri Arap müslümanlardan alınan haksız vergileri kaldırarak bütün müslümanları eşit hale getirdi. Gayri müslimlerin hukukuna da riayet eden halife İslâm hukukunun onlara tanıdığı bütün haklarını vermeye çalıştı.

Ülkede yaşayan diğer din mensupları (zimmîler) arasında İslâm dinini yaymak için faaliyet gösteren Ömer b. Abdülazîz bu vazifeyi tebliğ heyetleriyle yürüttü. Onun bu çalışmaları sayesinde bilhassa Kuzey Afrika’da Berberîler, doğuda Mâverâünnehir ve Sind bölgelerinde Türkler arasında İslâmiyet hızla yayıldı. Bazı mahallî hükümdarlar halklarıyla birlikte müslüman oldular. Böylece Abdülmelik zamanında temelleri atılan ve oğlu Velîd döneminde gerçekleştirilen büyük fetihler sonucunda ele geçirilen bölgeler, halklarının tamamına yakınının İslâm’a girmesiyle yeni bir mahiyet kazandı. Bu dönemde, Kuzey Afrika ve Endülüs tarihinde önemli bir yere sahip olan Berberîler ile İslâm adına istikbalin hâkimi olacak Türkler’in İslâmlaştırılması gibi önemli bir sonuç elde edildi.

Böylece Arap toplumu içinde asimile olmuş küçük unsurlardan çok farklı, millî duygularına bağlı iki büyük ırk şekillenmekte olan İslâm medeniyeti çerçevesine girdi. İslâm dünyasının iki ucunda bulunan bu iki ırk, hem daha sonra kazanılan başarıların büyük bir kısmına imza atmış, hem de İslâm medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Halifeliğinin ilk günlerinden itibaren iç meselelerle uğraşmayı gerekli gören Ömer b. Abdülazîz'in ilk icraatlarından biri, devam etmekte olan İstanbul kuşatmasını kaldırmak ve Anadolu içlerinde müstahkem bir mevki olan Tuvana'yı boşaltmak olmuştur. Beşinci râşid halife olarak kabul edilen Ömer b. Abdülazîz'in halifeliği yaklaşık iki buçuk yıl sürdü. Hilâfeti istişârî mahiyete çevirmek ve ehil olan birinin istişârî yolla halife seçilmesi sistemini yeniden başlatmak isteyen Ömer b. Abdülazîz, Emevî ailesinin şiddetle karşı çıktığı bu arzusunu gerçekleştiremeden vefat etti. Yerine Süleyman tarafından veliaht tayin edilmiş olan Yezîd b. Abdülmelik geçti ve hilâfet yeniden saltanata dönüştü.

Emevî halifelerinin en başarısızlarından biri olan II. Yezîd'in saltanatı, devletin bünyesini sarsan ve Irak bölgesinde Yemen asıllı Ezd ve Rebîa kabileleriyle Kuzey Arapları'ndan Temîm ve Kays kabilelerini şiddetli savaşlara sevkeden Yezîd b. Mühelleb isyanıyla başladı. II. Yezîd Haccâc'ı destekleyenlerdendi ve onun yeğeniyle evlenmişti. Haccâc'ın yakınlarını ortadan kaldıran ve o sırada Ömer b. Abdülazîz tarafından hapsedilmiş olan Yezîd b. Mühelleb. II. Yezîd'in bu makama oturduğu takdirde kendisini cezalandıracağını biliyordu. Bu yüzden hapisten kaçarak Ezd ve Rebîa kabilelerinin desteğiyle Basra'yı ele geçirdi. Şiddetli çarpışmalardan sonra bastırılan bu isyanın ardından Emevî Devleti'ne üstün hizmetler vermiş olan Mühelleb b. Ebû Sufre oğulları kılıçtan geçirildi. Daha sonra Irak valiliğine getirilen Ömer b. Hübeyre'nin de Yemenliler'e karşı kötü muamelede bulunması, Ömer b. Abdülazîz zamanında küllenmiş kabilecilik hareketini alevlendirdi. Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'nin bu göreve getirilmesi ise devletin en önemli dayanağı olan Yemen asıllı kabilelerin düşmanca tavır almalarına sebep oldu. Halifelik makamına yakışmayacak ölçüde hafif meşrep bir tabiata sahip olan II. Yezîd ise zamanının büyük kısmını iki gözde câriyesiyle birlikte geçiriyor, yakınlarının uyarısına aldırmıyordu.

II. Yezîd'in yerine geçen kardeşi Hişâm'ın halifeliği yaklaşık yirmi yıl

sürdü. Emevî hânedanının üçüncü ikbal ve yükselme devri olarak da değerlendirilen bu dönemin sonuna doğru devletin temelleri sarsılmaya başladı. Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin on beş yıl başarıyla idare ettiği Irak, onun görevden alınışından (120/738) bir süre sonra Hz. Ali evlâdından Zeyd b. Ali'nin isyanına sahne oldu. ancak isyan vaktinde haber alınarak kolayca bastırıldı. Bazı din âlimlerinin de desteklediği bu hareketin, 100 (718) yılından itibaren Emevî Devleti'ni yıkmak gayesiyle gizli bir faaliyet başlatmış olan Abbâsî muhalefetini güçlendirdiği kabul edilmektedir.

Hişâm zamanında doğuda Soğdlular ve Türkler'le bilhassa Hazar denizi civarında şiddetli savaşlar yapıldı. Bizans'la olan çarpışmaların da arttığı bu dönemde Endülüs'te daha büyük hadiseler yaşandı. Abdurrahman el-Gāfikî kumandasında Pireneler'i geçen İslâm ordusu, Fransa'da Tours ve Poitiers arasında Belâtüşşühedâ denilen yerde Charles Martel kumandasındaki Frank ordusuna yenildi (114/732). Tarihin akışını değiştiren bu mağlûbiyetin ardından Kuzey Afrika'da önemli Berberî isyanları meydana geldi.

Ciddi bir devlet adamı ve dindar bir halife olan Hişâm bu olumsuzluklara rağmen ülkede istikrarı büyük ölçüde korudu. Ancak gittikçe gücünü arttıran ve mevâlî tarafından da desteklenen Abbâsî muhalefetiyle Hâricî propagandasını önleyecek tedbirler alamadığı için devlet onun vefatının üzerinden birkaç ay geçer geçmez tam bir kargaşaya düştü. Hişâm'ın yerine geçen Yezîd b. Abdülmelik'in oğlu II. Velîd, yıkılmaya yüz tutmuş devletin idaresiyle meşgul olmayı bir tarafa bırakıp günlerini içki âlemleri ve av partileriyle geçirdi. Her türlü kötülüğe müsait bir yapıda olduğu ve mukaddes değerlerle alay ettiği nakledilen Velîd, kısa bir süre sonra Emevî ailesinden pek çok kişinin de yer aldığı kuvvetli bir muhalefetle karşılaştı. Emevî ailesi ilk defa kendi içerisinde de parçalanmıştı. Öte yandan Irak'ta Yemenli unsuru destekleyen Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin yeni Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından öldürülmesi, Yemen asıllı kabilelerin Velîd'e düşman

kesilmesine yol açtı. Velîd'e karşı gittikçe yaygınlaşan bu hoşnutsuzluk, Emevî ailesinden III. Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik'in liderlik ettiği bir isyana sebep oldu. II. Velîd öldürülerek (126/744) yerine III. Yezîd halifeliğe getirildi.

Selefinin arttırdığı maaşları Hişâm zamanındaki seviyeye indirmekle işe başlayan ve idarede Ömer b. Abdülazîz'i örnek alacağını açıklayan III. Yezîd, tercihini iktidarını borçlu olduğu Yemen asıllı kabileler lehine kullandı. Ancak otoritesini ülkenin yalnızca bir bölümünde kabul ettirebildi. Horasan ve Azerbaycan valilerinin itaatini alamadan yaklaşık altı ay halifelik yaptıktan sonra vefat etti. Veliahdı olarak yerine geçen kardeşi İbrâhim iş başına geldiği sıralarda iç karışıklıklar iyice artmış bulunuyordu. Onun halifeliğini kabul etmeyen İrmîniye ve Azerbaycan Valisi Mervân b. Muhammed, II. Velîd'in çocuklarının halifelik hakkını müdafaa maksadıyla Suriye üzerine yürüdü. Mervân, uzun süre kaldığı bu görevi esnasında kendisine bağlı güçlü bir ordu kurarak Bizans'a karşı başarılı savaşlar yapmıştı. Karşısına çıkan kuvvetleri mağlûp ederek Dımaşk'a geldi. Şehri ele geçirdi ve haklarını savunduğu II. Velîd'in çocuklarının öldürülmesinden de faydalanarak kendisini halife ilân ettirdi. İbrâhim'i teslim aldıktan sonra affetti.

Gücünü Kuzey Arabistan menşeli kabilelerden alan II. Mervân, hilâfet merkezini bu kabilelerin çoğunlukta olduğu Harran şehrine taşımak zorunda kaldı. O sırada ülkenin içinde bulunduğu şartlar son derece ağırdı. Emevîler arasındaki aile birliği bozulmuş, aynı aileden çeşitli kişiler halifeliği ele geçirmek maksadıyla isyanlara teşebbüs etmeye başlamıştı. Emevî saltanatının devamını sağlayan Suriyeli askerler de II. Mervân'a düşman kesilmişler ve ekseriyetle isyancıların yanında yer almışlardı. Harran'a çekilmesinden sonra Suriye'de çıkan isyanları haber alan II. Mervân derhal bölgeye gitti. Kınnesrîn'de isyan eden Emevî ailesinden Süleyman b. Hişâm'ı mağlûp etti, ardından Humus isyanını bastırdı. Aynı sıralarda Kûfe bir Şiî isyanına sahne oldu. İsyanın bastırılmasının ardından şehri bu defa Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî liderliğindeki Hâricîler ele geçirdi. Başta Emevîler'in Irak valisi ve Süleyman b. Hişâm olmak üzere bazı Emevî gençleri de Dahhâk'a katıldılar. Bu isyanlar karşısında cepheden cepheye koşmak zorunda kalan II. Mervân Dahhâk'ı ortadan kaldırmaya muvaffak oldu. Ancak Suriye ve Irak bölgelerinde cereyan eden bu olaylar onun asıl büyük tehlikeyi görmesini engellemişti. II. Mervân'ın Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın bütün ikazlarına rağmen ilgilenemediği bu tehlike Emevî iktidarına son verecek olan Abbâsî ihtilâl hareketiydi. Horasan ve civarı halkının yönetime muhalif bütün unsurlarını bir araya toplayan ve bilhassa

mevâlî tarafından desteklenen Ebû Müslim el-Horasânî, İmam İbrâhim'in gönderdiği siyah bayrağı açarak Abbâsî isyanını başlattı (129/747). İsyancılar önce Horasan ile Fars eyaletini, ardından Irak bölgesini ele geçirdiler. Halkı Hz. Peygamber sülâlesinin etrafında toplanmaya çağıran Abbâsîler, Kûfe'nin ele geçirilmesinden sonra birden bire meydana çıkarak Kûfe'de Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ı halife ilân ettiler. Ebü'l-Abbas Zap Suyu kenarında mağlûp ettiği II. Mervân'ın peşini bırakmadı. Abbâsî kuvvetlerinin önünden el-Cezîre'ye ve ardından Suriye'ye kaçan Mervân en sonunda Mısır'da öldürüldü (27 Zilhicce 132/6 Ağustos 750). Onun ölümüyle Emevîler tarihe karışmış oluyordu. Emevî ailesi mensuplarının tamamını ortadan kaldırmak isteyen Abbâsîler, Kuzey Afrika'ya kaçıp oradan Endülüs'e geçerek Endülüs Emevî Devleti'ni kuran Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm dışındakilerini katlettiler.

Abbâsîler zamanında yaşayan İslâm tarihçilerinin, Hz. Osman'ın kanını dava etmek maksadıyla Suriye Valisi Muâviye liderliğinde Benî Ümeyye adına başlatılan bir mücadele sonunda kurulan Emevî Devleti'ne karşı sert bir tutum takındıkları umumiyetle kabul edilmektedir. Bu tutumlarında Sünnî ulemânın Emevî aleyhtarı düşünceleri de etkili olmuştur. Muâviye'yi hilâfeti saltanata çevirmekle itham etmekle birlikte toplumu iç savaşlara götürecek isyanlardan kaçınmak düşüncesiyle mevcut durumu kabullenmeyi tercih eden bu âlimlerin bir kısmı devlete karşı girişilen bazı isyanlara destek vermişlerdir. İlk İslâm tarihçilerinin bir ölçüde haklı görülebilecek bu tavrına bazı müsteşrikler şiddetle tepki göstermişlerdir. Wellhausen ve Lammens gibi şarkiyatçıların Emevîler'e aşırı destekçi bir tutum takınmalarında şüphesiz İslâm aleyhtarı olmalarının da büyük rolü vardır. Wellhausen, Emevîler'i anlatan meşhur eserine Arap Devleti ve Sukutu adını vermiş ve bu devleti, Araplar'ın dünyada millet olarak güçlerini ispat etmek üzere giriştikleri bir teşebbüs olarak değerlendirip bu teşebbüste dinin ancak ikinci derecede rol oynadığını göstermek istemiştir. Bir hıristiyan Arap olan Hitti Emevî Devleti'nde ırkî ve iktisadî unsuru öne almaktadır. Winckler ve Caetani gibi müsteşrikler ise müslüman Araplar'ın fetihlerini, kıraç yarımadalarının kuzeyinde daha verimli topraklar bulmak için harekete geçen çöl kabilelerinin savaş ve göçü şeklinde açıklamak istemişlerdir.

İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Emevîler" maddesini yazan Della Vida, din

unsurunun önemini azaltmak maksadıyla tarafsızlıklarını yitiren meslektaşlarından farklı düşünmektedir. Irkî ve iktisadî faktörlerin de ihmal edilemeyeceğini belirten yazar din faktörünün ikinci plana atılmasının yanlış olduğu kanaatindedir. Bu tür yaklaşımların Emevî devlet adamlarının daha ziyade Câhiliye devrinden kalma, seyyid kafası ve iş adamı zihniyetine sahip oldukları fikrine dayandırıldığına işaret eden Della Vida bu fikrin tarihî gerçeklerden uzaklaşmak olduğunu söyler ve Emevîler zamanındaki zaferlerin İslâm sayesinde gerçekleştirildiğini belirtir. Gerçekten de kabile asabiyetini her şeyin üstünde tutan ve bu uğurda her türlü tehlikeyi göze alan savaşçı Araplar, Hz. Peygamber döneminde birlik ve beraberliğe İslâm kardeşliği sayesinde ulaşmışlardı. Arabistan'ın tamamını bayrağı altında toplayan bu birlik Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Irak, İran, Mısır ve Suriye'nin fethiyle yarımada dışına taşmıştı. Bu sınırlar Emevîler zamanında daha da genişlemiş, yeni fethedilen bölgelerde yaşayan gayri Arap unsurlar da umumiyetle müslüman olarak din kardeşleriyle aynı saflarda cepheden cepheye koşmuşlardır.

Emevî halifeleri fetihlerle İslâm'ın yayılmasının aynı şey olduğu düşüncesini taşımışlar, dindarlıkları veya siyaset ya da maslahat icabı ordularını sevkederken İslâm'ı bütün dünyaya yayma maksadını gütmüşlerdir. Hatta çok defa kendi ailelerinden seçtikleri kumandanlara verdikleri talimatlar, askerlerine yaptıkları konuşmalar, onları savaşa teşvik etmek ve cesaret vermek için yazdıkları mektuplar bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Onların bu gayret ve başarıları sayesinde İslâmiyet geniş topraklara yayılarak bir dünya dini haline gelmiştir. Emevî halifelerinin çoğunun dindar olmaması fetih hareketinin bu

hedefini değiştirmez. Kaldı ki fetih hareketinin yoğun olduğu dönemlerin halifeleri dindarlıkları ile bilinmektedir. Dinî kurallara aykırı davranışlarıyla meşhur olan halifelerin zamanları genelde iç karışıklıklarla geçmiş, önemli bir fetih gerçekleştirilememiştir. Öte yandan Emevî halifeleri, dinî vecîbeleri ihmal etmekten ziyade istişare temeline dayanan ve ehliyeti esas alan hilâfet sistemini değiştirmek ve onun yerine kuvvete dayanan ve verasetle intikal eden saltanat uygulamasını başlatmak yüzünden tenkit edilmişlerdir.

Emevîler'in yıkılışına zemin hazırlayan önemli sebeplerden biri Şiî ve

Hâricî isyanlarıdır. Abdullah b. Zübeyr'in, İbnü'l-Eş'as'ın ve Yezîd b. Mühelleb'in isyanları da bu sebepler arasında zikredilebilir. Yemenli ve Mudârî kabileler arasındaki mücadeleler ve bu yüzden çıkan iç savaşlar devleti önemli ölçüde yıpratmıştır. Askerî teşkilâtın kabile temeli üzerine oturması ve halifelerin kabile asabiyetiyle hareket etmeleri bu mücadeleyi büyük ölçüde körüklemiştir. Bilhassa Emevî idaresinin temel dayanağı olan Yemenli kabilelerin son zamanlarda devletin aleyhine dönmesi yıkılışı çabuklaştıran bir rol oynamıştır. Halifelerden birçoğunun dinî hayattan uzak, israf içinde yaşamaları ve veliahtlık uygulaması sebebiyle hânedan mensupları arasında çıkan ihtilâflar da bu sebeplere ilâve edilebilir. Ayrıca Arapçılık taassubuyla bilinen Emevî halifelerinin mevâlîyi Araplar'ın faydalandığı birtakım haklardan mahrum etmeleri çöküşü hızlandırmıştır. Haklarının verilmediğini görerek yönetime muhalif güçleri desteklemeyi kendine prensip edinen mevâlînin en sonunda Abbâsî davetine katılması, Emevîler'in yıkılmasını amaçlayan bu hareketin sonuca ulaşmasını sağlamıştır.

Emevîler'in yıkılışıyla Suriye'nin önemi azalmış, ağırlık merkezi Irak'a kaymıştır. Yönetimin sadece Arap unsuruna dayanmış olması bakımından devletin çöküşü bazı tarihçiler tarafından Araplığın sonu gibi gösterilmiştir. Buna karşılık isyanlarında İranlılar'dan büyük destek gören Abbâsîler İslâm âlemini İranlılaştırmakla itham edilmiştir. Bu kanaate götürecek önemli sebepler bulunmakla birlikte böylesine kesin çizgiler çizmek hayli mübalağalı bir yaklaşımdır. Emevîler zamanında saray görevlilerinin, vali ve kumandanların Araplar'dan seçildiği ve mevâlînin Araplar'la eşit tutulmadığı bir gerçektir. Ancak Emevîler mevâlîyi divanlarda ve özellikle vergi işlerinde Arap âmirlerin maiyetinde görevlendirmişlerdir. Müslüman halkın önemli bir kesimini meydana getiren mevâlînin bilhassa ilmiye sınıfı içinde müstesna bir yer kazandığı, bazılarının kadılık görevine de getirildiği bilinmektedir. Yine son zamanlarda askerin önemli bir kısmı mevâlî sınıfına mensuptu. Bilhassa Ömer b. Abdülaziz döneminde gayri Arap unsurlar arasında hızlı bir İslâmlaşma faaliyeti gerçekleştirilmiş, çoğunluğunu İranlılar, Türkler ve Berberîler'in teşkil ettiği bu müslüman tabaka İslâm medeniyetinin tekâmülünde faal bir rol üstlenmiştir.

II. MEDENİYET TARİHİ

A) İdarî ve Siyasî Teşkilât. Halifelik müessesesini mutlak verasete dayalı bir hükümdarlık haline dönüştüren Emevîler biat uygulamasını şeklen de olsa devam ettirmişlerdir. Devlet güçlerinin hepsi halifenin elinde toplandığından bu dönemde vezirlik hukukî bir statüye kavuşmamıştır. Muâviye zamanında hükümdarlık merasim ve protokollerinin ortaya çıkmasıyla birlikte hâciblik görevi ihdas edilmişti. Sarayda önemli bir yeri olan hâcibin vazifesi halifenin güvenliğini sağlamak, halk tarafından meşgul edilmesini önlemek ve yapacağı görüşmeleri düzenlemekti. Merkez teşkilâtında diğer yüksek rütbeli görevliler ise divan başkanlarıydı. Resmî yazışmaları yürüten Dîvânü'r-resâil, halifenin mektuplarını yazıp gerekli yerlere gönderme işini üstlenen Dîvânü'l-hâtem, devletin çeşitli malî işlerine bakan Dîvânü'l-harâc, posta ve istihbarat işlerini yürüten Dîvânü'l-berîd, askerî işlere bakan Dîvânü'l-cünd Emevîler devrindeki en önemli divanlardı. Deyrülcemâcim Savaşı'nda bütün divanların yanması, Emevîler zamanında divanın nasıl işlediği konusunda bilgi edinilmesini engellemektedir.

Başşehir ve diğer büyük merkezlerde asayiş şurta teşkilâtı tarafından sağlanırdı. Başlangıçta kadılık makamına bağlı olarak çalışan ve kadıların verdiği cezaları uygulayan bu teşkilât bir süre sonra müstakil hale getirilmiştir. Görevi suçluları takip ederek yakalamak olan şurta teşkilâtının başında, merkezde genellikle nüfuzlu ailelerden seçilen ve "sâhibü'ş-şurta" denilen bir görevli bulunurdu. Vilâyetlerde valilerin emrinde çalışan şurtanın görevi de asayişi korumak ve suçluların yakalanmasını sağlamaktı.

İslâm devletinin en geniş sınırlarına ulaştığı Emevîler zamanında ülke, devlet merkezi olan Suriye ve civarı dışında, valileri (umumi vali) halife tarafından tayin edilen beş büyük eyalete ayrılıyordu. Eyalet valisi, kendisine bağlı şehirlerin valilerini bizzat tayin hakkına sahip bulunuyordu. Bu eyaletler, merkezi Medine şehri olup Arabistan'ın tamamını içine alan Hicaz; merkezi Kûfe olan ve Basra, Uman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerini içine alan Irak (Horasan'ın merkezi olan Merv, bazan doğrudan halife tarafından tayin edilen valilerce yönetilmiştir); İrmîniye, Azerbaycan ve Anadolu'nun müslümanların elinde olan kısımlarını içine alan el-Cezîre; Mısır; önceleri Mısır'a bağlı iken müstakil hale getirilen ve merkezi Kayrevan olan İfrîkıye'den ibaretti. Endülüs de buraya bağlıydı ve valileri İfrîkıye valisi tarafından tayin

edilirdi.

B) Askerî Teşkilât. Hz. Ömer'in başlattığı askerî teşkilâtlanmayı, ortaya çıkan yeni şartlara göre geliştirmeyi düşünen Emevî halifeleri mecburi askerlik sistemini getirdiler. Dîvânü'l-cünd tarafından idare edilen Emevî ordusunun esasını, "mürtezika" denilen nizamî ve dâimî statüdeki muvazzaf askerler teşkil ediyordu. Bu askerler devletten maaş alıyorlardı. Cihadın faziletinden istifade etmek için kendi arzuları ile cepheye koşan ve "mütetavvia" denilen gönüllülere ise maaş ödenmezdi. Bunlar sadece ele geçirilen ganimetten pay alırlardı.

Ordu Emevîler'in ilk dönemlerinde yalnız Arap unsurundan teşekkül ediyordu. Daha sonra Arap asıllı olmayan müslümanlar da (mevâlî) askere alınmaya başlandı. İranlı, Berberî ve Türk asıllı müslümanlardan askere alınanların sayısı son zamanlarda iyice artmıştı. Ancak

bunların kumandanlık makamına getirilmesi çok nâdir olurdu.

Emevî ordusu kılıç, kalkan ve mızrak taşıyan piyadeler (müşât veya reccâle), kılıç, kalkan, mızrak, savaş baltası, yay ve ok kullanan süvariler (fürsân) , okçular (mât), neft ateşi atmakla görevli askerler (neffâtûn). mühendisler ve istihkâmcılardan meydana geliyordu. Emevîler zamanında İranlılar'dan beşli ta'biye usulü alınmıştı. Buna göre ordu ortada başkumandanın emrinde savaşan birlikler (kalbü'l-ceyş), sağ kanat (meymene), sol kanat (meysere), süvarilerden oluşan öncü birlikler (talîa veya mukaddeme) ve artçı birliklerden (sâkatü'l-ceyş) meydana geliyordu.

Emevîler kara birlikleri kadar deniz birliklerine de önem vermişlerdir. İslâm donanmasının kurulmasında en önemli isim olan Muâviye'nîn teşkil ettiği donanma Bizans'ı mağlûp ederek elindeki bazı adaları almak ve defalarca İstanbul'a ulaşmak başarısını göstermiştir (bk. BAHRİYE).

C) Adlî Teşkilât. Emevîler'de adliye işleri kadılık teşkilâtı, hisbe teşkilâtı ve mezâlim mahkemeleri tarafından yürütülüyordu. Adliye işlerinde fakihler arasından seçilen hâkimler görevlendirilirdi. Doğrudan halife veya eyaletlerde umumi valiler tarafından tayin edilen kadıların görevi genellikle dinî meselelerle ilgili davalara bakmak, muhtesib ve maiyetinin görevi ise

genel ahlâk ve asayişle ilgili durumu kontrol etmek ve bu arada süratle sonuçlandırılması gereken davalara bakmaktı. Vazifesi “emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker” şeklinde özetlenen hisbe teşkilâtı ayrıca çarşı ve pazarları, ölçü ve tartı aletlerini, gıda maddelerini kontrol eder, borçluların borçlarını vaktinde ödemelerini sağlar, sokak ve caddelerin temiz tutulmasını temin ederdi.

Mevki ve nüfuz sahibi kimselerin haksızlık yapmalarına engel olmak için kurulan mezâlim mahkemeleri kadılık teşkilâtından daha yetkili bir adlî otoriteyi temsil ediyordu. Kadıların bakmaktan âciz kaldıkları davalara bakan bu üst mahkemeler, doğrudan halife veya umumi vali ya da onlara vekâlet eden bir “kâdı’l-mezâlim” başkanlığında akdedilirdi. Bilhassa üst seviyedeki idarecilerin yargılandığı fevkalâde yetkilere sahip mezâlim mahkemesinde duruşmaların yapılabilmesi için muhafızlar, kadılar, fakihler, kâtipler ve şahitlerden müteşekkil beş grup görevlinin hazır bulunması gerekirdi.

D) İlim ve Kültür Hayatı. Emevîler zamanında, Hz. Peygamber ile başlayan ve mescidlerde merkezîleşen eğitim ve öğretim faaliyetinin iyice yoğunlaştığı görülmektedir. Büyük camiler, dinî ilimlerin öğretimi için kurulan ders halkalarında bir araya gelen talebelerle dolup taşardı. Mescidlerin yanında âlimlerin evleri ve saray da önemli birer ilim müessesesi hüviyetini kazanmıştır. Aynı dönemde okuma yazma öğretilen ve “küttâb” adı verilen ilk mekteplerin sayısı da artmıştır. Bu mekteplerde okuma yazmanın yanında temel dinî bilgiler, lugat, nahiv ve aruz ilimleri okutuluyordu. Buralarda yetişenler kabiliyetlerine göre mescidlerde kurulan ders halkalarına devam ediyorlardı. Ayrıca kaynaklarda verilen bilgilerden mescidlerde de okuma yazma öğretildiği anlaşılmaktadır.

İlk mektepleri başarıyla bitirenlerin devam ettiği mescidlerdeki ders halkaları çok kalabalık oluyordu. Mescidlerde hocaların ihtisasına göre farklı dinî ilimler okutulurdu. Emevîler’in ilk zamanlarında bu ders meclislerinin üstatları genellikle genç sahâbîler kuşağına mensup âlimlerdi. Tabiîn tabakasına mensup Emevîler devri âlimlerinin ilk nesli onların derslerinde yetişti. İlmî çalışmalar zamanla Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Dımaşk ve Fustat şehirlerinde yoğunluk kazandı.

Emevîler döneminde ilmî hareketin ağırlık merkezini dinî ilimler ve bu ilimlerle yakından ilgili olan İslâm tarihi teşkil ediyordu. Bunun yanında tıp ve kimya gibi önceki milletlerden alınan ve "ulûmu'l-evâil" denilen ilimlerde tercüme faaliyeti bu dönemde başladı. Hâlid b. Yezîd b. Muâviye gibi bazı kişiler bu tercüme faaliyetini başlattılar ve bizzat bu ilimlerle meşgul oldular.

1. Dil ve Edebiyat. Arap şiiri Emevîler zamanında dinî, siyasî ve sosyal gelişmelerden etkilenerek yeni temalar ve yeni yönelişler kazanmıştır. Şiiri etkileyen önemli sosyal gelişmelerden biri, fethedilen topraklarda müslüman Araplar'la diğer ırklardan olan ve ekseriyeti İslâm dinini yeni kabul eden toplulukların bir arada yaşamasıdır. Arap dilini öğrenen ve bu dille konuşup yazmaya başlayan bu topluluklar vasıtasıyla Arap şiirine önceki kültür ve medeniyetlerinden yeni mefhumlar girmiştir. Bu dönemde şiirin bütün nevilerinde tesirini gösteren diğer bir husus da dinî motiftir. Cihad için yazılan şiirlerden çölü anlatan şiirlere kadar her türde İslâmî motifler bulunmaktadır. Öte yandan bu dönemdeki siyasî rekabet ve çalkantılar da canlı bir şekilde şiire yansımıştır. Emevî hânedanı, Zübeyrîler, Şîa ve Hâricîler'in siyasî fikirlerini savunan şairlerin bulunması ve itikadî mezheplerin ortaya çıkması da şiir üzerinde etkili olmuştur. Bu fırkaların her biri ilkelerini dile getiren meşhur şairler yetiştirmiştir.

Emevîler döneminde çok sayıda medih ve hiciv şairi yetişmiştir. Halifeler, devlet adamları ve kumandanlar için yazdıkları medhiyeler sayesinde büyük bahşiş ve ödüller alan bu şairlerin başında Nusayb b. Rebâh, Kutâmî, Kâ'b b. Ma'dân ve Ziyâd el-A'cem gelmektedir. Medhiyelerle birlikte yürüyen hiciv şiiri de zaman zaman tarafları savaşa kadar götüren kabilecilik ruhundan ilham almıştır. Dönemin en önemli hiciv şairleri arasında İbn Müferriğ, Hakem b. Abdel ve Sâbit b. Kutne dikkat çekmektedir. Medih ve hiciv türünün her ikisinde şöhret kazanan şairler ise Emevîler devrinin ve aynı zamanda Arap edebiyatının en büyük nekāiz* şairleri kabul edilen Ahtal, Ferezdak ve Cerîr b. Atıyye üçlüsüdür.

Siyasî grupların fikirlerini şiirleştiren şairlere gelince, bunlardan İbn Kays er-Rukayyât Zübeyrîler grubunun şairidir. İmrân b. Hıttân ve Tırımmâh Hâricîler'in, Küseyyir ve Kümeyt el-Esedî Hz. Ali evlâdının ilkelerini savunmuşlardır. Dönemin meşhur şairlerinden A'şâ Hemdân, Abdülmelik

b. Mervân zamanında isyan eden İbnü'l-Eş'as'ın şairi olarak tanınır. Sayıları hayli kalabalık olan Emevî hânedanının şairleri ise genellikle yönetimi savunmuştur. Abdullah b. Zübeyr el-Esedî ile Adî Rikā' ed-Dımaşkī bunlardandır.

Bu dönemde Ömer b. Ebû Rebîa, Ahvas, Kays b. Zerîh ve Cemîlü Büseyne gibi meşhur gazel şairleri yetişmiştir. Ebü'l-Esved ed-Düelî ve Sâbık el-Berberî zühd konusunda, II. Velîd içki ve eğlence, Zürrumme de tabiat konusunda şiir yazan şairler arasında yer alır.

Emevîler zamanında şiirin yanında hitâbet de siyasî ve dinî ihtilâflardan önemli ölçüde etkilenmiş, her grup fikirlerini hamâsetle savunan ateşli hatipler yetiştirmiştir. Emevîler'in meşhur valilerinden Ziyâd b. Ebîh ve Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî ile Ahnef b. Kays bu hatiplere örnek olarak gösterilebilir. Dinî eğitim alanında vaaz ve kıssa sahasındaki hitâbetiyle şöhret kazananların başında

ise büyük âlim Hasan-ı Basrî gelmektedir.

Nahiv Çalışmaları. Arap olmayan müslümanların Arapça'yı öğrenmekte karşılaştıkları güçlükler ve farklı lehçelere sahip Arap kabilelerinin bir arada yaşamaları gibi sebeplerle ortaya çıkan i'rab hataları nahiv çalışmalarını önemli bir ihtiyaç haline getirmiştir. Ancak bu çalışmaların en önemli sebebi Kur'ân-ı Kerîm'i dil hatalarından koruma gayreti olmuştur. Nahiv ilminin temelleri, Emevîler döneminde insan unsurunun ırk, din ve dil bakımından çok karışık olduğu Basra'da Ebü'l-Esved ed-Düelî ve talebeleri tarafından atılmıştır. Basra şehri Emevîler'in son zamanlarına kadar bu ilmin de yegâne merkezi olarak kalmış, burada yetişen âlimlerden bazılarının çalışmalarıyla Kûfe nahiv mektebi teşekkül etmiştir.

Hz. Ali'nin yakın dostlarından olan Ebü'l-Esved Kur'an metnine ilk defa harekeleri gösteren işaretleri koymuştur. Arap dil biliminin temelini atan, metodunu belirleyen âlim olarak kabul edilen Ebü'l-Esved'in başlattığı çalışmaları talebeleri devam ettirmiştir. Bu çalışmalar genellikle Kur'an ve kıraatle ilgilidir. Ebü'l-Esved'in yetiştirdiği nahivcileri ilk sıralarında, benzer harfleri birbirinden ayıran noktaların mucidi Nasr b. Âsım el-Leysî, kıraat ilminde ilk telif sahibi olarak kabul edilen Yahyâ b. Ya'mer, Anbese

b. Ma‘dân el-Fîl, Meymûn b. Ma‘dân ve zamanın büyük kıraat âlimlerinden sayılan Medineli âlim Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec gibi isimler gelmektedir.

2. Dinî İlimler. Daha önce olduğu gibi Emevîler zamanında da dinî konulardaki ilmî faaliyetler esasta Kur’an ve hadisler etrafında sürdürülmüştür. Âlim sahâbîlerin birbirine hadis nakletmesi, ayrıca bazılarının hadisleri kendilerine ait sayfalara kaydetmesi şeklinde başlayan bu ilmî faaliyet, tek bir konuya dair hadislerin bir araya toplanması ile devam etmiş, bu gruplandırma sonucunda zamanla müstakil dinî ilimler teşekkül etmiştir.

a) Kıraat ve Tefsir. Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen Kur’an nüshaları, kıraat vecihlerini iyi bilen âlimler vasıtasıyla büyük merkezlere gönderilmiş ve yine onlar tarafından okutulmuştur. Bu görevliler ve kıraat vecihlerini bilen diğer âlimler bulundukları merkezlerde kıraat ilminin öncüleri olmuşlar, bunlar sayesinde Kur’ân-ı Kerîm bütün okunuş farklılıkları da muhafaza edilerek Hz. Peygamber’e nâzil olduğu şekliyle gelecek nesillere aktarılmıştır.

Emevîler döneminde yetişen kıraat âlimleri ilim halkalarında hocalarından dinledikleri kıraat vecihlerini sistemleştirmeye başlamış ve bu suretle kıraat ilminin gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde çok sayıda kıraat âlimi yetişmiş, bunlardan bazıları ilmî mesailerini tamamen Kur’an’ın okunuşuna hasretmişlerdir. Kıraat ilminde yegâne müracaat mercii haline gelen kırâat-i seb‘a imamlarından üçü bu dönemde yetişmiştir. Bunlar Suriye bölgesinin kıraat üstadı İbn Âmir el-Yahsubî, Mekke’nin kıraat imamı İbn Kesîr ve Kûfeliler’in imamı Âsım b. Behdele’dir. Kaynaklar İbn Kesîr’in bu sahada kitap yazdığını zikretmekte ve bazı eserlerinin adını vermektedir. Esasen kıraat ilmine ait ilk eserler Emevîler döneminde yazılmaya başlanmış, pek azı zamanımıza ulaşabilen bu eserler daha sonraki çalışmalara kaynak teşkil etmiştir. Yine ilk defa bu dönemde Kur’an metnine nokta ve harekeler konmuş, mushaf cüzlere, ta‘şîr ve tahmîslere ayrılmıştır. Âyetlerin sayısına ve durak yerlerine ait ilk eserler de aynı dönemin âlimlerince telif edilmiştir.

Emevîler zamanındaki tefsir çalışmalarına, ilmî faaliyetlerle görevli olarak

veya başka sebeplerle önemli merkezlere yerleşen müfessir sahâbîler öncülük etmiştir. Bu dönemde tefsir çalışmaları Mekke, Medine ve Kûfe'de yoğunluk kazanmıştır. Abdullah b. Abbas gibi ömürlerinin önemli bir bölümünü Emevîler zamanında geçiren ashabın genç nesline mensup müfessir sahâbîlerin tefsirle ilgili açıklamaları onların talebeleri tarafından kayda geçirilmiş, tabiînin ilk tabakasına mensup bu müfessirlerin tuttuğu tefsir notları bu alandaki yazılı çalışmaların ilk örneklerini teşkil etmiştir. Mücâhid b. Cebr'in, mânası zor anlaşılan âyetleri açıklamak için yazdığı günümüze intikal eden tefsiri gibi (Tefsîru Mücâhid) ilk tefsir kitapları da bu dönemde kaleme alınmıştır. Aynı devirde yazılan, ancak zamanla kaybolan pek çok tefsir kitabı, eserleri bugüne ulaşan müfessirlerin ana kaynakları arasında yer almıştır.

Bu dönemde yetişen Katâde b. Diâme ve Atâ b. Müslim el-Horasânî gibi müfessirler Kur'an'daki nâsih ve mensuh âyetlerle ilgili eserler yazmışlardır. Yine bu devirde Atâ b. Ebû Rebâh gibi garîbü'l-Kur'ân üzerinde çalışma yapanlar da vardır. Tefsirin dallarından sayılan "el-vücûh ve'n-nezâir" ilminin ilk örnekleri de bu dönemde kaleme alınmıştır.

Abdullah b. Abbas Emevîler devrinin en meşhur müfessirlerinin başında gelir. Mekke tefsir ekolünün kurucusu sayılan İbn Abbas "müfessirlerin sultanı" ve "Kur'an'ın tercümanı" diye anılmıştır. İbn Abbas'ın talebeleri Kur'ân-ı Kerîm'de karşılaştıkları bütün müşkülleri hocalarından sorup öğrenmişler, bu bilgilere kendi araştırmalarını da ilâve ederek tefsir ilmine dair ilk eserleri ortaya koymuşlardır. İbn Abbas'ın talebelerinden Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân, Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, İbn Ebû Müleyke, İkrime, Amr b. Dînâr ve Meymûn b. Mihrân gibi isimler tefsir ilminde temayüz etmişlerdir.

Medine'de sahabeden Übey b. Kâ'b'ın rehberliğinde başlayan tefsir çalışmaları da bu dönemde pek çok müfessirin yetişmesine imkân hazırlamıştır. Sahâbenin ekseriyeti bu şehirde bulunduğu için çok sayıda sahâbîden istifade etme şansına sahip olan Medine müfessirlerinin başında Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî, Zeyd b. Eslem el-Adevî gibi kişiler gelmektedir.

Irak bölgesinde ilk tefsir çalışmaları Abdullah b. Mes'ûd ve talebeleri

tarafından gerçekleştirilmiştir. Katâde b. Diâme, Mürre b. Şerâhîl, İsmâil b. Abdurrahman es-Süddî (Süddî-i Kebîr), Ebû Abdurrahman es-Sülemî onun en tanınmış talebeleridir. Atıyye el-Avfî ve Rebî‘ b. Enes el-Basrî de bu ilimde eserler yazmışlardır. Horasan bölgesinde Dahhâk b. Müzâhim ve Atâ b. Müslim el-Horasânî, Mısır'da Atâ b. Dînâr tefsir ilminin önde gelen isimleri arasında yer alır. Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve Sa‘lebî gibi daha sonraki dönemlerde yaşayan müfessirler Emevîler devrinde yazılan, ancak zamanla kaybolan tefsir kitaplarından önemli ölçüde istifade etmişlerdir. Günümüze ulaşan tefsir kaynaklarında yer alan malzemenin büyük bir bölümünün Emevîler devrinde yetişen müfessirlere ait olduğu veya onlar tarafından aktarıldığı görülmektedir.

b) Hadis. Hadis ilmi başlangıçta dinî konuların tamamını içine alıyordu. Esasen bu dönemde ilim denilince umumiyetle hadis rivayeti ve hadislerin ihtiva ettiği konulara dair bilgiler anlaşılmaktaydı. Bu durum I. (VII.) yüzyılın ikinci yansına kadar devam etmiş, bu tarihten sonra dinî bilgiler giderek dallara ayrılmaya

başlamıştır. Dinî ilimlerin müstakil dallar halinde teşekkülü Abbâsîler'in ilk dönemlerinde gerçekleşmiştir.

Hadis ilmi başlıca üç safha geçirmiştir. Birinci safha hadislerin yazılmasıdır. Ashap devriyle tabiînin ilk zamanlarını içine alan bu dönemde hadisler "sahîfe" adı verilen küçük kitapçıklarda toplanmıştır. İkinci safha, çeşitli hadis sayfalarının bir araya getirildiği tedvîn merhalesidir. Bu dönem I. yüzyılın sonlarıyla II. yüzyılın başlarını içine alır. Hadis ilminin üçüncü safhası ise Emevîler'in son devrinde başlayıp Abbâsîler zamanında tamamlanan hadislerin tasnifi, yani konulara veya râvilere göre düzenlenmesi safhasıdır.

Ashaptan bazılarının daha Resûlullah'ın sağlığında ondan izin alarak başlattıkları hadis yazma faaliyeti Emevîler zamanında yoğunluk kazanmıştır. Dönemin hadis âlimleri sayfalarında yer alan hadislerle hocalarından dinledikleri hadisleri kitaplarda toplamışlardır. Hadislerin tedvîninde büyük rolü olan Ömer b. Abdülazîz, hadis âlimlerinin vefatı sebebiyle ilmin uğrayacağı kaybı dikkate atarak valilere ve ülkedeki hadis âlimlerine mektuplar göndermiş ve Resûlullah'tan nakledilen hadislerin

toplanmasını emretmiştir. Bu emri ilk olarak yerine getiren kişi hadis tarihinin büyük ismi, Hicaz ve Şam bölgesi âlimi Muhammed b. Şihâb ez-Zührî olmuştur (ö. 124/742). Çağdaşı olan diğer hadisçiler de onun yolunu takip etmişlerdir.

Hadiste isnad uygulaması Emevîler devri hadisçileri tarafından başlatılmıştır. Bu uygulamanın başlamasında, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan hadis uydurma faaliyetinin büyük rolü olmuştur. Âlimler sadece doğruluğuna inandıkları kişilerin naklettikleri hadislere itibar etmişler ve bu hadisleri kimlerden aldıklarını da belirtmişlerdir.

Emevîler döneminde hadis kitâbeti ve tedvîni ile meşgul olan âlimlerden bazıları genç sahâbîler nesline mensuptur. Bunların başında, yazdıkları hadis sayfalarıyla tanınan Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Abbas, Semüre b. Cündeb, Câbir b. Abdullah gibi isimler gelmektedir. Tabiîn tabakasına mensup Hemmâm b. Münebbih'in, hadis tarihinin önemli vesikalarından olan ve günümüze kadar ilk şekliyle ulaşmış bulunan hadis sayfası dönemin hadis çalışmaları için önemli bir örnektir. Hemmâm'ın sayfası dışında Emevîler döneminde yazılıp günümüze ulaşan başka hadis sayfaları da mevcuttur.

c) Fıkıh. Dört halife devri fıkıh ilminin gelişimi açısından hazırlayıcı, genç sahâbîlerle tabiînin yaşadığı Emevîler devri ise ayrı bir ilim dalı halinde kurulmaya başladığı dönem olarak kabul edilir. Hz. Peygamber ve dört halife tarafından İslâm'ı tebliğ edip öğretmek, dinî problemleri çözmek, idarî, adlî ve malî teşkilâtlanmayı sağlamak gibi görevlerle muhtelif bölgelere gönderilen sahâbîlerle fetihler sonucu çeşitli şehirlere yerleşen fakih sahâbîler Kur'an ve Sünnet'e dayalı dinî bilginin ortaya konmasında, re'y ve ictihad faaliyetlerinin gelişmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. Tabiîn nesli özellikle Kûfe, Basra, Medine, Mekke, Dımaşk gibi belli merkezlerde sahâbîlerin etrafında geniş ilim halkaları oluşturmuş, onlardan aldıkları bilgileri sonraki nesillere geliştirerek aktarmışlardır. Ancak dört halife döneminde fıkhın günlük yaşayış, sosyal hayat ve yönetimle yakın ilişki içinde olup pratik bir karakter arzettiği, Emevîler devrinde ise giderek ferdîleştiği ve nazarî bir üslûp kazandığı görülür. Ömer b. Abdülazîz hariç Emevî halifelerinin dinî ve fıkhı meselelere karşı ilgisiz tavırları fıkhın ferdî

gayretlerle ve hoca - talebe ilişkisi içinde ekolleşerek gelişmesine yol açmış, özellikle Medine'deki sahabe ve tabiîn neslinin sünnetin tesbitine, Kitap ve Sünnet'e dayalı fıkhî hükümlerin tesisine yöneltmiştir. Onlar bu davranışlarıyla hem önceki nesillerden devralınan dinî bilgilerle geleneği korumayı ve ümmetin yeni meselelerini bu çerçevede çözmeyi, hem de yöneticilerin dinî esaslara aykırı tutum ve davranışlarına tepki göstermeyi amaçlamış oluyorlardı. Bazı Emevî yöneticilerinin tasvip edilmeyen tutumları, çeşitli dönemlerde baş gösteren fitne ve ayaklanmalar, yeni kültürlerle tanışmanın getirdiği fikrî tartışmalar ve gelişmeler fıkhın sistematiğini ve ilgi alanlarını da yakından etkilemiştir. Bunun yanında fıkhın ayrı bir ilim dalı halinde okutulup fakihlerce verilen fetvaların ilim meclislerinde tartışılması ve farklı görüşlerin ortaya çıkması da fıkhın giderek gündelik hayattan uzaklaşıp nazarî-doktriner bir ilim haline gelmesinin başlıca sebepleri arasında yer alır.

Emevîler döneminde belli başlı şehirlerde faaliyet gösteren sahâbîler tabiîn neslinden çok sayıda müctehid yetiştirdiler. Hocalarının ilmî metot, bilgi ve şahsiyetleri kadar içinde bulundukları çevre ve kültürden de oldukça etkilenen tabiîn fakihleri her bölgede ayrı bir ilmî gelenek ve muhit kurmuşlardır. Bunlar arasında, "Hicaz ekolü" ve "Irak ekolü" şeklinde adlandırılan iki grup (Emevîler'in sonu ile Abbâsîler devrinin başlangıcında bu iki ekol ehl-i hadîs* ve ehl-i re'y* adlarıyla anılmaya başlayacaktır) bu dönemi simgeleyen bir özellik gösterir. Merkezi Medine olan Hicaz fıkıh ekolü veya diğer adıyla Medine ekolü Hz. Ömer. Hz. Âişe, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Abbas gibi sahâbîlerden intikal eden zengin bir fıkhî mirasa sahip olup önderliğini Saîd b. Müseyyeb yapmaktaydı. "Medineli yedi fakih" olarak anılan Urve b. Zübeyr, Kāsım b. Muhammed, Hârice b. Zeyd, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Süleyman b. Yesâr, Ubeydullah b. Abdurrahman b. Utbe ve bu neslin öğrencileri durumundaki Zührî, Nâfi‘, Ebû Bekir b. Hazm, Rebîa b. Ebû Abdurrahman gibi âlimler bu ekolün önemli isimleri arasında yer alır. Irak fıkıh ekolünün merkezi ise Kûfe'dir. İlk hocası sahâbeden Abdullah b. Mes‘ûd olan ve Hz. Ömer, Hz. Ali, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî gibi sahâbîlerin fıkhını bu kanalla tevarüs eden bu ekolün temsilcisi İbrâhim en-Nehaî'dir. Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda‘, Esved b. Yezîd, Kādî Şüreyh, Şa‘bî gibi fakihler bu ekolün önemli isimlerindendir. Her iki ekol arasında hadisi delil olarak alma ve re'ye başvurma konusunda bazı prensip ve metot farkları bulunmakla birlikte asıl

fark daha çok ortam, kültür ve üstattan doğmaktadır. Her iki grup da Kitap, Sünnet ve sahâbe icmâına dayanmakta birlikte Hicazlılar Medine'de yaşanan İslâm'a ayrı bir değer verirlerdi. Bulundukları ortam icabı hadis malzemeleri de zengindi. Kur'an ve hadise dayanan meseleler dışında kalan konularda fetva vermekten kaçınır, zaruret olmadıkça re'y ve ictihad yoluyla hüküm vermek istemezlerdi. Yaşadıkları ortamın özellikleri, aynı kültüre sahip halkın sade bir hayat sürmesi sebebiyle çok az problemle karşılaşmaları onların işini büyük ölçüde kolaylaştırıyordu. Iraklılar ise âyete, hadise ve sahâbe icmâına öncelik vermekle birlikte hakkında nas bulamadıkları konularda re'y ile fetva vermekten çekinmezler, hadisleri kabul veya reddederken de içinde bulundukları şartlar gereği daha titiz ve şüpheci davranırlardı. Re'y taraftarı fıkıhçıların özellikle Irak bölgesinde yetişmiş olmasının önemli sebepleri vardır.

Bu bölgede fıkhî çalışmaların Hz. Ömer'in Kûfe'ye gönderdiği Abdullah b. Mes'ûd tarafından başlatılması, hadis uydurma hareketine iştirak eden çeşitli fırkaların orada ortaya çıkması yüzünden hadisleri kabul hususunda ihtiyatlı davranma ihtiyacı, farklı kültürlere mensup insanların bir arada yaşaması ve hadis külliyatının Irak bölgesinde henüz yeterince yayılmamış olması bu sebeplerin başında gelmektedir. Bununla birlikte Irak bölgesindeki fakihler arasında hadis, Hicaz bölgesi fakihleri arasında da re'y taraftarı olanlar mevcuttu. Öte yandan Medine ve Kûfe gibi merkezler dışında Mekke'de Mücâhid, Atâ b. Ebû Rebâh; Basra'da Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Katâde; Dımaşk'ta Ömer b. Abdülazîz, Mekhûl; Yemen'de Tâvûs b. Keysân; Mısır'da Yezîd b. Ebû Habîb gibi şahıslar bu dönemin önemli fakihleri arasında sayılabilir.

Hadisler fıkıhtan önce yazılı kaynaklarda toplanmış, ancak bunların belli sistemlere göre tasnifi fıkhın tasnifinden sonra gerçekleştirilmiştir. Konulara göre ilk fıkıh kitaplarının Emevîler döneminde yazıldığı bilinmekte olup bunlardan çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Nitekim kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'in ferâiz ve diyetle ilgili eserinden, Medineli yedi fakihin fıkhının toplandığı kitaplardan, Kādî Şüreyh'in fıkıhla ilgili eserinden, Zührî'nin üç ciltlik, Hasan-ı Basrî'nin yedi ciltlik fetva kitaplarından ve tabiînden yirmiye yakın fakihin eserinden söz edilir ve bunların bazılarından alıntılar yapılır. Günümüze kadar ulaşanlar arasında Süleym b. Kays el-Hilâlî'nin fıkıh kitabı, Katâde b. Diâme ve Zeyd b.

Ali’nin haccın usul ve âdâbıyla ilgili eserleri, yine Zeyd b. Ali’nin el-Mecmû‘ adlı eseri sayılabilir. Bütün bu eserler, fıkıhta tedvinin Emevîler devrinde başladığını gösterdiği gibi sonraki dönemlerde yazılan eserlere kaynaklık etmeleri bakımından da hayli önem taşırlar.

d) Kelâm. Emevîler devri, kelâm tarihi açısından itikadî konularda tartışmaların başladığı ve kelâm ilminin temellerinin atıldığı bir devir olarak kabul edilir. Bu bir asırlık dönem içinde şahıslar etrafında bazı gruplaşmalar meydana gelmişse de büyük itikadî ekoller henüz teşekkül etmemiştir. Bu sebeple Emevîler devri kelâm ilminin hazırlayıcı safhası olarak değerlendirilebilir. İtikadî tartışmalar ashâb-ı kirâmın son yıllarından itibaren başlamışsa da “kelâm” ve “mütekellimîn” gibi tabirlerin Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zamanında (786-809) yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Bu ifadelerin kullanıldığı elde mevcut en eski kaynaklar Câhiz’in (ö. 255/869) eserleridir.

Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle başlayan ve Sıffîn Savaşı’ndan sonra hakem tayini meselesiyle devam eden siyasî olayların müslümanlar arasında devlet başkanlığı (hilâfet) konusunun itikadî yönünü gündeme getirmesi, öte yandan kader, irade, kebîre, iman ve küfür kavramlarıyla ilgili tartışmaların ortaya çıkması, kelâmın doğuşuna tesir eden ilk grupların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Şîa, Havâric, Kaderiyye, Cebriyye ve Mürcie olarak adlandırılan bu fırkalar daha sonra kendi aralarında çeşitli kollara ayrılmışlardır. Emevîler döneminde kader konusunu gündeme getirerek insan hürriyetini savunan ilk kişilerin Ma‘bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımaşkī, cebir görüşünü destekleyenlerin Ca‘d b. Dirhem ile Cehm b. Safvân olduğu, ilk i’tizâl hareketini de Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd’in başlattığı kabul edilir. Dönemin itikadî görüşleriyle merkezî bir konumda yer alan iki önemli şahsiyeti Hasan-ı Basrî ile Ebû Hanîfe’dir.

Bu gelişmeler, bazı araştırmacıların kelâm ilminin yegâne kaynağı olarak ileri sürdükleri yabancı kültür kaynaklarıyla temas olayından çok önce başlamıştır. İslâm coğrafyasının hızla genişlemesi sonucu diğer din ve medeniyetlerle münasebetlerin artması, iç tartışmaların yanında İslâm inancının korunması ve doğru olarak takdim edilmesi problemini de doğurmuştur. Özellikle İran ve Hint menşeli düalist düşüncelerle Emevîler döneminde başlayan ve iki asır kadar süren fikrî mücadele zarureti,

tartışmaya dayalı bir kelâm ilminin kurulmasında diğer önemli bir etken olmuştur.

Emevîler devrinde Hâlid b. Yezîd b. Muâviye gibi kişilerin özel merakıyla felsefî ilimlere karşı bir ilgi doğmuşsa da bu alanda yoğun bir çalışmadan bahsetmek için Abbâsîler dönemini beklemek gerekir. Emevî döneminden günümüze kadar ulaşan kelâm literatürü arasında Hasan-ı Basrî'nin Risâle fi'l-ḳader'i ile Vâsıl b. Atâ'nın Ḫuṭbetü Vâṣıl b. ʿAtâ adlı risâlesi sayılabilir.

3. Diğer İlimler. a) Tarih. İslâm tarihçiliği Hz. Peygamber'in hayatı, tebliğ mücadelesi ve savaşlarını konu alan siyer ve megâzî çalışmalarıyla başlamıştır. Bu ilme dair çalışmaların başlangıcını konuyla ilgili hadislerin bir araya toplanması teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun hayatına dair bilgileri toplamayı kendilerine bir görev bilen bazı sahâbîler bunları sayfalara kaydediyorlardı. 38'de (658-59) doğan ve 93 (711-12) yılında vefat eden Hz. Ali'nin torunu Ali b. Hüseyin'in, "Biz Kur'an'dan bir sûreyi öğrendiğimiz gibi Hz. Peygamber'in megāzîsini de öğrenirdik" (İbn Kesîr, III, 242) demesinden, bu dönemde Hz. Ali evlâdının siyer konusuna büyük önem verdiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in amcazadesi Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/688) Resûlullah'ın nesebine ve siyerine dair bilgileri de yazdığı, ayrıca derslerinin bir kısmını megāzî öğretmeye tahsis ettiği rivayet edilir. Diğer taraftan Abdullah b. Amr b. Âs'ın (ö. 65/685) meşhur eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣâdıḳa'sının bir kısmında Hz. Peygamber'in siyer ve megāzîsine dair bazı hadislerin yer aldığı bilinmektedir. Yine sahâbî Berâ b. Âzib'in (ö. 74/693) siyere dair çeşitli konuları içine alan rivayetlerinin (Buhârî bu rivayetlerin çoğunu eserine almıştır) yazılı metin halinde olması kuvvetle muhtemeldir. Ensardan Sa'd b. Ubâde'nin torunu Şürahbil b. Saîd (ö. 123/740) ailesinin yolundan giderek megâzî sahasında eser vermiştir. Bu alandaki çalışmalar, Emevîler devrinde büyük bir yoğunluk kazandı. Tabiîn tabakasından olan zamanın âlimleri siyer ve megâzî ilmini öğrenme uğrunda büyük gayret gösterdiler. Bir kısmı çatışmalarının büyük bölümünü bu alana ayırarak tedvîn faaliyetine başladılar. Bu dönemde yazılan ilk siyer sayfaları günümüze ulaşmamıştır. Ancak bugüne intikal eden ilk eserlerin müellifleri bu sayfaları kaynak olarak kullanmışlardır. Çalışmalarıyla siyer ve megâzî ilminin temellerini atan ve bu ilmin ana malzemesini hazırlayanlardan biri

de Hz. Osman'ın oğlu Ebân'dır (ö. 105/723). Megāzîye dair hadisleri bir araya toplayan Ebân'ın megāzî hakkında bir eseri bulunduğu bilinmektedir (Zübeyr b. Bekkâr, Aḫbârü'l-muvaffaḳıyyât, s 331-333). Hz. Peygamber'in hayatı ve savaşları konusundaki kitapları daha sonraki âlimler için önemli kaynak olan bir diğer âlim de Urve b. Zübeyr'dir (ö. 94/712). Aynı zamanda şair olan ve Arap şiirini, fıkıh, hadis ve sünneti çok iyi bilen Urve megāzî ve tarih ilminin ilkelerini tesbitte öncülük yapmıştır. Urve Emevî halifelerinin, emîrlerinin ve diğer âlimlerin megāzî konusunda başvurdukları bir otorite idi. Kendisine sorulan soruları yazılı veya sözlü olarak cevaplandırması megāzî sahasında onu eser vermeye

teşvik etmiştir. Urve yalnız megāzî üzerinde değil râşid halifeler dönemine ait tarihî olaylarla da meşgul olmuştur. Halife Abdülmelik b. Mervân, Hz. Peygamber'in gazvelerine dair çeşitli konuları yazılı olarak Urve'den sorar, o da kendisine yazılı olarak cevap verirdi. Taberî, Urve'nin Abdülmelik'e verdiği cevapları kaydetmiştir. Bu sahanın diğer büyük bir ismi Vehb b. Münebbih'in megāzîye dair yazmış olduğu eserin bir bölümü zamanımıza ulaşmıştır. Emevîler devri siyer ve megāzî âlimlerinin belki de en büyüğü meşhur hadis âlimi Zührî'dir. Onun da bu alanda kitaplar yazdığı bilinmektedir. Siyer ve megāzî sahasının en tanınmış âlimlerinden olan İbn İshak, İbn Sa'd ve Vâkıdî gibi eserleri bugüne ulaşan şahsiyetlerin kendilerinden çokça rivayette bulundukları Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm, Şa'bî ve Âsım b. Ömer b. Katâde Emevîler devrinin önde gelen siyer âlimleridir. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz Dımaşk'a davet ettiği Âsim b. Ömer b. Katâde'ye, kendisinden önceki Mervânî kolundan gelen bazı Emevî halifelerinin Hz. Peygamber'in megāzîsi ve ashabının menâkıbı ile meşgul olmaktan hoşlanmadıklarını söyledikten sonra Dımaşk Camii'nde halka megâzî anlatmasını ve öğretmesini emretmiştir.

Emevîler döneminde tarihçilerin meşgul olduğu alanlardan biri de Câhiliye dönemi tarihidir. Bu konuda çalışanların başında, eserleri günümüze ulaşan Ubeyd b. Şeriyye el-Cürhümî ve Dağfel b. Hanzale ile kitapları kaybolan Ziyâd b. Ebîh ve Suhâr b. Abbas gelmektedir. Hz. Ömer tarafından divanı hazırlamakla görevlendirilen Akīl b. Ebû Tâlib, Cübeyr b. Mut'im ve Mahreme b. Nevfel üçlüsü de zamanın büyük nesep bilginleri arasında yer alır.

Aynı dönemde umumi tarihle meşgul olarak dünyanın yaratılışı, geçmiş peygamberler ve milletlerin tarihine dair eserler kaleme alan tarihçiler de yetişmiştir. Vehb b. Münebbih gibi çoğu Ehl-i kitaba mensupken ihtida etmiş olan bu kişiler Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan eski devirlere dair muhtasar bilgileri, yahudi - hıristiyan kültürüne ait geniş malzeme birikimiyle açıklamış ve genişletmişlerdir.

Bu devirde Emevî tarihçilerinin Emevîler zamanında cereyan eden savaşlar ve diğer siyasî olaylarla ilgili kitap telifine başladıkları da görülmektedir. Câbir el-Cu'fî, Avâne b. Hakem ve Ebû Mihnef bu sahanın en meşhur simalarıdır.

Başta büyük fakih Yezîd b. Ebû Habîb olmak üzere Mısır tarihçilerinin başlattığı mahallî tarih araştırmalarının ilk yazılı örnekleri Emevîler zamanına aittir. Yezîd'in ve yine Mısır'da yetişen Ebû Kabîl Hay b. Hânî'nin Mısır tarihiyle ilgili risâleleri, daha sonraki dönemlerde yaşayan ve eserleri zamanımıza ulaşan Mısır tarihçilerinin başlıca kaynakları arasında yer almıştır.

b) Ulûmü'l-evâil. Felsefe başta olmak üzere astronomi, matematik, tıp ve kimya gibi ilimlere ait eserlerin Arapça'ya çevrilmesi ve böylece yabancı ilim ve kültür ürünlerinin İslâm toplumu içinde yayılmaya başlaması da yine bu döneme rastlar. Tercüme hareketini ilk başlatanın Emevî hânedanından Hâlid b. Yezîd olduğu ve ilk tercümelerin de astronomi, kimya (simya) ve tıp alanlarına ait bulunduğu bilinmektedir. Hâlid, Mervân b. Hakem tarafından veliahtlıktan uzaklaştırıldıktan sonra kendisini kimya araştırmalarına vermiş, tıp ve astronomi alanında bazı kitapların tercümesini sağlamıştır. Zengin bir kütüphaneye sahip olduğu söylenen Hâlid'in Mısır'da yaşayan bazı bilginleri getirterek tercüme işini onlara yaptırdığı, ayrıca kendisinin de kimya ile ilgili bazı risâleler yazdığı rivayet edilmektedir. Emevî halifelerinin başşehir Dımaşk'ta bir de rasathâne inşa ettirdikleri tesbit edilmiştir (Yûsuf el-Uş, s. 348). Tıp ilmine dair eserlerin tercüme edilmesinde halifeler özel bir dikkat göstermişler, devrin meşhur doktorları halifelerin ve diğer devlet ricâlinin özel doktorları olarak görev yapmışlardır. Hemen hepsi gayri müslim olan bu tabipler tıp sahasında bazı eserleri Arapça'ya çevirmiş ve bazı risâleler telif etmişlerdir. Mâserceveyh el-Basrî ile İskenderiye okulu âlimlerinden Abdülmelik b. Ebcer el-Kinânî

Emevîler dönemi tabiplerinin en meşhurlarıdır. Diğer taraftan Halife Velîd b. Abdülmelik 88 (707) yılında cüzzamlılar için bir hastahane inşa ettirmiş, körlere ve felçlilere yardımcı olmak üzere elemanlar görevlendirmiştir. İslâm tıp tarihi için büyük önem taşıyan bu faaliyet İslâm dininin insana, özellikle insan hayatına verdiği değeri göstermesi bakımından da önemlidir.

E) İçtimaî ve İktisadî Hayat. Emevîler zamanında İslâm toplumu müslümanlar. zimmîler ve köleler olmak üzere başlıca üç tabakadan meydana geliyor, çoğunluğu teşkil eden müslümanlar da İslâmiyet'in ilk unsuru olan fâtih Araplar'la fetihlerden sonra İslâm'a giren ve "mevâlî" denilen Arap dışı unsurlara ayrılıyordu. Emevî tarihinin sonuna kadar siyasî, askerî ve idarî otoriteyi ellerinde tutanlar daima Araplar olmuştur. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden başlayarak süregelen fetihler sırasında genellikle ele geçirilen bölgelerde kurulup kısa sürede canlı merkezler haline gelen yeni şehirlere iskân edilen Araplar genellikle, Mudârîler ve Yemenîler adıyla anılan iki büyük kola mensupturlar. Bölgesel olarak yoğunlukları değişen ve zaman zaman aynı ordularda omuz omuza savaşan bu iki grup belli merkezlerde bir arada yaşıyor, fakat siyasî, kabilevî veya mahallî sebeplerle sürekli bir mücadele içinde bulunuyordu. Bunların yanı sıra Haricî ve Şiî isyanlarında olduğu gibi İslâmî ilkeleri anlama hususundaki ihtilâflar da iç çatışmaları körüklüyordu. Özellikle Irak ile Horasan kabile ve mezhep mücadelelerinin arenası haline gelmişti; Endülüs dahi kabile rekabetinden ve iç mücadeleden kendini kurtaramamıştı. Bazı isyan hareketlerine Arap kabilelerinin yanında mevâlî de iştirak ediyordu. Müslüman Araplar'ın Emevîler içindeki toplam nüfusu hakkında yeterli bilgi yoktur; ancak bugüne, çeşitli bölgelerde askerî divandan maaş atanların sayısıyla ilgili bazı rakamlar ulaşmıştır. Muâviye zamanında Mısır'da 40.000 (Hasan İbrâhim, II, 251), Mervân b. Hakem zamanında Humus'ta 20.000 ve Velîd b. Abdülmelik zamanında Dımaşk ve civarındaki ordugâhlarda 45.000 kişinin divanda kayıtlı bulunduğu belirtilmektedir (Hitti, II, 364). Diğer taraftan VIII. yüzyılın başlarında Suriye ve Filistin'e yerleşen Arap nüfusun toplam 250.000 olduğu söylenmektedir (Mantran, s. 116).

İlk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle müstüman olan ve çoğunluğunu İranlılar'la Türk ve Berberîler'in teşkil ettiği gruplar daha çok önceden yaşadıkları kendilerine ait bölgelerde yoğunluk arzediyorlardı.

Bunlar esas itibariyle iki ayrı gruptan meydana gelmişlerdi. Emevîler zamanında sayısı çok azalan birinci grup, savaşlar sırasında esir alınmış ve efendileri tarafından serbest bırakıldıktan sonra onların mevlâları statüsüne girmiş azatlılardı. Çoğunlukta bulunan ikinci grup ise Arap kabilelerinin himayesine girmiş yabancı kökenli müslüman topluluklardan oluşuyordu. Çünkü aslen Arap olmayan kabilelerin, nesebe büyük önem verilen sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için Arap kabilelerinden herhangi biriyle sözleşme

yaparak ona bağlanıp himayesine girmesi, yani o kabilenin mevlâsı (mevla'l-ahd) olması gerekiyordu. Asıl mevâlî sınıfını teşkil eden bu grup eskiden beri hür olduğu ve sonraları böyle bir anlaşmaya duyulan ihtiyaç da ortadan kalktığı için mevâlî kavramının kapsamı genişletilmiş ve aslen Arap olmayan müslümanların tamamını içine atmıştır. Başlangıçta sayıları az olan mevâlî İslâm'ın yayılmasıyla birlikte toplumun önemli bir kesimi haline gelmiştir. Daha Emevîler'in kuruluş yıllarında henüz Muâviye hayatta iken Kûfe şehrinde 20.000 mevâlînin yaşadığı bildirilmektedir (Dîneverî, s. 288).

Fethedilen topraklardaki insanlardan kendi arzularıyla İslâmiyet'i kabul edenler hukuken Arap müslümanlar gibi bütün haklara sahip oluyorlardı; çünkü İslâm dini ırklar arasında hiçbir fark gözetmiyordu. Ancak Emevîler zamanında mevâlînin bazı haklardan Araplar kadar faydalanamadığı görülmektedir. Emevîler'in ırkçılık yaptıklarına ve Arap olmayan müslümanları tahkir ettiklerine dair çeşitli rivayetler vardır. Bununla beraber Emevîler'in mevâlîye karşı bu yaklaşımını, devletin resmî politikası olmaktan ziyade hâkim sınıf ile diğer güç odakları arasındaki rekabetin bir yansıması şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Nitekim mevâlî tarafından Emevîler daima Arap hâkimiyetinin mümessili olarak kabul edilmiştir. Haccâc'ın yaptığı gibi onlara karşı yürütülen şiddet politikası ve ırkî faktörler aradaki rekabeti etkilemiş (Necde Hammâş, eş-Şâm fî ṣadri'l-İslâm, s. 123), sonuçta bu rekabet mevâlî gruplarının Emevîler'i devirmek için girişilen bazı isyanları desteklemelerine yol açmıştır.

Emevî idarecileri resmî işlerde özellikle divanlarda mevâlîye önemli görevler vermişlerdir. Abdülmelik b. Mervân'ın Dîvânü'r-resâil, Dîvânü'l-cünd ve Dîvânü'l-harâc'da mevâlîden bazı kimseleri görevlendirdiği, daha

sonraki halifeler arasında da aynı yolu takip edenlerin olduğu bilinmektedir. Yine vilâyetlerin idaresinde ve vergi işlerinde onlardan önemli ölçüde faydalanılmış, hatta ordudaki mevâlî askerin sayısı gittikçe arttığı için yaygın olmasa da bazı birliklerin başına kendi aralarından kumandanlar tayin edilmiştir. Mevâlî sınıfı bilhassa ilmî alanda kendini göstermiş ve dönemin büyük âlimlerinden pek çoğu onların içinden yetişmiştir. Mevâlî çeşitli meslek alanlarında da ileri çıkmıştır ki bunun sebebi fâtih - muharip sınıf kimliğini önemli ölçüde koruyan Araplar'ın ilim konularını ve diğer savaş dışı alanları onlara bırakmış olmasıdır.

Mevâlî Emevîler'e karşı girişilen isyanlardaki tutumuyla önem kazanmıştır. Bu gruba mensup olan kitleler Şiî baş kaldırmaları ve Abbâsî ihtilâl hareketi gibi birçok ayaklanmaya büyük destek vermişlerdir. Ancak verilen desteği sadece ırk faktörüne bağlamak doğru değildir; mezhep ihtilâfları, bölgesel farklılıklar ve çeşitli sosyal sıkıntılar da buna tesir etmiştir. Ayrıca bu ayaklanmalardan herhangi birini her yönüyle bir mevâlî isyanı olarak görmek de mümkün değildir.

Sosyal tabakaların ikincisini teşkil eden zimmîler (ehlü'z-zimme), İslâm devletinin gayri müslim tebaası olan hıristiyan ve yahudilerdir; küçük azınlıklar şeklinde kalan Sâbiîler ve Mecûsîler de onlara dahil edilmiştir. Zimmîler önceden olduğu gibi İslâm devletinin kendilerine sağladığı himaye karşılığında cizye ödüyor, kişi başına ve sadece askerlik yapabilecek erkeklerden alınan bu vergi mukabilinde askerlik vazifesinden muaf tutuldukları gibi canlarının, mallarının ve dinlerinin korunması hakkını da kazanıyorlardı. Bu sayede onların ibadethânelerine dokunulmuyor, din değiştirerek müslüman olmaları hususunda da kendilerine herhangi bir baskı yapılmıyordu. Müslümanları ilgilendiren durumlar hariç medenî hukuk ve ceza hukuku davaları kendilerine bırakılıyor, dinî liderlerince yönetilmelerine izin veriliyordu. İslâm devletinin gayri müslim vatandaşlarına tanıdığı bu statü, fetihler sırasında Ya'kûbî ve Nastûrî hıristiyanlarının Bizans'a karşı müslümanları desteklemesinin önemli bir sebebi olmuştur. Emevîler döneminde geniş bir müsamahadan faydalanan zimmîler, Ömer b. Abdülazîz'in halifelik süresi hariç sarayda dahi istihdam edilmişlerdir ve ilk önce devletin kurucusu Muâviye tarafından hıristiyan maliyecilerle hâkimlere görev verilmiştir. Günlük hayatta müslümanlarla iç içe yaşayan gayri müslimler onlarla aynı

mahallelerde oturabilirlerdi. Hıristiyan şair Ahtal'ın ipek elbiseler içinde ve boynunda altından bir haç olduğu halde mescide girip şiir okuduğu bilinmektedir. Dolayısıyla zimmîler Emevîler döneminde sakin bir hayat yaşamış ve gayri müslim olmaları yüzünden kayda değer bir baskıya mâruz kalmamışlardır; sonuçta da bu dönemde büyük bir kısmı müslüman olmuştur.

Sosyal tabakaların sonuncusunu köleler teşkil ediyordu. Kölelik hukukunu ıslah eden İslâmiyet aynı zamanda bu sınıfın kaynaklarını savaş esirleriyle sınırlandırmıştır. İlk İslâm fetihleri sırasında savaşa sahne olan şehir ve kalelerdeki halk ile muharip esirlerden hayatta bırakılanlar köle veya genellikle cizye ve haraç vergilerini ödeyen hür tebaa statüsünde sayılmışlardır. Hz. Ömer Irak, Suriye ve Mısır halkını ikinci statüye koyup onları hür kabul etmiştir (Belâzürî, Fütûḥ, s. 627); Emevîler de Bizans, Türk ve Berberî savaşlarında aynı uygulamayı yapmışlardır. Ancak İslâmiyet köleleri serbest bırakmayı kuvvetle teşvik etmiş ve bunu bazı önemli günahların kefâreti olarak tövbe kapısı ve sevap kazanma yolu haline getirmiştir. İslâm tarihinde kölelerden çok azatlılardan bahsedilmesi de bu durumu göstermektedir.

Emevîler zamanında fetihler sonucu özellikle toplumun belirli kesimlerinde sağlanan zenginlik ve bollukla birlikte bu çevrelerde lüks ve konfor yayıldı. Hayat standardı ve başta yiyecek içecek maddeleri olmak üzere tüketim malzemelerinin kalitesi yükseldi. Daha sağlam ve yüksek binalar yapılıp kıymetli eşya ile donatıldı. Halifeler ve devlet ricâli ise muhteşem saray ve kasırlarda oturuyordu.

Araplar'ın Rum, Fars, Türk ve Berberîler gibi farklı din ve ırklara mensup insanlarla karışması sosyal hayata tesir etmiştir. Siyasî açıdan liderliğini kaybeden ve Şam'a bağlı bir vilâyet haline gelen Medine ve komşu şehir Mekke'de olduğu gibi birçok yerde zengin ve işsiz gençler boş vakitlerini hoş geçirmek için mûsikiye rağbet gösterdiler. Musikişinas Fars ve Rum asıllı köleler veya mevâlî de bu hususta onları yönlendirdi ve aralarından önemli bestekârlar çıktı. Protokoller bakımından Bizans sarayından etkilenen Emevî sarayı bazı halifeler zamanında müzikli eğlence merkezi halini aldı; özellikle II. Yezîd ve kendisi gibi kötü ahlâkıyla meşhur olan oğlu II. Velîd müziğe ve şarkıcılara son derece düşkündüler. Sarayın dış

çevresinde de avcılık ve at yarışları büyük itibar görüyordu. Av meraklısı halifelerin başında gelen I. Yezîd tazılarına altın tasma ve ziller taktırmıştı. Hişâm başta olmak üzere halifelerden bazdan at yarışlarıyla ilgileniyorlardı ve at yetiştirmek için büyük haralar yaptırmışlardı.

Dinî bayramlara büyük önem verilirdi. Cuma ve bayram namazlarına beyaz elbise ve çeşitli mücevherlerle süslenmiş

beyaz sarık giyerek katılan halifeler bizzat imamlık yaparlar ve minbere ellerinde halifelik alâmeti sayılan mühür ve asâ olduğu halde çıkarlardı.

Kılık kıyafet halkın maddî gücü, sosyal durumu, yaşadığı coğrafya ve iklim şartlarına göre değişirdi. Emevîler genellikle beyaz rengi tercih etmekle beraber çok desenli pamuk, saf ipek ve “haz” denilen ipekli kumaşlar da giymişlerdir. Başlarına giydikleri kısa külâh (kalensüve) üzerine umumiyetle sarık sarar, uçlarını yana bırakırlardı. Yüksek tabaka, iç çamaşırı yerini tutan izâr üzerine sırasıyla gömlek, cübbe ve bürde (kaftan) giyerdi. Şalvar (sirval) genellikle kadınlar tarafından giyilirken sonradan erkekler arasında da yayılmıştır. Av ve binicilik esnasında önceleri sadece gemiciler tarafından giyilen “tübban” denilen iç donu giyilirdi. Omuzlara poşuya benzer bir pelerin (taylasan, ridâ, bürde) alınırdı. Ayaklara rahatlığı açısından umumiyetle bağcıklı sandal giyilmekle beraber mest ve üzerine giyilen tozluk veya bot da yaygındı.

Bedevîler klasik Arap elbisesi izâr ve kamîs üzerine topuğa kadar inen bir kaftan giyer, onun üzerine de aba alırlardı. Kadınların gömleği topuklarına kadar uzanır, renk, desen ve kumaş olarak erkeklerinkinden ayrılırdı. Hanımlar sokağa çıktıklarında bütün bedenlerini örten geniş bir car giyerlerdi. “Bornos” denilen başlıklı mantolar da hanımlar tarafından giyilirdi. Yemen, Kûfe ve İskenderiye’de imal edilen nakışlı alaca kumaşlar çok meşhurdu ve özellikle Süleyman b. Abdülmelik zamanında halkın çoğu bunları kullanıyordu. Emevî halifeleri Ömer b. Abdülazîz gibi bir ikisi hariç pahalı ve süslü elbiseler giyerlerdi. Evlerinde rahat elbiseyle oturan seçkinler sultanları ziyaretlerinde “mitray” denilen nakışlı palto giyerlerdi. Tâvus b. Keysân’ın pars kürklerinin satışını hoş görmemesi (İbn Ebû Şeybe, V, 14), Şa‘bî’nin kürk giymeyi câiz sayması ve aslan postu üzerinde kadılık yapması gibi rivayetler (İbn Sa‘d, VI, 253-254; VII, 10) bu

dönemde kürk kullanımının da yaygın olduğuna işaret sayılabilir.

Emevîler zamanında devletin başlıca gelir kaynakları fey, humus ve zekât denilen vergilerdi. Emevîler vergilerin toplanmasında genellikle Hz. Ömer zamanında konulan kaideleri uygulamışlardır. Ancak bunların miktarı, toplanması ve harcanma yerleri hususunda birtakım değişiklikler yaptıkları ve bazı ilâve vergiler koydukları bilinmektedir. Beytülmâlin en önemli fonunu teşkil eden fey gayri müslim tebaadan kişi başına alınan cizye, savaş yoluyla ele geçirildikten sonra eski sahiplerinin elinde bırakılan topraklardan tahakkuk ettirilen haraç, barış yoluyla kazanılan topraklara konulan vergi, müslüman ve gayri müslim tüccarların mallarından farklı oranlarda alınan uşûr vergilerinden meydana geliyordu.

Bulûğ çağına ulaşmış gayri müslim erkekler üzerine konulan cizye Hulefâ-yi Râşidîn döneminde aynî veya nakdî olarak alınıyor, bu vergi belde halkına toptan konulabildiği gibi bunların müslümanlara yaptıkları yardımlar karşılığında da kaldırılabiliyordu. Emevî halifelerinden bazılarının bu konuya yeni düzenlemeler getirerek önceden kararlaştırılan cizye miktarını arttırma yoluna gittikleri görülmektedir. Meselâ Cezîre bölgesinde toplanan cizyeyi az bulan Abdülmelik mükelleflerin yeniden sayımını yaptırıp kazanç ve harcamalarını hesap ettirdikten sonra her birinin üzerine 4'er dinar daha koymuştur (Ebû Yûsuf, s. 49). Diğer taraftan cizye mükellefi zimmîler müslüman oldukları takdirde bu vergiyi ödemekten kurtuluyorlardı. Daha sonraki yıllarda zimmî statüsünde bulunan hıristiyan, yahudi, Mecûsî, Sâbiî ve Sâmirîler arasında İslâm'ın yayılışı son derece hızlanmış ve bunların büyük kısmı ihtidâ etmişti. Bu durum hazine gelirlerinde önemli bir azalmaya yol açınca Emevî halifeleri, müslüman olan ve mevâlî sınıfına geçen bu tebaadan cizye almaya devam etmişlerdir. Bu uygulama, ilâve vergilere ve haksızlıklara son veren Ömer b. Abdülazîz döneminde durdurulmuşsa da ondan sonra yeniden başlatılmıştır.

Müslümanlar tarafından fethedilmesinin ardından ümmetin ortak malı sayılarak eski sahiplerinin elinde bırakılan araziler üzerine Hz. Ömer zamanında konulan haraç vergisi Emevîler devrinde de devletin en önemli gelir kaynağını oluşturmuştur. Ya'kūbî'ye göre Filistin, Ürdün, Dımaşk, Humus, Kınnesrîn, Avâsım, Cezîre, Diyârımudar ve Diyârırebîa merkezlerini içine alan Şam vergi bölgesinden toplanan haracın miktarı

1.430.000 dinara ulaşıyordu (Târîẖ, II, 233). Bu bölgeden elde edilen gelirin zamanla azaldığı görülmektedir; bunun sebebi, haracî arazilerin bir bölümünün zekâta tâbi öşrî araziye dönüştürülmesi ve ziraatın ihmali olsa gerektir. Bu bölgeden toplanan cizye gibi haracı da az bulan Abdülmelik miktarları yeniden belirlemiştir. Ubeydullah b. Ziyâd'ın valiliği sırasında 135 milyon dirhem olan Sevâd bölgesinin yıllık haraç tutarı Emevîler'in son zamanlarında 100 milyon civarına inmiştir. Aynı şekilde Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh'in valiliği döneminde 14 milyon dinara ulaşan Mısır haracı Emevîler zamanında sürekli bir düşüş göstermiş ve Süleyman devrinde 12 milyona inen bu rakam giderek daha da azalmıştır. Bu düşüş, bölgede çıkan karışıklıklar yüzünden ziraatın ihmal edilmesiyle ilgili görülmektedir. Hişâm gibi bazı halifeler, bütçelerinin en önemli harcama kalemi olan haraçtaki düşüşü önlemek ve gelirleri çoğaltmak için bir yandan haraca tâbi arazilerin, bir yandan da vergi miktarlarının arttırılması yoluna gitmişlerdir (Makrîzî, I, 98).

Haraç vergisinin toplanmasını sağlayan bölge valileri, divanda kayıtlı askerlerle diğer memurların ve yakınlarının maaşlarını bu gelirden öderlerdi. Köprü ve yolların, sulama kanallarının yapımı gibi bayındırlık faaliyetleri için gerekli harcamaları da bu fondan yaparlar, kalan miktarı hilâfet merkezindeki beytülmâle gönderirlerdi. Meselâ Muâviye zamanında Ziyâd b. Ebîh'in 60 milyon dirhem tutan Basra haraç gelirinden 4 milyonu, 40 milyon tutan Kûfe gelirinden ise 4 milyonun üçte ikisini Dımaşk'a gönderdiği, Mısır Valisi Mesleme b. Muhalled'in de gerekli harcamaları yaptıktan ve Hicaz bölgesine bir miktar buğday ayırdıktan sonra geriye kalan 600.000 dinarı Dımaşk'a yolladığı bilinmektedir (Necde Hammâş, eş-Şâm fî ṣadri'l-İslâm, s. 315-317). Herhalde bu rakamların içinde bütçede aynı kalemde toplanan cizye, haraç ve öşür vergileri de bulunuyordu.

Ümmetin ortak malı kabul edilen haracî arazilerin alınıp satılması hoş karşılanmamış, müslümanların bu toprakları zorla almaları da uygun bulunmamıştır. Çünkü geliri halkın tamamına yönelik hizmetlere tahsis edilen bu toprakların özel mülk haline gelmesinin kamu hizmetlerini önemli ölçüde aksatacağı muhakkaktır. Ancak Emevîler zamanında belirli çerçevede de olsa bu kuralın ihlâl edildiği anlaşılmaktadır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminin hilâfet anlayışını ihya eden Ömer b. Abdülazîz'in bu

toprakların satışını yasaklaması (İbn Sa‘d, V, 376) söz konusu kuralın seleflerince çiğnendiğini göstermektedir. Hişâm zamanında

bu yasak kaldırılmış, ancak satış işlemi devlet iznine bağlanmıştır.

Dîvânü’l-harâc kayıtları fethedilen bölge halkının konuştuğu dille tutuluyordu. İlk fetihlerin ardından Hz. Ömer’in zamanında başlayan bu uygulama Abdülmelik b. Mervân’ın halifeliğine kadar devam etti. İlk İslâm parasını bastıran Abdülmelik divan sicillerinin Arapça’ya çevrilmesi faaliyetini de başlatmıştı. Onun emriyle, daha önce Yunanca tutulan Şam bölgesi divan sicilleriyle Farsça olan Irak bölgesi haraç defterleri Arapça’ya çevrildi ve bu faaliyet oğlu Velîd zamanında Mısır, diğer oğlu Hişâm döneminde de Horasan bölgesinde sürdürüldü.

Fetihlerden sonra ele geçirilen ülkelerdeki eski idarecilere, asilzâdelere ve din adamlarına ait arazilerle sahipleri tarafından terkedilmiş olanlar beytülmâlin mülkiyetine alınmıştı. Savâfî veya daha sonra iktâ arazilerine dönüşmesi bakımından “katâi‘” denilen bu topraklar haraç suyu ile sulandığı takdirde haraç vergisine tâbi tutuluyor, aksi halde öşrî sayılıyordu (Ebû Yûsuf, s. 160). Yeniden tesbitlerini yaptıran Muâviye’nin bu toprakları hânedanın mülkü haline çevirerek akrabalarına ve yakınlarına iktâ ettiği bilinmektedir (Ya‘kūbî, II, 234). Eski savâfî arazileri divanda iktâ sahipleri adına kaydedilmişti. Bu uygulamanın halkın tepkisini çektiği ve etkilerinin uzun süre devam ettiği görülmektedir. Nitekim Muhammed b. Eş‘as el-Huzâî isyanı sırasında Kûfeliler arazi sicillerini yakmış, her topluluk bulunduğu beldedeki toprakların kendine ait olduğunu iddia etmeye başlamıştı (Belâzürî, Fütûḥ, s. 380 vd.).

Emevîler’de görülen dikkat çekici diğer bir uygulama da “ilticâ” usulüdür. Buna göre bir arazinin sahibi, vergi memurunun baskı ve zulmünden uzak kalabilmek için beylerden birine iltica ediyor ve arazisini onun adına kaydettiriyordu; bu durumda kendisi de onun ziraatçısı oluyor, hükümet kayıtlarına bu şekilde geçiyordu. Meselâ Batîha bölgesindeki pek çok arazi sahibi Mesleme b. Abdülmelik’e iltica ederek topraklarını onun adına yazdırmıştı (a.g.e., s. 413).

Uşûr denilen ticarî vergiye gelince, ellerindeki mal miktarına göre yabancı

tüccarlardan onda bir, zimmî tüccarlardan yirmide bir, müslüman tüccarlardan da kırkta bir olarak alınıyordu. Yabancı tüccarların İslâm ülkesine mal getirmeleri durumunda bu vergi Hulefâ-yi Râşidîn döneminde yılda bir defa alınırken Emevîler'de, Ömer b. Abdülazîz zamanı hariç, yıla dikkat edilmeksizin malın her girişinde alınmıştır (Necde Hammâş, eş-Şâm fî ṣadri'l-İslâm, s. 309). Müslüman tüccarların ödediği uşûr zekât fonuna, zimmî ve yabancı ülke tüccarlarının ödedikleri ise fey fonuna dahil edilmiştir (Ebû Yûsuf, s. 160).

Fetihlerde ele geçirilen ganimetlerin beşte biri (humus) Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde beytülmâle gönderiliyor ve Enfâl sûresinin 41. âyetinde belirtilen kalemlere harcanıyordu. Zamanla, Resûlullah ve yakınlarına ait olan iki hissenin cihad hazırlığı ve faaliyetlerine harcanması görüşünde birleşildi. Emevîler'in bu fondan gelen gelirleri cihad için silâh, at ve erzak alımına harcadıkları sanılmaktadır (Necde Hammâş, el-İdâre fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, s. 205).

Öşrî arazilerde yetiştirilen ürünlerden alman zekât geliri aynı beldede ilgili âyette (et-Tevbe 9/60) gösterilen kalemlere harcanır, zekât memurlarının ücretleri de bu fondan ödenirdi; Allah yolunda cihad edenlerin payı ise savaştıkları sınırlara nakledilirdi (Mâverdî, s. 124). Ömer b. Abdülazîz'in beytülmâli üç şubeye ayırdığı, beytü'l-fey adı verilen birinci fonda haraç, cizye ve gayri müslim tüccarlardan alınan uşûrları, ikinci fonda zekâtları ve üçüncü fonda da ganimetlerden ayrılan humus gelirlerini topladığı bilinmektedir (İbn Sa'd, V, 400). Ömer b. Abdülazîz, harcamalar üzerinde büyük titizlik gösterip seleflerinin humusu yerinde kullanmadıklarını söyleyerek bunun Kur'an'da bildirilen yerlere sarfını karar altına almış ve borçlulara yardımı da zekât fonundan yapmıştır (a.g.e., V, 350 vd). Ayrıca fakir ve muhtaçlar için açtırdığı aşevinden devlet memurlarının yemek yemesine izin vermemiştir.

Ebû Yûsuf, Ya'kūbî ve İbn Sa'd gibi müelliflerin eserlerinde yer alan bazı rivayetlerden, Emevî idarecilerinin bu vergilerle yetinmeyip Hulefâ-yi Râşidîn döneminde olmayan ilâve vergiler koydukları anlaşılmaktadır. Ömer b. Abdülazîz tarafından kaldırılan bu vergiler arasında, ekilen ve ekilmeyen araziler üzerine konulmuş vergilerle eski Sâsânî geleneklerine göre Nevruz ve Mihricân günlerinde halifeye gönderilen değerli hediyeler,

resmî müracaatlarda kullanılan kâğıtların bedelleri, darphâne işçilerinin ücretleriyle nikâh parası bulunmaktadır.

Emevîler döneminde bazı kesimlerin maddî sıkıntıya düştüğü ve vergi ödemekte zorlandığı görülmektedir. Özellikle Irak'taki muhalif gruplar, bölge sakinlerinin haklarının yendiği ve buradan toplanan vergilerin Şam halkına harcandığı iddiasında bulunmuşlardır. Hâricî ve Şiî isyanlarında bu iddia en önemli propaganda vasıtası haline getirilmiştir. Nitekim Zeyd b. Ali'nin Kûfe halkından biat alırken biat metnine, toplanan vergilerin hak sahiplerine dağıtılması şartını da koyduğu bilinmektedir.

Toplumun bazı kesimleri, düzenli maaşları ve ganimetten aldıkları pay sayesinde maddî bakımdan iyi bir durumda bulunurken son zamanlarda geniş halk kitlesi geçim sıkıntısıyla yüzyüze gelmişti. Maaş divanına kayıtlı muharip sınıfla Emevîler zamanında eski nüfuz ve kuvvetlerini devam ettiren İranlı çiftlik sahipleri dışında kalan Araplar ve mevâlî önemli bir iktisadî buhran içinde bulunuyordu. Suriye ile diğer bölgeler arasındaki siyasî rekabet, kabile mücadeleleri ve muhalif grupların bitmeyen isyanları durumu daha da kötüleştirmişti. Bu yüzden idarecilerin değişmesi sıkıntıya düşen kesimlerin neredeyse ortak amaçları haline gelmişti. Buna karşılık yönetimin bu insanları rahatlatacak önlemleri almamakta ısrar etmesi devletin yıkılışının önemli sebeplerinden birini oluşturmuştur.

Emevîler dönemi iktisadî hayatının en önemli olaylarından biri Abdülmelik b. Mervân tarafından ilk İslâm parasının bastırılmasıdır. Onun zamanına kadar ülkede Bizans dinarı ile İran dirhemi kullanılıyordu. Hz. Ömer ve daha sonraki halifeler para ıslahı ve tevhidi yoluna gitmişlerdi. Ancak tam anlamıyla İslâm parası Abdülmelik tarafından darbettirilmiştir. 76 (695) yılında Dımaşk'ta ilk İslâm dinarının basımını gerçekleştiren Abdülmelik, valisi Haccâc'ı da Irak'ta ilk dirhemi bastırmakla görevlendirmiş, bu şekilde Bizans'la süregelen askerî mücadele iktisadî bir boyut kazanmıştır. Bu şekilde ülkesini Bizans parasına bağımlılıktan kurtaran halife, arkasından da devletin malî yapısını pekiştirip iktisadî durumunu güçlendirmiştir. İki devlet arasında bu yüzden başlayan mücadele sırasında resmî yazışmalarda kullanılan hıristiyanî ibareler de çıkarılarak yerlerine İslâmîler'i konulmuştur.

Emevîler’de de çağdaşı devletlerde olduğu gibi ekonomik hayatın temelleri tarım üzerine kurulmuştu. Bunun için idareciler sulama işine büyük önem verdiler ve çeşitli kanallar açtırıp bentler yaptırdılar. Muâviye, özellikle Irak

topraklarının en önemli problemi olan bataklık bölgelerini ziraata açmak için faaliyet gösterdi. Yıllık mahsulü 5 milyon dirhem tutan bir araziyi ekilebilir hale getirdi (Belâzürî, Fütûḥ, s. 411). Ayrıca Irak’a vali tayin ettiği Ziyâd da bu işlere büyük önem verdi; taşkınları önlemek için bentler, sulama amacıyla kanallar ve üzerlerine köprüler yaptırdı. Emevîler’in mühendisi olarak tanınan I. Yezîd, Dımaşk’ın Guta bölgesinde kendi adıyla bilinen kanalı (Nehrü Yezîd) açtırdı. Böylece Guta’nın az bir kısmı sulanabilirken bu kanal sayesinde verimli arazinin tamamı sulanır hale geldi. Meşhur Emevî valisi Haccâc da pek çok kanal açtırmış, ayrıca tarımın gerilememesi için şehirlere göçü yasaklayarak kırsal kesimden gelenleri geri dönmeye mecbur etmiştir (İbnü’l-Esîr, V, 465).

Hişâm b. Abdülmelik zamanında başşehirden geçen Berada nehrinin kollarının sayısı on üçün üzerinde idi. Onun Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî sulama işlerine büyük para harcayarak çeşitli kanallar açtırdı ve barajlar, köprüler yaptırdı. Bu gibi faaliyetlerin birçoğunda meşhur mühendis Hassan en-Nabatî’nin katkılarından faydalanılmıştır (Belâzürî, Fütûḥ, s. 411). Mısır’ın Nil nehrine dayalı sulamacılığına da gereken önem verilmiş, ayrıca nehir üzerinde yeni bir mikyas yaptırılmıştır (bk. MİKYÂSÜ’n-NÎL). J. Sauvaget ve O. Grabar, Emevî halifelerinin Bâdiyetüşşâm’da inşa ettirdikleri kasır ve sarayların da ziraî üretimi arttırma işlevi gördüğünü ileri sürmüş ve bu yapıların etrafında görülen kanalları, su arklarını ve sarnıçları delil göstermişlerdir (bk. Necde Hammâş, eş-Şâm fî ṣadri’l-İslâm, s. 326).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan-ı Basrî, Risâle fi’l-kader (nşr. M. Amâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevhîd içinde). Kahire 1971, s. 81-93; Vâsıl b. Atâ, Hutbe: Wasil Ibn ʿAtâ als Prediger und Theologe (nşr. H. Daiber), Leiden 1988, s. 22-36; Ebû Yûsuf,

el-Harâc, Kahire 1346, s. 49, 160; İbn Sa‘d, et-Tabakât, IX, tür.yer.; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 14; Halîfe b. Hayyât, et-Târîh (Zekkâr), s. 203-409; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I-IV, tür.yer.; Zübeyr b. Bekkâr, Ahbârü’l-muvaffakıyyât, Bağdad 1972, s. 331-333; Belâzürî, Ensâb, I-IV, tür.yer.; a.mlf., Fütûh (nşr. A. Enis), Beyrut 1987, s. 380 vd., 411, 413, 627; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), tür.yer.; a.mlf., el-İmâme ve’s-siyâse, Beyrut, ts.; Dîneverî, el-Ahbârü’t-tıvâl, s. 288, 295-366; Ya‘kûbî, Târîh, II, 216-338; Taberî, Târîh (Ebü’l-Fazl), II; V-VII; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), III, 20-270; Sîrâfî, Ahbârü’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1936; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-nahviyyîn, Kahire, ts.; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakâtü’n-nahviyyîn ve’l-luğaviyyîn, Kahire 1954; İbn Cülcül, Tabakatü’l-etıbbaʾ, Kahire 1955; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Riyad 1966; Dânî, Kitâbü’n-nakt, İstanbul 1932; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1973, s. 124; Hatîb el-Bağdâdî, Takyîdü’l-ʿilm, Dımaşk 1949; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III-V; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ʿulemâ’, Kahire 1326; a.mlf., İnbâhü’r-ruvât I-IV, tür.yer.; İbnü’t-Tıktakâ, el-Fahrî, s. 103-149; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâ’ Kahire 1882; İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, tür.yer.; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I-IV, tür.yer.; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I-XXIII, tür.yer.; İbn Kesîr, el-Bidâye, III; VIII-X; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 4-168; a.mlf., Mukaddime, I, 364-365, 372-374; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I-II; Makrîzî, el-Hıtat, I, 98; Süyûtî, Buğyetü’l-vuʿât, Kahire 1326; a.mlf., Târîhu’l-hulefâʾ, s. 194-259; İbnü’l-Murtazâ, Tabakâtü’l-Muʿtezite, s. 54-55, 58-59; Mücâhid b. Cebr, Tefsîr (nşr Abdurrahman et-Tâhir), Doha 1978; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, İstanbul 1313; Keşfü’z-zunûn, III; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I-II; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, İstanbul 1331, I, 620, 627; H. Lammens, Etudes sur le regne du calife Omeyyade Moawia, Leipzig 1908; a.mlf., Etudes sur le siècle des Omeyyades, Beyrut 1930; a.mlf., “Mervan I”, İA, VII, 777-778; a.mlf., “Muâviye”, a.e., VIII, 438-444; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye, I-II, 3-32; III; Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Kahire 1945; Abdülazîz ed-Dûrî, el-ʿAsrü’l-‘Abbâsîyyü’l-evvel, Bağdad 1945; a.mlf., İlk Dönem İslâm Tarihi (Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1954, s. 57-58; a.mlf., Târîhu’l-edebi’l-ʿArabî (trc. Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire 1959; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I-XV, tür.yer.; a.mlf., ʿUlûmü’l-bahte fi’l-‘usûri’l-İslâmiyye, Dımaşk 1972; T. J. De Boer, İslâmda Felsefe Tarihi (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 3-

47; Sezgin, GAS, I-IX, tür.yer.; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1961; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963; a.mlf., İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989; M. Hamîdullah, Kur’ân-ı Kerîm Tarihi (trc. M. Sait Mutlu), İstanbul 1965, s. 42-64; a.mlf., Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam b. Münebbih (trc. Kemâl Kuşçu), İstanbul 1967; Ali Hasan Abdülkâdir, Nazratün ‘âmme fî târîhi’l fıkhi’l İslâmî, Kahire 1965, s. 106-190; Seyyid Abdülazîz Sâlim, et-Târîh ve’l-mü’errihûne’l-ʿArab, İskenderiye 1967; a.mlf., Târîhu’d-devleti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1986; Şevki Dayf, el-Medârisü’n-nahviyye, Kahire 1968; a.mlf., Tarîhu’l-edebi’l-ʿArabî, Kahire, ts.; Ziriklî, el-Aʿlâm, I-X, tür.yer.; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemu Benî Ümeyye, Beyrut 1970; a.mlf., Muʿcemü’l-müʾerrihîne’d-Dımaşkıyyîn, Beyrut 1978; M. Hudarî Bek, Târîhu’t-teşriʿi’l-İslâmî, Kahire 1970; a.mlf., Muhâdarât (Emeviyye), II, 22-226; Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Târîhu’l-Kurʾân ve’t-tefsîr, Kahire 1392/1972, s. 1-112; Abdülemîr Deksen, el-Hilâfetü’l-Emeviyye, Beyrut 1974; Hâşim Cemîl Abdullah, Fıkhu Saʿîd b. Müseyyeb, Bağdad 1974; M. Esat Kılıçer, İslâm Fıkhında Rey Taraftarları, Ankara 1975; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976; Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1977, s. 9-214; B. Lewis, Tarihte Araplar (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979; Necde Hammâş, el-İdâre fi’l-ʿasri’l-Ümevî, Dımaşk 1980; a.mlf, eş-Şâm fî sadri’l-İslâm, Dımaşk 1987; Hitti, İslâm Tarihi, II, 301-441; R. Mantran, İslâmın Yayılış Tarihi (trc. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981, s. 116; İsmail Yiğit, Emeviler Devrinde İlmî Hareket (doktora tezi, 1981), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 1-183; Abdülmün‘im Mâcid, et-Târîhu’s-siyâsî li’d-devleti’l-ʿArabiyye, Kahire 1982, II, tür.yer.; a.mlf., el-Hicâz ve’d-devletü’l-İslâmiyye, Beyrut 1983; Abdüşşâfî M. Abdüllatîf, el-ʿÂlemü’l-İslâmî fi’l-ʿasri’l-Ümevî, Kahire 1984; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 251; İbrâhim Beydûn, ed-Devletü’l-Ümeviyye ve’l-muʿârazâ, Beyrut 1985; Yûsuf el-Uş, ed-Devletü’l-Ümeviyye, Dımaşk 1985; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc Fikret Işıltan), Ankara 1986; Hüseyin Atvân, el-Fıraku’l-İslâmiyye, Beyrut 1986; a.mlf., ed-Dâʿvetü’l-ʿAbbâsiyye, Beyrut, ts.; Nayif Ma‘ruf, el-Havâric fi’l-ʿasri’l-Ümevî, Beyrut 1987; Mahmûd Mikdâd, el-Mevâlî ve nizâmü’l-velâ, Dımaşk 1989, s. 130-328; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 161-168; Ziyaeddin Reyyis,

İslâmda Siyasî Düşünce Tarihi (trc. Ahmet Sarıkaya), İstanbul 1990; Mustafa Nevin Abdülhâlık, İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990; İrfan Aycan, Muâviye b. Ebî Süfyân, Ankara 1990; a.mlf. - İbrahim Sarıçam, Emevîler, Ankara 1993; Vecdi Akyüz, Hilafetin Saltanata Dönüşmesi, İstanbul 1991; Hodgson, İslâm'ın Serüveni, I, 160-175, 189-232; İbrâhim el-Ebyârî, Muʿâviye, Kahire, ts.; K. W. Zettersteen, "Abdülmelik", İA, I, 95-97; a.mlf., "Hişâm", a.e., V/1, s. 540; a.mlf., "Ömer", a.e., IX, 462-465; G. Levi Delta Vida, "Emevîler", a.e,, IV, 241-248; T. W. Arnold, "Halife", a.e., V/1, s. 148-155; Hakkı Dursun Yıldız, "Velîd I", a.e., XIII, 292-297; a.mlf., "Yezîd b. Abdülmelik", a.e., XIII, 409-411; a.mlf., "Yezîd b. Mu'âviye", a.e., XIII, 411-413; a.mlf., "Abdülmelik b. Mervân", DİA, I, 266-270.

İsmail Yiğit

F) Sanat.

Emevî hânedanının hâkimiyeti altında doğan ve gelişen Emevî sanatı, her şeyden önce İslâm sanatının esaslarının tesbit edilip temellerinin atıldığı devri temsil eder. Mimari ve diğer sanat kollarında ana formların ortaya çıkması, kaidelerin tesbit edilmesi ve ana şemaların belirlenmeye başlaması bu döneme rastlamaktadır. Emevî sanatı, sınırlı bir teşekkül süresi içinde kaldığı ve hâkim olduğu bölgelerin İslâm öncesi kültürleriyle yakın temas halinde bulunduğu için daha sonra tam anlamıyla şahsiyet kazanacak olan İslâm sanatından değişik bazı özellikler göstermektedir. Bilhassa ihtişam ve zenginliğin ortaya konulduğu mimari tezyinatta hemen farkedilen bu durum, Emevî hükümdarlarının,

İslâm öncesi medeniyetlerin ve Hıristiyanlığın bıraktığı eserlere karşı İslâm düşünce ve sanatını hâkim kılma arzularının sonucudur. Emevîler'den önce, yalnız dinî görevlerin ifa edilmesine ve tabiat şartlarına karşı günlük hayatın sürdürülmesine uygun olmaları amacıyla yapılan son derece mütevazi ve sade binaların yerine ihtişamlı görünmeleri birinci planda tutulan dinî ve sivil binaların yapılması ile ortaya çıkan yeni sanat anlayışı

sanat bakımından ilk olma özelliğine sahiptir. Bu sebeple de İslâm âleminde Emevî eserleri için örnek veya rakip teşkil edecek başka eserler mevcut olmamıştır. Emevîler'in bu gözle gördükleri sanat eserleri, asıl hâkimiyet alanlarını oluşturan Suriye ve yakın çevresindeki eski medeniyetlerle çağdaşları olan Bizans ve Sâsânîler'e ait eserlerdir.

İslâm sanatının gerçek anlamda temelini teşkil eden Emevî sanatı, sanat tarihi açısından büyük önem ve değere sahip mimari eserlerin yapıldığı bir devir olarak dikkat çekmektedir. İslâm âleminin bir bütün halinde o güne kadarki en geniş sınırlarına ulaştığı ve cihanşümul bir nitelik kazandığı bu dönemde Emevî hükümdarları güçleri, zenginlikleri ve kendilerine olan güvenleriyle âbidevî sanat eserlerinin yapılmasına önderlik etmişler, dolayısıyla da devletin ve İslâm'ın gücünü sergileyebilmek amacıyla Emevî sanatının gelişmesinde en önemli rolü oynamışlardır.

Her şeyden önce kendi milletlerini diğerlerinin üstünde tutan Emevîler, geleneksel Arap hayatının gerektirdiği davranışları, zevk ve anlayışı hâkim oldukları bölgelerinkinin üstüne çıkartmaya çalışırken buralarda bir yerli-Arap sentezi de ortaya koymuşlardır. Arabistan çöllerinden gelen göçebe Arap anlayışıyla Suriye'nin kökleri çok eskilere giden yerleşik medeniyet anlayışının bir sentezi olan Emevî sanatı, İslâm sanatı tarihi içinde müstesna bir devri temsil eder. Eski Mezopotamya ve İran medeniyetlerinin üzerine gelen Helenistik kültürün temeline dayanmış hıristiyan anlayışı karşısında İslâm'ı temsil eden Emevîler, eskileri gölgede bırakabilecek görkemli eserlerin banisi oldukları kadar yeni yeni şekillenen İslâm sanatının da teşekkül ve tekâmülü yolunda önemli bir hizmette bulunmuşlardır. Diğer taraftan Suriye Emevî sanatı ile Endülüs Emevî sanatı arasında bir bağ bulunmakla birlikte Endülüs Emevîleri'nin ortaya koyduğu sanat tamamen kendine has özelliklere sahip olup yeni bir anlayışın ifadesidir (bk. ENDÜLÜS [Sanat]).

1. Mimari. Emevî sanatının ortaya koyduğu eserler, özellikle dinî mimarinin ilk plan şemalarının teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır. Mihrabın mimari bir eleman olarak kullanılması ve minberin ana mekân bütününe katılması bu devirde gerçekleşmiş ve bu camilerin plan şemaları daha sonra yapılacak olanlar için örnek teşkil etmiştir. Ayrıca bir kapalı ibadet mekânı ile etrafı revaklarla çevrili avludan oluşan büyük cami planı da bu devirde

ortaya çıkmıştır. Dinî mimari taşıdığı İslâm öncesi tesirlere rağmen İslâm akaidine göre teşkilâtlandırılmış ve ibadetlerin ifa edilmesine her yönüyle cevap verecek şekilde tasarlanmış binalarıyla müslüman ruhuna uygun bir görünüm sergiler. Emevî sivil mimarisi eskiyle yeninin karşılaşmasını en güzel biçimde gözler önüne sermesi açısından özel bir öneme sahiptir. Bu eserlerde görülen plan şemaları ve mimari tezyinat, dinî mimaride uyulması gereken kanun ve kurallardan uzak kalması sebebiyle özgürlük içinde gelişmiştir. Sivil mimaride dünyevî ve maddî bir temayül mevcut olup İslâm öncesi medeniyetlerden ve onların sanat anlayışlarından çok güçlü tesirler taşıyan binalarda Emevîler'in dünyaya ve hayata karşı hissettikleri bağlılık açıkça kendini göstermektedir. Her şeyden önce savunmaya önem verilerek yapılmış kasırlarda veya çöl şatolarında görülen plan şeması ve binaların teşekkülü, Emevî halifelerinin Hulefâ-yi Râşidîn devri yöneticilerinin tutumundan farklı olan dünyaya ve lükse düşkün hayat tarzlarını çok güzel sergilemekte ve ayrıca onların, İslâm devletinin toprakları, gücü ve nüfusu arttıkça tebaalarından uzaklaşmakta ve hatta çekinmekte olduklarını ortaya koymaktadır. Kalabalık şehirlerden uzakta ıssız veya çok az nüfusa sahip çöl bölgelerinde yapılan kasırlar, Emevîler'in atalarının geldiği çöllere duydukları özlem ve sevgi kadar savunma ve korunmaya duydukları ihtiyacın da sonucudur. Emevî mimarisi, günümüze kalabilen örnek azlığına rağmen İslâm sanatı tarihi açısından önemi büyük yapılarla temsil edilmektedir. Ana malzeme olarak taş ve tuğlanın kullanıldığı bu eserlerde bulunan tezyinatın değişik hususiyetleri ve ihtişamı da binalar kadar büyük önem taşımaktadır.

a) Dinî Mimari. Emevî dinî mimarisinin ilk binası, müslümanların Hacerülesved'den sonra ikinci kutsal taşı olan, Hz. Peygamber'in üzerine basarak mi‘raca çıktığı "sahre"nin (sahretullah) üstünü örten Kubbetü's-sahre'dir. Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından 72 (691-92) yılında yaptırılan bina, Kudüs'teki maddî ve mânevî değeri haiz mimari şaheserlerinin en güzelidir. Kutsal kaya ile altındaki mağaranın üstünü örten yuvarlak kubbe dört paye ve aralarındaki üçer sütunla taşınmakta, böylece sınırlanan daire planlı merkezî mahallin etrafını sekiz paye ile aralarındaki ikişer sütundan oluşan sekizgen bir arkat çevrelemekte ve iç içe iki galeri meydana getirmektedir. Binanın dış duvarlarıyla sağlanan plan şeması da sekizgen olup meyilli çatıdan merkezî kısmın üstündeki kubbeye kasnakla geçilmektedir. Bugün altın levhalarla kaplanmış durumda bulunan kubbe,

kutsal mahallin önemini belirtecek şekilde bütün binaya hâkim kılınmıştır. Sahretullahı çevreleyen iki galeri ziyaretçilerin tavafı içindir; bu bakımdan zamanla yanlış olarak Ömer Camii adıyla da anılan bina, özellikle yabancılar tarafından sanıldığı gibi bir cami değildir ve esasen minaresi de yoktur. Binanın mozaik tezyinatı önemlidir (bk. KUBBETÜ’s-SAHRE).

I. Velîd zamanında 709 yılında başlanıp 715 yılında tamamlanan Kudüs’teki Mescidi Aksâ da İslâm âleminin en kutsal yapılarından biri olup cami mimarisi için örnek teşkil eden, maddî ve mânevî büyük öneme sahip diğer bir Emevî eseridir. Geçirdiği onarımlar ve çeşitli imar faaliyetleri sebebiyle planında değişmeler olmasına rağmen ana hatlarıyla eski şekli ve ilk planı hakkında bir fikir verebilen cami, kıble duvarına dikey uzanan neflerle onları kesen kıble duvarına paralel bir neften meydana gelir. İbadet

mekânının en karakteristik kısmı, kubbeye paralel nefin mihrabın önünde kestiği ortadaki dikey nefle birlikte teşkil ettiği açıklığın üzerine gelen kubbedir. Bu düzenleme daha sonra yapılan pek çok camide tekrarlanmıştır (bk. MESCİD-i AKSÂ).

Emevî mimarisinin şaheserlerinden biri olduğu kadar günümüze kalabilen camilerin de en ihtişamlı ilk örneğini teşkil eden Şam’daki Emeviyye Camii I. Velîd’in halifeliği sırasında yapılmıştır (705-715). Eski bir Roma mâbediyle bir Bizans bazilikasının yerine inşa edilen cami, kıble duvarına paralel uzanan üç nefle onları mihrap hizasında kesen bir dikey neften meydana gelmiştir. Dikey ve paralel neflerin kesiştikleri ortadaki bölümün üstünde bir kubbe yer almakta, diğer kısımların üzerinde ise ahşap bir çatı bulunmaktadır. Bina tarihi süresince birçok tamirat görmüş ve değişik imar safhalarıyla bugünkü şeklini almıştır. Daha sonraki camiler için bir örnek teşkil eden bu önemli yapının avlusu ve burada bulunan hazine binası da ayrıca İslâm sanatı açısından dikkate şayandır. Bilhassa revaklarla çevrili avlunun cami mimarisinin tekâmülünde iç mekân teşekkülüyle birlikte önemli bir yeri bulunmaktadır. Öncü örnek olma özelliğini taşıyan Emeviyye Camii’nin tezyinatında kullanılan mozaik süslemeler de bu özelliği çok daha önemli hale getirmiştir. Mozaik tezyinat içinde bitkisel ve geometrik motiflerle Emevî halifelerinin gücünü gösteren şehir ve bina tasvirleri yer almaktadır (bk. EMEVİYYE CAMİİ).

Dinî mimarinin diğer iki örneği, yine VIII. yüzyıla ait olan Hama Ulucamii ile Busrâ'daki Ömer Camii'dir. Her ikisinin de geçirdikleri çeşitli onarım ve değişikliklere rağmen Şam Emeviyye Camii'ninkine benzer birer plana sahip oldukları anlaşılmaktadır.

b) Sivil Mimari. Sivil mimariyi temsil eden binalar, büyük iskân bölgelerinin uzağında müstahkem saray veya kasır olarak hizmet vermiş veya bu gaye ile yapımına başlanmış şatolardır. Bu tip binaların bilinen ilk örneklerinden biri, Halife Hişâm b. Abdülmelik devrinde 727 yılında yapılmış olan Kasrü'l-hayri'l-garbî'dir. Dörtköşe bir ana avlu etrafında sıralanmış bölümlerden meydana gelen, düzenli bir iç kuruluşa sahip kompleksin dış kısmı tahkimatlı bir duvarla çevrilidir. 727 ve 729 yıllarında tamamlanmış iki ayrı mimari kompleksten oluşan Kasrü'l-hayri'ş-şarkī ise Emevî sivil mimarisinin en ilgi çekici örneklerinden biridir. Çok maksatlı kullanıma ayrılmış büyük bir bina ile bunun dışında kalan daha küçük bir binadan teşekkül etmiştir. Küçük binanın Halife Hişâm için yapılmış bir köşk olduğu bilinmektedir. Bir av sahası içinde yer alan iki mimari kompleks de Emevî sivil mimarisinin bu tip binalar için alışılmış özelliklerini taşımaktadır. Kareye yakın dört köşe bir orta avluya göre teşkilâtlanmış iç mekânın etrafı, kuleler ve yarım kulelerle tahkim edilmiş bir surla çevrilidir. Giriş kısımları, Kasrü'l-hayri'l-garbî'de olduğu gibi yarım daire biçimi kulelerle savunulan binalardan büyüğünün dört, küçüğünün ise bir tek girişi vardır. Küçük binada tipik Emevî alçı tezyinatının mevcut olduğu görülmektedir. Kompleksin bir camii ve askerî garnizonu vardır (bk. KASRÜ'l-HAYR).

Yapımına 740 yılından sonra Halife Hişâm b. Abdülmelik (724-743) veya II. Velîd (743-744) döneminde başlandığı tahmin edilen Hırbetü'l-mefcer tamamlanamadan kalmış bir eserdir. Merkezî bir ana avlu çevresinde teşkilâtlanmış ve etrafı tahkimatlı duvarla çevrilmiş bir ana bina ile bunun dışında on altı pâye tarafından taşınan beşik tonozlu çatıyla örtülü bir hamam bölümünden meydana gelmiştir. Zengin bir mimari tezyinata sahip olan ve zemini mozaiklerle kaplanmış bulunan hamamın soğukluk bölümünün üstü bir kubbeyle örtülüdür (bk. HIRBETÜ'l-MEFCER).

Tarihlenmesi güçlükler arzeden ve mimari hususiyetleriyle diğer Emevî kasırlarından farklı bir görüntü veren Kusayru Amre'de, bir taht odası ve

kabul salonu ile bu bölümün bağlandığı bir hamamdan müteşekkil bir plan şemasına rastlanmaktadır. II. Velîd'in halifeliğe gelmesinden önceki bir döneme ait olduğu tahmin edilen bina, diğer kasırlarda görülen ana avluya ve tahkimatlı surlara sahip değildir. Binanın özellikle duvar resimleri meşhurdur ve bunlar Emevî sanatı için olduğu kadar İslâm sanatı tarihi için de büyük önem taşımaktadır (bk. KUSAYRU AMRE).

Halife II. Velîd devrinde yapımına başlandığı sanılan Kasrü'l-Müşettâ yine yarım kalmış bir bina olup ana hususiyetleri itibariyle alışılmış Emevî kasır planına sahiptir. Dörtköşe bir ana avlu etrafında teşkilâtlanmış mimari bölümlerden meydana gelen bir iç düzenlemeye sahip bina tahkimatlı duvarlarla çevrilidir. Binanın en ilgi çekici kısmı, inşaatın terkedilmesi sırasında kemer çıkışlarına kadar tamamlanmış olan taht odasıdır. Üç kemerli bir zafer takını andıran avlu cephesi ve bu cephenin arkasındaki üç apsis ile teşkilâtlandırılıp kubbeyle örtülmesi planlanmış olduğu anlaşılan bu bölüm diğer Emevî binalarından farklı bir özelliktedir (bk. KASRÜ'l-MÜŞETTÂ).

Öteki sivil mimari eserleri arasında Hamâmü's-Sarah, Kasrü'l-ebyaz (Hırbetü'l-beydâ), Kasrü't-Tûbe, Hırbetü'l-minye ve Kasru Harâne'yi saymak mümkündür. Bu binaların plan şemaları da esas itibariyle ana avlu etrafında gelişmiş mimari bölümlerden ve bu iç mekânı çeviren tahkimatlı duvarlardan oluşmaktadır.

2. Mozaik, Duvar Resimleri, Heykel, Kabartma, Tezyinat ve Küçük Sanatlar. Emevî sanatından günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki örneğin büyük bir kısmı mimarlık âbidesi olup bunların dışında kalanların çoğunluğu da mimariye bağlı sanat kollarına ait eserlerdir; el sanatı ürünlerinin sayısı ise çok azdır. Emevî sanatını temsil eden bütün eserlerde rastlanan ana özellik, bunların İslâm sanatının diğer devirlerinde yapılanlardan farklı ve değişik bir anlayışla ele alınmış

olmalarıdır. Bu durum mimari kadar mimariye bağlı sanat kolları ve el sanatları için de geçerlidir. Özellikle mimariye bağlı sanat kolları ve el sanatlarının tezyini elemanları arasında yakın bir temas olduğu gözden kaçmamaktadır; bunlara aynı zevk ve duyguların şekil verdiği bellidir. Emevî sanatının temeli mimari ve mimari tezyinat olup kullanma amacıyla

yapılmış eserler üzerinde dahi mimari tezyinat elemanlarının yer alması bu durumun sonucudur.

Emevî sanatının bütün İslâm sanatı içindeki farklı ana özelliği mozaik, duvar resimleri ve heykel gibi az ilgi çeken sanat kollarına ve figüratif anlayışla yaklaştığı tasvirî tarza duyduğu güçlü temayüldür. İslâm sanatı için hayli değişik bir durum arzeden bu temayül Endülüs dahil bütün Emevîler için tabii olup dinî inançlara karşı gelmeden önemli eserler meydana getirilmesine ortam hazırlamıştır. Bu eserlerin yapımında görev alan ustalar Arap ve hatta müslüman olmasalar dahi yaptıkları eserlerle İslâm ruh ve anlayışına uygun biçimde Emevî zevkini yansıtmışlardır. Emevî halifelerinin insan ve hayvan figürlerinin yer aldığı tasvirî eserlere karşı büyük ilgi duydukları aşikârdır. Fakat bu tip tasvirlerin yalnız sivil mimari eserleri veya dinî mimari eserlerinin din dışı kullanım amacıyla yapılmış bölümleri üzerinde yer almış olması, buna karşılık dinî binalarda bitkisel motiflerle şehir ve bina tasvirleri gibi cansız figürlere yer verilmesi, Emevîler'in din ve sanat karşısındaki tutumlarının ve İslâm'ın kurallarına uymalarının en güzel ifadesidir. Duvar resimleri, mozaikler ve heykeller daha çok Emevî halifelerinin hâkimi oldukları bölgelerin eski kültür, gelenek ve düşünceleriyle İslâm'ın inanç ve anlayışını birleştirme çabasının ve şahsî zevklerinin sonucudur. Bundan dolayı söz konusu eserler eski Mezopotamya ve İran medeniyetleri kadar Grek, Roma ve Bizans medeniyetlerinin de İslâm sanat ve kültürüyle birleşmesini temsil etmektedir.

Çoğunun Bizanslı ustalar tarafından yapıldığı bilinen mozaiklerin dinî mimarideki en güzel örnekleri Kubbetü's-sahre ile Emeviyye Camii içinde bulunmaktadır. Altın yaldızlı mozaiklerin de kullanıldığı tezyinatta bitkisel desenlere ağırlık verilmiştir; ayrıca Emeviyye Camii'ndeki şehir ve bina tasvirleri dikkate şayandır. Emevî binalarında mozaik tezyinat duvarlar, kubbeler ve çeşitli mimari elemanlar kadar zeminlerin süslenmesinde de uygulanmıştır. Özellikle sivil mimari eserlerinden Hırbetü'l-mefcer, Hırbetü'l-minye ve Kusayru Amre gibi kasırların bazı bölümlerinin taban döşemelerinde yer alan mozaikler ilgi çekicidir.

Tasvirî sanatın dikkate değer bir kolunu oluşturan duvar resimciliği özellikle Kusayru Amre kasrındaki ihtişamlı örneklerle temsil edilmekte ve

bu resimlerde tamamen dünyevî ve politik bir karakter görülmektedir. Kasrü'l-hayri'l-garbî'de de insan ve hayvan figürleri ihtiva eden resimlere rastlanmıştır.

Emevî sanatının mimariyle bağlı sanat kolları içinde önemli bir faaliyet alanı olduğu farkedilen figüratif kabartmacılık ve heykeltıraşlık, İslâm sanatı tarihi içinde nisbeten istisnaî bir durum arzetmektedir. Emevîler'in önemli bir ilgi kaynağını oluşturan bu sanat kollarında, içinde halife tasvirlerinin de yer aldığı üç boyutlu insan figürlerinin yapılmış olması bu istisnaî durumun ürünüdür. Sayıları hayli fazla olan insan tasvirlerinin dışında çeşitli hayvanlar da heykel ve kabartmalar için önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Bunlardan başka İslâm sanatı için alışılmış bir durum arzeden kabartma bitkisel süslemelerin de ilk örneklerinin Emevîler devrinde teşekkül etmeye başladığı açıkça görülmektedir. Alçı ve taş malzemenin kullanıldığı bu sanat kolunda resim ve mozaiklerde hâkim olan zevk ve düşünceler geçerlidir.

Dinî binalarda ve onlarla irtibat halinde bulunan bölümlerde bitkisel süslemeler yaygın olup sivil binalarla dinî binaların din dışı kullanım alanlarında figüratif tasvirlere rastlanmaktadır. İnsan ve hayvan heykellerinin yer aldığı binalar arasında özellikle Kasrü'l-hayrî'l-garbî ve Hırbetü'l-mefcer kasırları öneme sahiptirler. Buralarda işlenen tema ve figürlerin duvar resimlerindekilerle yakından ilgili olduğu görülür. Geometrik ve bitkisel motifli alçı süslemelerin yaygın biçimde kullanıldığı binalar arasında özellikle Hırbetü'l-mefcer, Kasrü'l-hayri'ş-şarkī ve Kasrü'l-hayri'l-garbî dikkat çeker ve bunlar arasında da Kasrü'l-hayri'ş-şarkī değişik alçı süslemeleriyle müstesna bir yer işgal eder. Figüratif motiflerle geometrik ve bitkisel süslemelerin bir arada kullanıldığı kabartma tezyinatın en güzel örnekleri Kasrü'l-Müşettâ'da, giriş cephesinde yer alan kalker blokları üzerine hareketli hayvan tasvirleri ve zengin bitkisel motiflerin resmedildiği frizde görülmektedir.

Küçük sanatların günümüze gelebilen az sayıdaki örneği diğer sanat kollarının gölgesinde kalmış bazı bronz kaplar, ahşap eserler ve seramik eşyadan ibarettir. Bunların üzerinde yer alan süslemelerin mimariye bağlı sanat kollarının yoğun etkisini taşıdığı farkedilir. Aynı durum, Doğu etkilerinin yoğun biçimde hissedildiği fildişi eserler için de söz konusudur.

Seramik eserlerde de bu etki güçlü olarak karşımıza çıkmakta, özellikle Sâsânî seramikleriyle aralarında yakın bir temas bulunduğu hissedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Musil, Qusayr' Amra, Vienna 1907; A. Jaussen - R Savignac, "Les Chateaux arabes", Mission archéologique en Arabie, Paris 1922; E. Diez, L'Art de l'lslam, Paris, ts., s. 16-26; a.mlf. - H. Glück, Die Kunst des Islam, Berlin 1925, tür.yer.; Suut Kemal Yetkin, İslam Sanatı Tarihi, Ankara 1954, tür.yer.; K. A. C. Creswell, Early Müslim Architecture, Mitcham 1958, s. 1-156; R. W. Hamilton, Khirbat al Mafjar, Oxford 1959; a.mlf., "Carved Stuccoes in Umayyad Architecture", Iraq, sy. 15 (1953), s. 43-56; R. Ettinghausen, Arab Painting, Geneve 1962, tür.yer.; W. Caskel, Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem, Köln 1963; K. Otto-Dorn, Islamische Kunst, Baden-Baden 1964, tür.yer.; E. Kühnel, Islamic Art and Architecture, London 1966, tür.yer.; A. Almagro, Qusayr' Amra, Madrid 1975; a.mlf, El Palacio Omeyad de Amman, Madrid 1983; D. T. Rice, Islamic Art, London 1975, s. 9-28; A. Papadopoulo, L'lslam et l'art musulmane, Paris 1976, s. 235, 480-482; Fevvâz Ahmed Tavkân, el-Ha'ir: Bahs fi'l-kusûri'l-Emeviyye fi'l-bâdiye, Amman 1979; Zeki Muhammed Hasan, Fünûnü'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 32-54; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, s. 33-34, 76, 165, 232, 234-235; J. D. Hoag, Islam Weltgeschichte der Architekture, Stuttgart 1986, s. 10-21; O. Grabar, İslam Sanatı'nın Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, s. 25-26, 38, 47, 50-52; a.mlf., "The Umayyad Palace of Khirbat el Mefjar", Archaeology, sy. 8, New York 1955, s. 228-235; a.mlf., "La Mosquee Omeyyade de Damas", Synthronen (1968), s. 107-114; E. Herzfeld, "Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta Problem", Isl., I (1910), s. 27-63, 105-144; E. de Lorey, "L'Heilenisme et l'Orient dans les mosaïques des Omaiyades", AI, sy. 1 (1934), s. 23-45; M. Diamand, "Studies in Islamic Ornament. Some Aspects of Omaiyad and Early Abbasid Ornaments", a.e., sy. 4 (1937), s. 293-337; H. Stern, "Les

Origines de l’architecture de la Mosquée Omeyyade”, Syria, sy. 28, Paris 1951, s. 269-279; a.mlf., “Recherches sur la Mosquée el-Aksa”, Ars Orientalis, V, Washington 1963, s. 28-48: E. Lambert, “Les Origines de la mosquée et l’architecture religieuse des Omeiyades”, St.I, VI (1956), s. 5-18; J. Sauvaget, “Chateaux ummayyades de Syrie”, REI, sy. 35 (1967), s. 1-39; F. Zayadine, “The Umayyad Frescoes of Quseir’ Amra”, Archaeology, XXXI/3, New York 1978, s. 19-29; R. Hillenbrand, “La Dolce Vita in Early Islamic Syria: The Evidence of Later Umayyad Palaces”, Art History, V/1 (1982); J. Strzygowski - B. Schulz, “Mschatta”, Jahrbuch der königliche preussisches Kunstsammlungen, sy. 25 (1984), s. 205-373.

A. Engin Beksaç

EMEVİYYE CAMİİ

İslâm dinî mimarisinin bugüne kadar ayakta kalabilen ilk muhteşem örneği.

Şam'da Emevîler devrinde yapılmış olan Emeviyye Camii (el-Câmiu'l-Ümevî, Câmiu Benî Ümeyye) mimari özellikleri, süslemelerindeki ihtişam ve haiz olduğu mânevî değerleriyle bütün İslâm âleminde müstesna bir yere sahiptir. Tarih boyunca birçok müellif tarafından söz konusu edilen cami, inşasından sonraki bütün devirlerde methiyelere mazhar olmuş ve görenleri büyülemiştir. Müslümanların, dinî ve sosyal hayatta önemli roller üstlenmiş ve kutsî değerler atfedilmiş camilerinin en eskisi olup milâttan önce I. yüzyıla ait bir Roma mâbediyle onun harabeleri yanında bulunan Theodosios dönemine (379-395) ait Aziz Yohannes (Hz. Yahyâ) Kilisesi'nin yerine inşa edilmiştir. Önce, Dımaşk'ın fethinin ardından (14/635) Romalılar'ın baştanrısı Jüpiter'in adını taşıyan mâbedin çevresi sütunlu, yüksek duvarlı büyük salonu Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın gözetiminde camiye çevrilmiş, daha sonra bu caminin ihtiyacı karşılayamaması üzerine Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik (705-715) tarafından mâbed harabesinin batı tarafında bulunan kilise veya bir iddiaya göre sadece aradaki duvar yıktırılarak (DİA, VII, 48, 49) bütün bu sahayı kaplayacak olan bugünkü büyük caminin inşası başlatılmıştır. Temeli 86 (705) veya 87 (706) yılında atılan esas cami bölümü 96'da (714) tamamlanmış ve inşaatta halifenin isteği üzerine Bizans imparatorunun İstanbul'dan gönderdiği ustalar çalışmıştır. Caminin yapımında, dikdörtgen planlı olan Roma mâbedinin kıble istikametine rastlayan uzun duvarlarından güneydeki ile uçlarında bulunan iki burçtan faydalanılmış ve inşaat bu duvarın kuzeyinde geliştirilip kuleler de minare kaidesi olarak kullanılmıştır.

Yapımını takip eden asırlar içinde birçok yangına ve tabii tahribata mâruz kalan bina çeşitli onarım ve değişiklikler geçirmiş, fakat buna rağmen mimari hususiyetlerini bir ölçüde koruyabilmiş, özellikle de mozaiklerindeki ihtişamı bugüne kadar sürdürebilmiştir. Yapılan onarım ve değişikliklerin en önemlilerinden ilkini, 461'de (1069) meydana gelen büyük bir yangın sebebiyle 475 (1082-83) yılında Selçuklu Sultanı Melikşah yaptırmıştır; bu onarımda ağırlığın Kubbetü'n-nesr adıyla tanınan

kubbe ile birlikte kemerler ve sütunlar üzerinde yoğunlaştırıldığı görülmektedir. İkinci önemli onarım ise Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid devrinde 1894'teki büyük yangından sonra gerçekleştirilmiş (1896-1902) ve içerideki sütun sıraları ile bunlarla ilgisi bulunan mimari bölümler ve çatı İstanbul'dan gönderilen ustalar tarafından yeniden yapılmıştır.

136 x 37 m. boyutlarında bir ibadet mekânı ile 122,5 x 50 m. boyutlarında bir avludan oluşan dikdörtgen planlı caminin ana ibadet mekânı, kıble duvarına paralel uzanan üç enine nef ile (sahn) bunları ortadan kesen daha geniş bir dikey neften meydana gelmekte ve nefler arasında mermer sütunlar üzerinde yükselen iki kat halinde düzenlenmiş kemerler bulunmaktadır. İbadet mekânının merkezinde, enine neflerle dikey nefin kesiştiği kısmın ortasında, kare kesitli dört pâye tarafından taşınan Kubbetü'n-nesr yer almakta ve kubbeye geçişin tromplarla sağlandığı görülmektedir; ibadet mekânının diğer tarafları 1894 yangınından sonra yenilenen ahşap bir çatıyla örtülüdür. İç kısımda Şâfiî mihrabı denilen ana mihraptan başka ikisi sağda, biri solda üç mihrap daha bulunmakta ve bunlardan sağdakilere Hanefî ve Hanbelî mihrapları, soldakine ise sahabe veya Mâlikî mihrabı denilmektedir. Sahâbe mihrabı ile Kubbetü'n-nesr arasına rastlayan yerde Hz. Yahyâ'nın türbesi bulunmaktadır. Ana ibadet mekânı, dikey neften üç kemerli büyük bir kapıyla avluya açılmaktadır.

Ortasında bir şadırvanın yer aldığı avlu arkadan yirmi dört, yanlardan dokuzar kemerli revaklarla çevrilmiştir. Avluda ayrıca biri Kubbetü'l-hazne (beytü'l-mâl), diğeri Kubbetü Zeynelâbidîn adını

taşıyan iki kubbeli küçük bina mevcuttur ve bunlardan batdaki Kubbetü'l-hazne'de camiye ait vakıf gelirlerinin muhafaza edildiği bilinmektedir.

Caminin üç minaresi ve dört ana kapısı vardır. el-Mi'zenetü'l-garbiyye denilen ve batıdaki Roma burcu üzerine yapılmış olan minare ötekilerden daha gösterişlidir; 893 (1488) yılında Memlüklü Sultanı Kayıtbay tarafından tâdil ettirilmiştir. Diğer minarelerden doğudaki burç üzerinde yükselen Mi'zenetü Îsâ, kuzey revakının üzerinde yükselen ise Mi'zenetü'l-arûs adını taşımaktadır. Caminin kapılarından Bâbü Berîd batıdan, Bâbü Ceyrûn (Bâbü's-sâat, Bâbü'l-lebbâdîn, Bâbü'n-Nevfere) doğudan ve Bâbü'l-ferâdis (Bâbü'l-imâre) kuzeyden avluya, Bâbü'z-ziyâde ise (Babü'l-

Kavâfîr) kıble duvarından iç mekâna açılmaktadır. Bunlardan başka kuzeyde Kellâse Medresesi’ne açılan bir kapı daha vardır.

Emeviyye Camii, enine gelişen uzun nefli ve avlulu cami tipinin ilk örneklerinden biri olarak cami mimarisine uzun süre etkide bulunmuş ve bu tip cami planı Anadolu dahil İslâm dünyasının pek çok yerinde asırlarca uygulanmıştır (geniş bilgi için bk. DİA, VII, 59 vd.). Bu caminin bitkisel ve geometrik motiflerle şehir ve bina tasvirlerinden meydana gelen fevkalâde zengin mozaik süslemeleri de sanat tarihi bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Caminin bir diğer özelliği de İslâm alemindeki ilk umumi helâların burada yapılmış olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Umayyads, Early Abbasides and Tulunids, Part I - Umayyads, Oxford 1932, s. 2; a.mlf., A Short Account of Early Muslim Architecture, Harmondsworth 1958, s. 44-63; a.mlf., el-Âsârü’l-İslâmiyyetü’l-ûlâ (trc. Abdülhâdî Able), Dımaşk 1404/1984, s. 69-115; Abdülkâdir er-Reyhâvî, el-ʿİmâretü’l-ʿArabiyyetü’l-İslâmiyye: hasâʾisuhâ ve âsâruhâ fî Sûriye, Dımaşk 1979, s. 45; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, s. 232; M. Mutîʿ el-Hâfız, el-Câmiʿu’l-Ümevî bi-Dımaşk, Dımaşk-Beyrut 1405/1985; Suâd Mâhir Muhammed, el-ʿİmâretü’l-İslâmiyye ʿalâ merri’l-ʿusûr, Cidde 1405/1985, I, 213-216; Afîf el-Behnesî, el-Câmiʿu’l-Ümevî el-kebîr, Dımaşk 1988; Vicdân Ali b. Nâyif, Silsiletü’t-taʿrîf bi’l-fenni’l-İslâmî: el-Emeviyyûn el-ʿAbbasiyyûn el-Endelüsiyyûn, Amman 1988, I, 33-45; Ali et-Tantâvî, el-Câmiʿu’l-Ümevî fî Dımaşk, Cidde 1410/1990; J. Sauvaget, el-Âsârü’t-târîhiyye fî Dımaşk (trc. Ekrem Hasan el-Ulebî), Dımaşk 1412/1991, s. 25-56; Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, “Cami”, DİA, VII, 48, 49; Semavi Eyice, “Cami”, a.e., VII, 59 vd.

Tâlib Yâzîcî

Sosyal Hayattaki Yeri.

Tarihçilerle müslüman ve yabancı seyyahlar Emeviyye Camii'nin inşası, özellikleri ve geçirdiği onarımlar yanında Şam'ın sosyal, siyasal, ilmî ve dinî hayatındaki yeri hakkında da çeşitli bilgiler vermişlerdir. Velîd b. Abdülmelik ilk yapılan camiyi genişletmek istediğinde Roma mâbedinin yanındaki kiliseyi hıristiyanlardan kendilerini razı etmek suretiyle almış ve bir rivayete göre karşılığında daha büyük bir kilise, başka bir rivayete göre ise dört kilise vermiştir. Ancak hıristiyanların daha sonra Ömer b. Abdülazîz devrinde (717-720) kiliseyi geri istedikleri ve halifenin ancak Gota'daki kiliseleri de vererek onları razı ettiği bildirilmektedir (İbn Şeddâd, s. 50-56; İbn Manzûr, I, 260-262, 268). Caminin yapımı için, her birinde 14.000 veya 28.000 dinar bulunan 400 sandık altın harcandığı kaydedilmekte (İbn Şeddâd, s. 65; İbn Manzûr, I, 266; İbn Kesîr, IX, 148), buna göre binanın 5.600.000 veya 11.200.000 dinara mal olduğu anlaşılmaktadır.

Caminin gerek bakım ve onarımını yapmak, gerekse burada yürütülecek dinî hizmetlerle eğitim ve öğretim faaliyetlerinin masraflarını karşılamak için I. Velîd döneminden başlayarak çeşitli vakıflar tahsis edilmiş, zamanla ortadan kalkan bazı vakıfların yerine de yenileri kurulmuştur. Bu çerçevede Yavuz Sultan Selim, caminin bakım, onarım ve aydınlatılması, imam, hatip, müezzin, kayyım, kâri ve müderrislerine ücretlerinin ödenmesi için birçok dükkân, çarşı, han, hamam, köy ve mezra vakfetmiş olup bu vakfiyenin sureti Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır (Mücedded Anadolu Sânî Defteri, nr. 585, sıra 117, s. 111-124; vakfiyenin Türkçe'si için bk. İbrahim Ateş, XII, s. 41-90).

Camide genellikle talebelerin kaldığı "meşhed" denilen ve bazı büyük sahâbîlere izâfe edilerek onların adlarıyla anılan mescid benzeri müstakil mekânların bulunması buraya ayrı bir mânevî değer kazandırmaktadır. Bunlardan kaynaklarda adı geçenler Hz. Ali, Hüseyin, Âişe, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Kellâse meşhedleriyle Ömer b. Abdülazîz mescididir. Camideki diğer önemli bir yer de Hz. Yahyâ'nın türbesidir. Rivayete göre, inşaat sırasında küçük bir dehlizde ve sanduka içinde üzerinde Hz. Yahyâ'ya ait olduğu yazılı, deri ve saçları özelliğini koruyan bir baş bulunarak yerinde muhafaza edilmiş (İbn Şeddâd, s. 47-48; İbn Manzûr, I, 257), daha sonra da üzerine bir türbe yapılmıştır. Yine ana mihrabın (Şâfiî mihrabı) solunda kalan kısımda büyük bir sandık içinde, Hz. Osman'ın

Suriye'ye gönderdiği ve Zehebî'nin Taberiye'den 507 (1113) yılında bu camiye getirildiğini söylediği (Nuaymî, II, 400) mushaf bulunmaktadır. İbn Cübeyr sandığın her gün namazlardan sonra, İbn Battûta ise her cuma namazından sonra açıldığını ve mushafı öpmek için büyük bir izdiham yaşandığını kaydetmektedir. İbn Battûta ayrıca, çeşitli anlaşmazlıklar sebebiyle hasımların birbirlerine bu sandığın başında yemin verdirdiklerini kaydeder. Üzerinde el-Mi'zenetü'l-garbiyye'nin yükseldiği Roma burcundaki oda, burada uzlete çekilen İmam Gazzâlî'yi bir müddet barındırmasından dolayı mübarek bir yer olarak kabul edilmektedir.

Caminin asırlardan beri mukaddes tanınan ve ibadethâne olarak kullanılan bir mekânda inşa edilmesi ve müslümanlar

tarafından yapılan ilk ve en büyük camilerden biri olması sebebiyle mânevî değeri ve fazileti hakkında çeşitli rivayetler nakledilmiştir ki bunların birçoğunun gerçekle ilgisi yoktur. Katâde'nin Tin sûresinde geçen "tîn"den maksadın bu cami olduğu, Hasan b. Yahyâ'nın isrâ gecesi Hz. Peygamber'in bu caminin yerinde namaz kıldığı, Kâ'b el-Ahbâr'ın Dımaşk'ta bir caminin yapılacağı ve dünyanın yıkılışından sonra kırk yıl daha ayakta kalacağı (İbn Şeddâd, s. 43-44; İbn Manzûr, I, 255-256), Süfyân es-Sevrî'nin bu camide kılınan bir namazın 30.000 namaz değerinde olduğu (İbn Kesîr, IX, 156-157) yolunda söyledikleri sözlerle âhir zamanda Hz. Îsâ'nın caminin batı tarafındaki minareye ineceğine dair halk arasındaki İnanç (Ekrem Hasan el-Ulebî, Dımaşḳ, s. 167) bunlardan bazılarıdır.

Emeviyye Camii, dinî ve ilmî fonksiyonu yanında Roma mâbedinin içinde yer aldığı ilk halinden itibaren özellikle Emevîler döneminde siyasî hayatta da önemli bir rol oynamıştır. Meselâ Muâviye Hz. Ali'ye muhalefetini bu caminin minberinden ilân etmiş, halifeliğin Emevîler'in Süfyânî kolundan Mervânî koluna geçişini sağlayan ve adını caminin doğu kapısından alan Ceyrûn günü çatışmaları (64/683) burada başlamış ve Emevî halifeleri bu camide hutbe okumuşlardır. Abbâsîler zamanında Bağdat başşehir olunca Emeviyye Camii siyasî önemini kaybettiyse de Selçuklular, Zengîler ve Eyyûbîler devrinde Şam'ın zaman zaman idare merkezi olması sonucu tekrar önem kazandı; daha sonraki dönemlerde ise sosyal, dinî ve ilmî hayatın merkezi olmaya devam etti.

Başlangıçtan beri devletin ileri gelenleri düzenli şekilde Emeviyye Camii'nde namaz kılmaya özen göstermişlerdir. Halk yöneticilerle burada karşılaşarak derdini anlatma fırsatı bulur, haksızlıklara, ağır vergilere ve hayat pahalılığına karşı protestosunu genellikle bu camide dile getirirdi. Haksızlığa uğrayan bir kimse minarelerden birine çıkıp tekbir getirerek kendisine haksızlık yapanı ilân eder (a.g.e., s. 94, 418), savaş sırasında özellikle kadın ve çocuklar buraya sığınırlardı; caminin çevresindeki çarşılar da ticarî hayatın merkeziydi.

580 yılı Rebîülevvelinde (Haziran 1184) Şam'ı ziyaret eden İbn Cübeyr ve daha sonra İbn Battûta caminin mimari özellikleri, boyutları, bölümleri ve tezyinatı hakkında etraflıca bilgi verirken avlunun da şehir halkı için bir toplantı ve buluşma yeri olduğunu söylemekte ve Şamlılar'ın özellikle her akşam üstü burada bir araya gelip kimilerinin sohbetle, kimilerinin Kur'an okuyarak vakit geçirdiklerini ve yatsı namazından sonra dağıldıklarını, yaşanan büyük hareketliliği de insanın Kadir gecesi sandığını nakletmektedirler.

Şehrin en büyük ve merkezî camii olması ve muhtemelen ihtiyacı da karşılaması sebebiyle cuma namazları şehrin sur içi kesiminde uzun müddet sadece burada kılınmış, İbn Kesîr'in verdiği bilgiye göre ancak 24 Zilkade 765 (23 Ağustos 1364) tarihinden itibaren Şehrezûrî Camii'nde de kılınmaya başlanmıştır (el-Bidâye, IX, 308-309). Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışından sonra farklı mezhep mensuplarının burada kendi imamlarının arkasında ayrı ayrı cemaatler halinde namaz kıldıkları görülmektedir. İbn Şeddâd (ö. 684/1285), kendi zamanında camide muhtelif yerlerde dokuz ayrı imamın namaz kıldırdığını, İbn Battûta ise (ö. 770/1368-69 [?]) camide on üç imam olduğunu, ilk defa Şâfiî imamının, ondan sonra da sırasıyla Hz. Ali, Hüseyin, Kellâse, Ebû Bekir, Ömer ve Osman meşhedleri imamlarının, bunların ardından Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî imamlarının vakit namazlarını kıldırdıklarını, daha sonra da beş imam tarafından kaza namazı kıldırıldığını, böylece camide sabahtan gece yarısına kadar cemaatle namazın devam ettiğini söylemektedir. Yine İbn Battûta'nın verdiği bilgiye göre müezzinlerin sayısı da yetmiştir. Çağdaş yazarlardan Ekrem Hasan el-Ulebî, bugün yalnız Şâfiî ve Hanefî mihraplarında namaz kılındığını ve önceliğin Şâfiî imamında olduğunu, ramazanda ise teravih namazının biri camide, diğeri Meşhed-i Alî'de olmak

üzere iki ayrı yerde kıldırıldığını yazmaktadır. İbn Kesîr, kıble duvarındaki özel mihraplarda Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî imamlara namaz kıldırma yetkisinin 23 Receb 728 (3 Haziran 1328) tarihinde verildiğini, daha önce bunların caminin başka yerlerinde namaz kıldırdıklarını söylemektedir (a.g.e., XIV, 134).

Şam'da birçok medrese bulunmakla birlikte Emeviyye Camii'nin eğitim ve öğretim hayatında ayrı bir yeri olmuştur. Caminin harimiyle avlu ve revaklarında çeşitli ders halkalarının kurulduğu bilinmektedir. İlk ders halkasının eski camide Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) Hişâm b. İsmâil el-Mahzûmî tarafından oluşturulduğu ve kıraat dersi verilen bu halkanın daha sonraki sub' meclislerinin de esasını teşkil ettiği söylenmektedir (İbn Manzûr, I, 274). Camide her gün sabah namazından sonra Hz. Yahyâ Türbesi'nin karşısında Kur'an'ın yedide biri okunur ve sub' adı verilen bu kıraat halkasında haftada bir hatim indirilirdi. İkindi namazlarından sonra da Kevser sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar okunur, daha çok ezberi iyi olmayanlarla çocukların katıldığı bu kıraat halkasına da Kevseriyye denirdi. Camideki çeşitli İslâmî ilimlerle ilgili ders halkaları yanında bu iki kıraat meclisine katılanlara da vakıflar tahsis edilmişti. İbn Cübeyr, sub' meclisinden sonra buna katılanların her birinin bir çocuğa Kur'an öğrettiğini ve bu çocuklara da vakıf malından tahsisat ayrıldığını kaydeder. İbn Battûta, bu iki meclise iştirak edenlerin 600 kadar olduğunu ve meclise katılıp katılmadıklarının kontrol edildiğini, gelmeyenlerin devamsızlıkları ölçüsünde tahsisatlarının kesildiğini zikreder. İbn Şeddâd, kendi zamanında cami bünyesinde altı medresenin yer aldığını belirterek bunların adlarını verir; ayrıca burada on bir ilim halkası, beş hadis halkası, 120 Kur'an okutma ve tâlim halkası ile en büyüklerine 300-400 kişinin katıldığı yirmi dört ayrı sub' meclisi bulunduğunu kaydeder (el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre, s. 82-85).

Camideki ilim halkalarının en önemlisi Kubbetü'n-nesr'in altındaydı ve yüksek seviyede bir meclisti. XVII. yüzyılda Şam'ı ziyaret eden İbrâhim b. Abdurrahman el-Hıyârî buradaki eğitime çok rağbet olduğunu ve hocalarına "müderrisü'l-kubbe" denildiğini kaydeder (Yûsuf Cemîl Nuayse, II, 393). Eğitim öğretim faaliyetlerinin dışında ayrıca caminin çeşitli yerlerinde ilmî sohbetler yapılır ve başka İslâm ülkelerinden gelen meşhur âlimler de bu sohbetlere katılarak sorulara cevap verirlerdi. Şam'a yeni gelen bir âlim,

büyük ilgi gören bu sohbetlerde ilmî yeteneğini ispat edemezse ulemânın ve halkın iltifatına mazhar olmaz ve tutunamayıp giderdi. Osmanlı devrinin sonlarına kadar canlılığını koruyan ilim halkaları, daha sonra büyük âlimlerin de pek yetişmemesi sebebiyle giderek önemini kaybetmiş ve cami ibadet

mekânı olmasının yanında bir dinlenme ve sohbet yeri haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Mücedded Anadolu Sânî Defteri, nr. 585, sıra 117, s. 111-124; İbn Cübeyr, erRihle, Beyrut 1400/1980, s. 235-246; İbn Şeddâd, el-Aʿlâku'l-hatîre fî zikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, s. 43-85; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, I, 255-274; İbn Battûta, erRihle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 89-106; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 240; IX, 142-161, 308-309; XIV, 134; Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hâsenî), Kahire 1988, II, 371-416; Nu'mân Kasâtılî, er-Ravzatü'l-gannâʾ fî Dımaşki'l-feyhâʾ, Beyrut 1299/1879, s. 105-107; Ebü'l-Bekâ Abdullah el-Bedrî, Nüzhetü'l-enâm fî mehâsini'ş-Şâm, Beyrut 1400/1980, s. 20-35; Ekrem Hasan el-Ulebî, Dımaşk beyne ʿasri'l-Memâlîk ve'l-ʿOsmâniyyîn, Dımaşk 1402/1982, s. 94, 165-171, 418; a.mlf., Hıtatu Dımaşk, Dımaşk 1410/1989, s. 284-304; Muhammed Kürd Ali, Hıtatu Dımaşk, Dımaşk 1403/1983, V, 248-263; Yûsuf Cemîl Nuayse, Müctemaʿu Medîneti Dımaşk, 1186-1256 h., Dımaşk 1986, II, 392-395; Muhammed Behcet el-Baytâr, "el-Müderrisûn tahte Kubbeti'n-nesr", MMİADm., XXIV (1949), s. 59-72, 222-233; İbrahim Ateş, "Şam Ümeyye Camii ve Vakfiyesi", VD, XII (1978), s. 27-90; Ahmed Ramazan Ahmed, "el-Mescidü'l-Ümevî beyne'l-hakîka ve'l-ustûre kemâ câʾe fî Târihi Dımaşk, l'İbn ʿAsâkir", ed-Dâre, V/4, Riyad 1400/1980, s. 213-237.

Ahmet Özel

EMÎN

الأمين

İslâmiyet’ten önce Hz. Peygamber’e verilen sıfatlardan biri.

Emîn sözlükte “kendisine güvenilen, hıyanet etmeyen, sözünde duran, vefalı; başkalarından korkmayan kimse” anlamına gelir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Hz. Muhammed, Cenâb-ı Hakk’ın himayesi sebebiyle Câhiliye devrinin yaygın kötülüklerinden hiçbirine bulaşmadan tertemiz büyüdü. Çevresinde en mert, en iyi huylu, en asil, komşuluk haklarını en iyi gözeten, en uysal, en doğru sözlü ve en güvenilir kimse olarak tanındı. Allah Teâlâ bütün bu iyi sıfatları onda bir arada topladığı için “Muhammedü’l-emîn” lakabı ile meşhur oldu. Bunun bir delili, Hz. Muhammed’in gençlik yıllarına rastlayan Kâbe’nin tamiri ve Hacerülesved’in yerine konulması olayındaki rolü ve gördüğü kabuldür. Her kabilenin bu şerefli işte pay sahibi olmayı istemesi üzerine ihtilâf çıkmış, problemin çözümü ertesi gün Kâbe’nin önünde görülecek ilk şahsa bırakılmıştı. Yolu beklenen bu zatın Hz. Muhammed olduğu görülünce herkes, “el-Emîn geliyor” diye memnuniyetini belirtmişti (Müsned, III, 425). Bu olay onun eskiden beri emîn sıfatıyla tanındığını göstermektedir. Yine İslâmiyet’ten önce, haksızlığa uğrayanların hakkını korumak üzere Mekke’de kurutan hilfü’l-fudûl cemiyetine aktif bir üye sıfatıyla katılmıştır. İslâm’dan önce Kureyş’ten bazı kişilerin kıymetli eşyalarını Hz. Muhammed’e emanet ettikleri de bilinmektedir.

Resul-i Ekrem ilk vahyi müteakip evine geldiğinde Hz. Hatice kendisine, “Korkma! Allah’a yemin ederim ki O hiçbir zaman seni utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten âciz olanların işlerini görürsün; fakire yardım eder, misafiri ağırlarsın; hak yolunda ortaya çıkan meselelerde halka yardım edersin” (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3) diye teselli verirken onun emîn sıfatını dile getirmekteydi. Hz. Peygamber’in damadı Ebü’l-Âs, henüz müslüman olmadan önce karısı Zeyneb hakkında söylediği bir şiirde ondan “el-emînin kızı” diye söz etmiş (Süyûtî, s. 116), Resûlullah’ın şairi Kâ‘b b. Mâlik de onu methederken “el-emîn” ifadesini

kullanmıştır (a.g.e., s. 115).

İlâhî vahyi aynen tebliğ etmesi, vazifesini gereği gibi yapması itibariyle Hz. Peygamber bu unvanını İslâmî dönemde de devam ettirmiştir. Hayatı bütün yönleriyle incelendiği zaman Resûl-i Ekrem'in her bakımdan emîn olduğu; ayrıca onun iş hayatında, komşuluk ilişkilerinde ve diğer alanlarda müminlerin de bu vasfa sahip olmaları için büyük gayret sarfettiği görülür.

"Birine emniyet edip güvenen" anlamındaki emîn kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de Resûl-i Ekrem hakkında, "O Allah'a inanır, müminlere güvenir" (et-Tevbe 9/61) ifadesi içinde geçmektedir. Yemen'den gelen bir malın taksimi sırasında, "Allah'tan kork yâ Muhammed!" diyen birine Hz. Peygamber, "Yoksa siz bana güvenmiyor musunuz? Ben göktekilerin bile eminiyim" demiş (Buhârî, "Meġāzî", 61); diğer bir rivayete göre ise. "Bana siz güvenmezseniz yeryüzündeki insanlar hakkında hiç Allah güvenir mi?" karşılığını vermiştir (Buhârî, "Enbiyâʾ", 6, "Tevḥîd" 23; Müslim, "Zekât", 143, 144). Gönlü İslâm'a tam mânasıyla ısınmamış bazı kimselerin itirazları bir yana bütün sahâbîler Resûl-i Ekrem'i emîn olarak tanımış ve ona bağlanmışlardır.

Güvenilir olma hasleti bütün peygamberlerin başta gelen vasıfları arasındadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Nûh, Hûd, Sâlih, Lût ve Şuayb kıssaları anlatılırken her birinin "kavimlerine gönderilmiş emîn elçiler" olduğu belirtilmektedir (eş-Şuarâ 26/107, 125, 143, 162, 178). Hz. Mûsâ da Firavun ve adamlarına hitaben, "Ey Allah'ın kulları! Bana gelin, doğrusu ben size gönderilmiş emîn bir elçiyim" (ed-Duhân 44/18) demiştir. Diğer taraftan Mısır hükümdarı Hz. Yûsuf'u yüksek bir mevkiye getirmek isterken ona, "Bugün sen yanımızda yüksek makam sahibi ve emîn birisin" (Yûsuf 12/54) diye güvenini belirtmiştir.

Vahyi ulaştırmakla görevli bir melek olan Cebrâil'e İslâmî literatürde "Rûhulemîn" denilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "O (Kur'an) şüphesiz değerli, güçlü, arşın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrâil'in) getirdiği sözdür. O orada sayılan, güvenilen bir elçidir" (et-Tekvîr 81/19-21) denilmekte ve böylece Cebrâil hakkında da emîn kelimesi kullanılmaktadır. Kādî İyâz, bu âyetteki emîn kelimesiyle Hz. Peygamber'in kastedildiğini

ileri sürer.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "emn" md.; Müsned, III, 425; Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 3, "Îmân", 4, 24, "Meğâzî", 61, "Enbiyâʾ", 6, "Tevhîd", 23; Müslim, "Zekât", 143, 144; İbn Fâris, Esmâʾü Resûlillâh ve meʿânîhâ (nşr. Mâcid ez-Zehebî), Küveyt 1409/1989, s. 39; Kâdî İyâz, eş-Şifâʾ (nşr. Muhammed Emîn Kara Ali v.dğr.), Dımaşk, ts. (Dârü'l-Vefâ), I, 470: İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 45; Tecrid Tercemesi, I, 8, 10, 14, 28, 29; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, I, 136 vd.; Süyûtî, er-Riyâzü'l-enîka fî şerhi esmâʾi hayri'l-halîka (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd), Beyrut 1405/1985, s. 114-117; M. İzzet Derveze, Sîretü'r-Resûl, Kahire 1384/1965, I, 24-76; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 33-34, 67; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), İstanbul 1980, I, 84-96, 101-105, 133; Ebü'l-Hasan en-Nedvî, es-Sîretü'n-nebeviyye, Cidde 1401/1981, s. 93; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 129, 132, 163, 166; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 189; Cl. Cahen, "Amin", EI^2 (Fr.), I, 449.

Hüseyin Algül

EMİN

Osmanlı devlet teşkilâtında bazı hizmetleri yürütmekle görevli kimse.

“Kendisine bir şey emanet edilen, güvenilir kimse, mutemet” anlamına gelen emin (emîn) kelimesi, Osmanlılar’da belli bir görevi yerine getirmesi istenen ve bunun karşılığında ücret alan, ancak üstlendiği vazifeden dolayı herhangi bir risk altına girmeyen görevli için kullanılmıştır.

Bir anlamda memura benzeyen eminin tek sorumluluğu üzerine aldığı görevi yerine getirmek olup kendisine tevdi edilen işten sağlanacak kâr veya uğranacak zarar emini tayin eden kimseye veya makama aitti.

Osmanlılar’da birçok hizmet emin eliyle yürütülürdü. Matbah emini, sarayın mutfağı olan Matbah-ı Âmire’nin bütün ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüydü. Darphâne emini paraların basıldığı devlet darphânesinin yetkilisiydi. Arpa emini, Istabl-ı Âmire denilen has ahırlara arpa ve malzeme sağlamakla görevliydi.

Bazı askerî müesseselere ait işlerin yürütülmesinde yine eminler görevlendiriliyordu. Bunlar arasında en önemlileri tophane, cebehâne, tersane ve baruthâne eminleriydi. Yine yeniçeri çukasının satın alma işleri çuka emini tarafından görülürdü. Büyük yapıların giderlerine bakmak ve hesaplarını tutmak bina eminlerinin göreviydi. Diğer emanet görevlerinde olduğu gibi bu hizmetler de sürekli olmayıp inşaatın sona ermesiyle biterdi.

Bunların dışında emanetle yönetilen İstanbul, Galata, Gelibolu, Edirne ve Bursa gibi şehirlerde harc-ı hâssa eminleri vardı. Bu eminler aslında sarayların ve saraylıların yiyecek ve giyecek giderlerini, aylıklarını, saray için çalışan bazı meslek sahiplerinin (ehl-i hiref) ücretlerini, emeklilerin emekli maaşlarını, duacıların (duâgû) vazifelerini, giderleri hazinece karşılanan cami ve mescidlerdeki görevlilerin maaşlarını öderlerdi. Bunlardan Gelibolu ve Galata harc-ı hâssa eminleri tersane giderlerine de bakarlardı. Bilhassa XVI. yüzyılda Galata harc-ı hâssa emini tersane işlerini yürütmek ve derya beylerinin sâlyânelerini ödemekle de yükümlüydü.

İstanbul harc-ı hâssa emini sonraları şehremini olmuştur.

Eminler söz konusu giderleri karşılamak üzere hazineden nakit para alabildikleri gibi hazinece bazı mültezimlere havale ile iltizam bedellerinden de tahsilat yaparlardı. Bu ödemeler sonradan borçlarına mahsup edilirdi. Bu bakımdan eminin özellikle mukâtaa ve iltizam kurumu ile bağı sıkıydı. Dirlik uygulamasından sağlanan devlet gelirleri, ulufesi en az olan yeniçeriden padişah dahil milyonluk hasları olan beylerbeyi ve vezirlere kadar bütün dirlik sahipleri arasında taksim edilirdi. Padişah dışında kalan ulûfeliler, makam ve hizmetlerine ayrılan hazineye ait geliri şahsen tahsil eder ve bunu görevlerinin gerektirdiği yerlere, şahsî masraflarına ve beslemekle yükümlü oldukları cebelüler ile silâh, at ve bazı mühimmata sarf ederlerdi. Padişah ise kendi payına düşen ve “has” denilen gelirini bizzat toplamadığından bunu bazı kurum ve görevliler yoluyla tahsil eder, gelirini kendi masraflarına ve saray giderlerine harcar, beslediği kapıkulu askerinin mevâcibini öderdi. Ayrıca memur statüsünde olan aylıkçı (müşâherehor) ve yıllıkçılarının (sâlyâneci) maaşlarını bu gelirden karşılardı. Bütün bu tahsilat ve giderlerde eminler önemli rol oynuyorlardı. Nitekim padişah hassı olan gelirlerin tahsili eyaletlerde has eminleri vasıtasıyla sağlandığı gibi iltizama da verilebilirdi.

Öte yandan cizye ve nüzül, avârız, kürekçi, lâğımcı bedelleri gibi vergilerin tahsili işi hizmeti geçmiş bazı kimselere “vazife” adı altında verilirdi. Aynî olarak tahsil edilen sürsat, nüzül gibi vergiler ise genelde kadılar eliyle veya bunların gözetimi altında tahsil edilirdi. Bunların dışında kalan hazine gelir kaynakları mukātaa şeklinde ayrı bir kurum haline getirilir ve tahsil işi, riskini üstlenecek müteşebbislere açık arttırma ile ihale edilirdi. Bu özel müteşebbise “mültezim” deniyordu. Mukātaalara örnek olarak gümrükleri, darphânelerde altın, gümüş veya bakır para bastırılmasını zikretmek mümkündür. Yine maden ocaklarından hazine payının tahsili, şehirlerdeki kapanların işletilmesi, mezbahalarda kesilen hayvanların rüsûmunun toplanması, tuzla ve şaphâneler gibi işletme veya tahsildarlık işlerinde mukātaa usulü uygulanıyordu.

Mültezim arttırma ile bir mukātaaya talip olunca “tahvil” adı verilen üç yıllık bir süre içinde hazineye belli bir meblağ ödemeyi taahhüt etmekteydi. İltizam bedelinden fazla gelir sağlanması halinde mültezim kâr eder, eksik

tahsilat durumunda ise zarara uğrardı. Ancak hazine yararı için mukātaa sürekli olarak arttırmaya açık tutulurdu; bu şekilde mültezim kârında aşırı artışın önü alınırdı. Şartların ve ortamın elverişli olması ve mültezimin kâr etmesi halinde diğer müteşebbisler tahvil sonunu beklemeden iltizam bedelini arttırabilir ve mukātaa, eski mültezimin vazgeçmesi halinde yeni talibine verilirdi. Eski mültezim ise tasarruf ettiği gün üzerinden hesabını keserdi. Elverişsiz durumlarda veya savaş zamanlarında, mültezim bir indirim yapılması şartını koşmamışsa mukātaa zarar ederdi. Mültezimin taahhüt ettiği bedeli ödeyememesi halinde kendisi ve kefilleri sorumlu tutulurdu. Bu gibi durumlarda mukâtaaya talip çıkmadığı için mukâtaa bir emin tarafından işletilirdi. Emin memur statüsünde olduğundan kâr veya zarardan sorumlu değildi ve bu sıfatla kararlaştırılan yevmiyesini ücret olarak alırdı. Mukātaaların emin eliyle işletilmesine "emanet" denirdi.

Emin, mukātaayı bir müddet idare ettikten sonra mültezim gibi tahvil süresi için bir meblağ önerebilir ve emanetle birlikte iltizamı kabul edebilirdi. Emanetle iltizamı birleştiren bu işletme tarzına "emânet ber-vech-i iltizâm", emine de "emîn ber-vech-i iltizâm" adı verilirdi.

XVII. yüzyılın ortalarında kapanan Osmanlı darphâneleri iltizamla işletiliyordu. Bu tarihten sonra bu asrın sonuna kadar aralıklarla çalışan İstanbul Darphânesi daha çok emanetle yönetiliyordu. Canlı bir faaliyet içine girdiği XVII. yüzyılın sonunda İstanbul Darphânesi bir çeşit emanet mahiyetindeki nezâret yöntemiyle çalıştırılmıştı. Darphâne nâzırı aynı zamanda Gümüşhane, Ergani ve bağlı madenlere de nezaret etmekteydi.

BİBLİYOGRAFYA

Halil Sahillioğlu, Kuruluştan XVII. Asrın Sonuna Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerine Bir Deneme (doktora tezi, 1959), İÜ İktisat Fak.; a.mlf., Bir Asırlık Osmanlı Para Tarihi (1640-1740) (doçentlik tezi, 1965), İÜ İktisat Fak.; a.mlf., Türkiye İktisat Tarihi (Giriş, Bazı Kurum ve Kavramlar), İstanbul 1989; a.mlf., "Bir Mültezim Zimem Defterine Göre XV. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphane Mukataaları", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 145-

218; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 375-387; Sertoğlu, Tarih Lügati, s. 97; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, bk. İndeks; Pakalın, I, 525-526.

Halil Sahillioğlu

EMÎN

الأمين

Ebû Abdillâh Muhammed b. Hârûnerreşîd el-Hâşimî el-Abbâsî (ö. 198/813)

Abbâsî halifesi (809-813).

Şevval 170'te (Nisan 787) Bağdat'ta doğdu. Babası Hârûnürreşîd, annesi Halife Ebû Ca'fer Mansûr'un torunu olan Zübeyde bint Ca'fer'dir. Anne tarafından

da Hâşimî ailesine mensup olduğu için İranlı bir cariyeden doğan ağabeyi Abdullah'a tercih edilerek beş yaşında iken babası tarafından Emîn unvanı ile veliaht tayin edildi ve devlet erkânıyla ordudan biat alındı (175/792) Hârûnürreşîd altı yıl sonra Rakka'da büyük oğlu Abdullah'ı Me'mûn unvanıyla ikinci veliaht ilân ederek onun için de ordudan biat aldı. 186 (802) yılında hac için gittiği Mekke'de Kâbe duvarına astırdığı ahidnâme ile Emîn, Me'mûn ve diğer oğlu Mü'temen'in birbiri ardı sıra halife olacaklarını, Irak dahil bütün batı eyaletlerini Emîn'e, doğudaki eyaletleri Me'mûn'a, el-Cezîre, Avâsım ve Sugūr'u ise Mü'temen'e verdiğini, veliahtların birbirlerinin haklarına riayet edeceklerini devlet erkânını da şahit göstererek ilân etti.

Emîn, Hârûnürreşîd Tûs'ta vefat edince (3 Cemâziyelâhir 193/24 Mart 809) Bağdat'ta halife ilân edildi ve Me'mûn da dahil herkes tarafından tanındı. Hârûnürreşîd'in veziri Fazl b. Rebî' Râfi' b. Leys'in isyanıyla uğraşmaktan vazgeçerek ordu ile Bağdat'a döndü. Bu sırada Me'mûn Merv'de bulunuyordu. Emîn halife olduktan kısa bir süre sonra veziri Fazl b. Rebî'in tesiri altında kalarak ağabeyi Me'mûn'u veliahtlıktan uzaklaştırma yollarını aramaya başladı. 194 (810) yılında kardeşi Mü'temen'i idarî görevlerinden azledip Bağdat'ta oturmaya mecbur etti. Ardından da oğlu Mûsâ'yı Me'mûn'dan sonra ikinci veliaht tayin ederek hutbelerde adının zikredilmesini istedi, öte yandan Me'mûn'a ordusuyla birlikte Bağdat'a dönmesini emretti. Ancak Me'mûn bu emre uymayınca onunla Mü'temen'i

veliahtlıktan azletti (195/810). Artık iki kardeş arasında iktidar için silâhlı mücadeleden başka çare kalmamıştı. Emîn'in halife olması, Abbâsî hilâfetinin idarî kadrolarında ve zihniyetinde bazı değişikliklerin meydana gelmesine yol açmıştı. Abbâsî halifeliğinin kurulmasıyla başlayıp Ebû Müslim'in öldürülmesi ve Bermekîler'in bertaraf edilmesiyle kesintiye uğramış olan gayri Arap unsurların üstünlük mücadelesi Emîn'in iktidarında yeniden canlandı. Bunlar İran zihniyetini temsil eden Me'mûn'un etrafında toplanarak Emîn'in başında bulunduğu Arapçı zihniyete karşı bir defa daha iktidar mücadelesine giriyordu. Halifenin anne ve baba tarafından asil olması Araplar'ın asabiyet duygularını okşuyordu. Emîn'in halife oluşunda baş rolü oynayan Fazl b. Rebî İranlı unsura karşı yürütülen siyasî mücadelede Arapçı zihniyetin önde gelen bir temsilcisiydi. Bermekîler'in hâkim olduğu devrede iktidara karşı gizliden gizliye mücadele etmiş ve onların bertaraf edilmesinden sonra da vezir olmuştu. Me'mûn'un yanında ise daha sonra vezir tayin ettiği Fazl b. Sehl vardı. Aslen Zerdüşt olan ve 190 (806) yılında Müslümanlığı kabul eden Fazl b. Sehl ile kardeşi Hasan, Bermekîler'in iktidarda oldukları dönemde bazı devlet memuriyetlerinde bulunmuşlardı. Başarılı bir devlet adamı olan Fazl b. Sehl, daha Hârûnürreşîd hayatta iken Emîn iktidara geldiğinde Me'mûn'a karşı alacağı tavrı düşünerek onu Hârûnürreşîd ile birlikte Horasan'a gitmeye ikna etmiş, kendisi de onlarla beraber bulunmuştu. Hârûnürreşîd'in vefatından sonra Me'mûn üzerindeki nüfuzu daha da artan Fazl b. Sehl, ileride patlak verecek olaylarda hemen hemen bir lider rolü oynadı. İki kardeş arasındaki iktidar mücadelesi, aslında Emîn ve Me'mûn üzerinde etkili olan Fazl b. Rebî' ile Fazl b. Sehl'in temsil ettikleri Arap ve İranlı unsurların mücadelesi olarak gelişmiştir.

Halife Emîn Me'mûn'un direnişini kırmak için onu âsi ilân etti (24 Cemâziyelâhir 195/24 Mart 811); daha önce Horasan valiliği yapmış ve sert idaresi yüzünden halkın nefretini kazanmış olan İbn Mâhân (Ali b. Îsâ) kumandasında 40.000 kişilik bir orduyu Me'mûn üzerine gönderdi. Bu arada Me'mûn kendisini halife ilân etti (10 Şaban 195/8 Mayıs 811) ve İranlı kumandan Tâhir b. Hüseyin'in emrindeki 4000 kişilik bir orduyu harekete geçirdi. İbn Mâhân'ın kalabalık ordusu Rey yakınında Tâhir'in küçük, fakat disiplinli ordusu tarafından imha edildi, İbn Mâhân da öldürüldü. Tâhir b. Hüseyin, aynı yılın sonlarında Emîn'in Abdurrahman b. Cebele el-Ebnâvî kumandasında gönderdiği ikinci orduyu da Hemedan'da

mağlûp etmeyi başardı. 196 (811-12) yılında gönderilen üçüncü ordu ise Hanikīn civarında savaşa girmeden geri dönünce Me'mûn'un kuvvetlerine karşı koyacak birlik kalmadı. Emîn son çare olarak, babası zamanında birçok Bizans gazasına katılan ve hem Abbâsî hem de Emevî ailelerine mensup olduğu rivayet edilen Abdülmelik b. Salih b. Ali'yi Suriye ve el-Cezîre Arapları'nı kazanmaya memur etti. Fakat Abdülmelik'in yanında bulunan Horasanlı birliklerle Araplar'ın ihtilâfa düşmesi ve kendisinin de zamansız ölümü bu girişimi sonuçsuz bıraktı.

İki kardeş arasındaki iktidar mücadelesi devam ederken Emevî Halifesi Muâviye'nin soyundan geldiğini iddia eden Ali b. Abdullah Suriye'de isyan etti. Dımaşk ve çevresini işgal ederek valiyi kaçmaya zorladı. Emîn isyanı bastırmak için İbn Mâhân'ın oğlu Hüseyin b. Ali, arkasından da Abdullah b. Sâlih kumandasında birlikleri Suriye'ye şevketti. Ancak Bağdat'taki durumu kötüleşince gönderdiği birlikleri geri çekmek zorunda kaldı. Kumandan ve askerleri kendisini samimiyetle desteklemiyordu. Suriyeli birliklerin kumandanı Hüseyin b. Ali tarafından halifelikten azledilip hapse atılan Emîn bazı sadık adamlarının gayretiyle hapisten kurtuldu ve tekrar halife ilân edildi, Hüseyin b. Ali de öldürüldü (Receb 196/Nisan 812).

Me'mûn'un Tâhir b. Hüseyin ve Herseme b. A'yen kumandasındaki kuvvetleri Zilhicce 196'da (Ağustos 812) Bağdat'ı kuşattılar. Bağdat dışında bütün ülke Me'mûn'un halifeliğini tanıdı. Buna rağmen Bağdat teslim olmadı, bir yıl kadar devam eden kuşatma süresince şehir halkı çok büyük sıkıntılar çekti. Emîn'in kumandanları ve ordusu çaresizlik karşısında Me'mûn tarafına geçmeye başladılar. Nihayet Tâhir'in kuvvetleri Muharrem 198'de (Eylül 813) Bağdat'a girdiler. Hiçbir kurtuluş ümidi kalmayan Emîn, babasının sadık kumandanı Herseme b. A'yen'e teslim olmaya karar verdi ve mektup yazıp kendisine sığınmak istediğini bildirdi. Herseme Emîn'in isteğini kabul ederek kendisini öldürmeye kalkarsa Me'mûn'la savaşa gireceğine dair ona söz verdi. Ancak bunu haber alan Tâhir'in emriyle Emîn yakalandı ve 24-25 Muharrem 198 (24-25 Eylül 813) gecesi öldürülerek başı Me'mûn'a gönderildi. Bağdat'ın batısında Bâbülenbâr dışında defnedilen cesedi daha sonra Kâzımeyn'de yapılan türbeye nakledildi. Emîn'in Abdullah, Mûsâ ve İbrâhim adında üç oğlu vardı.

İdarecilik kabiliyeti oldukça zayıf, içkiye, zevk ve eğlenceye düşkün, zamanını vahşî hayvanlar ve kuşlarla meşgul olarak geçiren, edebiyatı seven ve ediplerle birlikte olmaktan hoşlanan Emîn'in hilâfet dönemi aldığı yanlış kararlar sebebiyle iç mücadelelerle geçmiş, dört yıl süren bu dönemde ilim ve sanat hayatında da bir gelişme görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Halîfe b. Hayyât, et-Târîh (Ömerî), s. 496-505; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl (nşr. V. Guirgass), Leiden 1888, s. 388-396; Ya'kûbî, Târîh, II, 433-443; Taberî, Târîh (de Goeje), III, 610, 647, 651-667, 764-974; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), VI, 415-487; Hatîb, Târîhu Bağdâd, III, 336-342; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâ˒ fî târîhi'l-hulefâ˒ (nşr Kasım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 89-95; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 221-295; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, IX, 334-339; Kalkaşendî, Subhu'l-a˓şâ, XIV, 97-99; Ahmed Ferîd Rifâî, ˓Âsrü'l-Me˒mûn, Kahire 1346/1928, I, 189-209, 219-256; Ziriklî, el-A˓lâm, VII, 350-351; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1976, s. 39, 41-45; Hakkı Dursun Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 61-65; Anwar G. Chejne, Succession to the Rule in Islam, Lahore 1979, s. 109-118; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâ˒ili'l-˓Arab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), III, 194-203; Hudarî, Muhâdarât (Abbâsiyye), s. 157-174; Hasan Ahmed Mahmûd - Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, el-˓Âlemü'l-İslâmî fi'l-˓asri'l-˓Abbâsî, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 109-114; Yûsuf el-Uş, Târîhu ˓asri'l-hilâfeti'l-˓Abbâsiyye, Beyrut 1402/1982, s. 85-89; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, Dirâsât fî târîhi'l-hilâfeti'l-'Abbâsiyye, Rabat 1984, s. 79-86; Hasan İbrâhim, İslâm Târihi, II, 359-361; F. Gabrieli, "Documenti relativi al-Califfato di al-Amin in at-Tabarî", Rendiconti della Reale Accademia de Lincei, seri 6, III (1927), s. 191-220; a.mlf., "La Successione di Hârun ar-Raşid e la guerre fra al-Amin e al-Ma'mun", RSO, XI (1928), s. 341-397; a.mlf., "al-Amin", EI² (Fr.), I, 449-450; S. B. Samadi, "The Struggle between the two brothers al-Amin and al-Mamun", IC, XXXII (1958), s. 99-120; K. V. Zetterstéen, "Emin", İA, IV, 258-259; Fikret Işıltan, "Me'mûn", a.e., VII, 693-694.

Hakkı Dursun Yıldız

EMÎN-i AHMED-i RÂZÎ

أمين أحمد رازى

(ö. 1002/1594’ten sonra)

Heft İḳlîm adlı eseriyle tanınan İranlı tezkire müellifi.

Rey’de doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kültürlü ve zengin bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Babası Hâce Mirza Ahmed ve şair olan amcası Hâce Muhammed Şerîf, Safevî Hükümdarı Şah I. Tahmasb zamanında (1524-1576) önemli görevlerde bulunmuşlardı. Amcazadesi Hâce Gıyâs Bey, Bâbürlü Ekber Şah’ın (1556-1605) sarayında yüksek bir görevde bulunduktan sonra Cihangir’in vezirlerinden biri oldu. Emîn-i Râzî de diğer bazı şair ve edipler gibi Hindistan’a gidip Ekber Şah’ın sarayına intisap etti. Kendisini şöhrete kavuşturan Heft İḳlîm adlı tezkiresini 996’da (1588) Hindistan’da iken yazmaya başlayıp altı yılda tamamladığına göre 1002’den (1594) sonra vefat etmiş olmalıdır.

Heft İḳlîm, yedi coğrafî bölge esasına göre düzenlenerek yedi bölüme ayrılmış; her bölümde, kendi içinde daha küçük bölgelere, ülkelere veya şehirlere ayrılan bir bölge (iklim) ele alınmıştır. Her ana bölgenin tarih ve coğrafyası hakkında bilgi veren bir girişten sonra, orada yetişen büyük şahsiyetlerin biyografileri genellikle ölüm tarihi sırasına göre ve çok defa kısa olarak anlatılmıştır. Eserin tamamında 1560 âlim, şair, edip, mutasavvıf, emîr ve hükümdarın biyografileri ele alınmış, şairlere ve şiirlerine daha çok yer verilmiştir.

İran edebiyatı tarihi için önemli bir kaynak olmakla birlikte daha önce yazılmış tezkirelerden pek çok nakil ve iktibası ihtiva eden eserin dili, o dönemde yazılmış diğer mensur eserlere göre daha sadedir.

İran’da ve İran dışındaki çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan Heft İḳlîm’in ilmî bir neşri henüz yapılmamıştır. Eserin E. Denison Ross, A. H. Harley ve Abdülmuktedir tarafından gerçekleştirilen yayımı (I-III,

Kalküta 1918, 1927, 1939) eksiktir. Cevâd Fâzıl neşri ise (I-III, Tahran 1341 hş./1962) tam olmakla birlikte fihristi bulunmadığı, birçok yanlışlık ve matbaa hatası ile dolu olduğu için ilmî neşir sayılmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İklîm (nşr Cevâd Fâzıl), Tahran 1341 hş./1962, I-III; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Â'in-i Akbari (trc H. Blochmann), Delhi 1989, I, 572, 576; Rieu, Catalogue, I, 335; III, 970; Storey, Persian Literature, I, 1169-1171; Rızâzâde Şafak, Târîh-i Edebiyyât-ı Îran, Tahran 1341 hş., s. 398-399; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîh-i Tezkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1349 hş./1970, II, 410-414; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 382; H. Massé, Anthologie persane, Paris 1950-55, s. 376; Rypka, HIL, s. 452, 495; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1258; E. Berthels, "Râzî", İA, IX, 645; M. U. Memon, "Amin Ahmad Râzî", EIr., I, 939.

M. Nazif Şahinoğlu

EMİN EFENDİ, Edirneli

(ö. 1198/1784)

Osmanlı hattatı.

1142 (1729) yılında Edirne'de doğdu. Babası, mevâlî*den Mehmed Rûhî Efendi'nin akrabasından Halil Efendi'dir. Mehmed Emin, Edirne'de ilk tahsilini yaptığı yıllarda Hattatzâde Hüseyin Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını öğrendi. Nazîrâ İbrâhim Efendi'nin yazdığı tarih beytinden (Nazîrâ bir ziyâde oldu hattat/Zehî hatt-ı dilârâ bârekellâh [1155/1742]) on üç yaşında icâzet aldığı anlaşılmaktadır.

Genç yaşta İstanbul'a giden Emin Efendi, I. Mahmud zamanında (1730-1754) gümrük eminliği yapan İshak Ağa tarafından himaye edilerek sarayda Baltacılar Koğuşu'na alındı. Bir ara Darüssaâde Ağası Şehid Ahmed Ağa'ya kahvecilik yaptı. Yazısının güzelliği sayesinde bir müddet sonra Dîvân-ı Hümâyun'a girdi. Celî-sülüs yazıya merakı olduğundan sanatını bu alanda geliştirerek güzel eserler verdi. I. Mahmud devrinde Edirne Sarayı'nda yapılan binaların tarih kitâbelerini, İstanbul'da Arap Camii'nin mahkeme tarafındaki "selâmün aleyküm bimâ sabertüm" ibaresini, Gümrük Emini İshak Ağa'nın Beykoz ve Kireçburnu'nda yaptırdığı çeşmelerin kitâbelerini yazdı (Müstakimzâde, s. 409-410) Emin Efendi İstanbul'da vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Emin Efendi'nin, kitâbelerini celî-sülüs hattıyla yazdığı çeşmelerden Beykoz'da bulunan ve on lülesinden dolayı "on çeşmeler" diye de anılan İshak Ağa Çeşmesi'nin kitâbesi 60 x 215 cm. ebadında ve ketebesiz olup tek satır halinde mermere hakkedilmiştir. Kitâbe, "Sâhibü'l-hayrât ve'l-hasenât es-Seyyid İshak Ağa Emîn-i Gümrük-i Âsitâne, sene 1159" ibaresini taşımaktadır. Bu çeşme 1976 yılında Beykoz Belediyesi tarafından aslına uygun olarak onarılmıştır.

Beykoz çayırının iki kıyısında bugün de mevcut iki çeşmeden Terazibaşı Çeşmesi diye anılan çeşmenin kitâbesi 66 x 130 cm. ebadında, mermere

hakkedilmiş, celî-sülüs hattıyla, ketebesiz ve üç satır halinde olup üzerinde yukarıdaki ibare ve 1163 (1750) tarihi bulunmaktadır. Beykoz Ortaçeşme otobüs durağı yakınındaki diğer çeşmenin mermere hakkedilmiş 70 x 73 cm. ebadındaki üç satırlık, ketebesiz, celî-sülüs kitâbesi de

diğer çeşme üzerindeki ibare ile birlikte 1166 (1753) tarihini ihtiva etmektedir. Bu çeşmenin arka yüzündeki mihrap işaretinden burasının aynı zamanda namazgâh olduğu anlaşılmaktadır. İshak Ağa'nın Kireçburnu'nda yaptırdığı caminin kuzey tarafında bulunan çeşmenin kitâbesi 60 x 120 cm. ebadında iki satır halinde olup önceki çeşmelerle aynı özelliklere sahiptir. 1165 (1752) tarihli bu çeşme de günümüze ulaşmıştır. Kitâbe yazısı yine Emin Efendi'ye ait olan Beykoz Yalıköy Camii'nin kıble tarafındaki çeşme ise yol genişletilirken yıkılmıştır. Bu çeşmenin mermere hakkedilmiş bir satırlık 1154 (1741) tarihli kitâbesi İbrahim Hilmi Tanışık tarafından tesbit edilmiştir (İstanbul Çeşmeleri, II, 344).

Emin Efendi'nin sanat hayatının başlangıç yıllarına ait bu kitâbelerinden onun celî-sülüs yazıya hâkim usta bir hattat olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 409-410; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1306, s. 136-137; Sicilli Osmânî, I, 327; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 151-152, 188; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10391-10393, II, 380; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. Hrand D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 284; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 304; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 110, 344; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 6, 7, 12; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 436; Tarih Mecmuası, II/7, İstanbul 1967, s. 36; R. Ekrem Koçu, "Emin Efendi (Edirneli Mehmed)", İst.A., IX, 4560; Semavi Eyice, "Çeşme", DİA, VIII, 281.

Muhittin Serin

EMİN EFENDİ, Neyzen

(bk. YAZICI, Mehmed Emin).

EMÎN el-HAVLÎ

(bk. HAVLÎ, Emîn).

EMİN HİLMİ EFENDİ

(1831 - 1884)

İlk Osmanlı Meclisi Meb‘ûsanı’nın Trabzon mebusu, şair ve yazar.

Trabzon’da doğdu. Şehrin tanınmış ailelerinden Hüseyin Alemdarzâde Hacı Mustafa Ârif Ağa’nın oğludur. Asıl adı Mehmed Emin olup şiirlerinde Hilmî mahlasını kullandığından daha çok Emin Hilmi adıyla tanınmıştır. İlk tahsilinin ardından hat icâzeti aldıktan sonra İstanbul’a giderek dayısı Hoca Pîr Efendi’den medrese ilimlerini okudu. Arapça ve Farsça öğrendi. 1849 yılında Trabzon Valisi Hayreddin Paşa’nın divan kâtibi olarak memuriyet hayatına başladı. 1856’da Trabzon Meclisi Kebîr âzalığı ve sandık eminliği yaptı. Ordu, Gümüşhane ve Karahisarışarkî sancaklarındaki usulsüzlükleri tahkik ve ıslahla görevlendirildi. On yıl sonra Erzurum vilâyeti defterdar muavinliğine tayin edildiyse de göreve zamanında başlayamadığından bir süre açıkta kaldı. Ertesi yıl Trabzon vilâyeti Mektûbî Kalemi mümeyyizliğine ve vilâyet gazetesi muharrirliğine getirildi. Bu görevlerindeki başarıları sebebiyle saniye rütbesine yükseltildi (1868) 19 Mart 1877’de açılan ilk Osmanlı Meclisi Meb‘ûsanı’na Trabzon mebusu olarak girdi. 13 Şubat 1878’de meclis kapatılınca İâne-i Muhâcirîn Encümeni kitâbeti ve âzalığına tayin edildi. Bu görevde on ay maaş almadan çalıştığı için kendisine mütemayiz rütbesi verildi ve Batum muhacirlerinin iskânına memur edilerek tekrar Trabzon’a gönderildi. 1882’de idâre-i mahsûsa vapurları muhasebeciliğine, bir süre sonra da Bahriye Nezâreti Mektûbî Kalemi müdürlüğü ile Matbaa-i Bahriyye Nezâreti’ne tayin edilerek rütbesi ûlâ sınıf-ı sânîsine yükseltildi. 15 Zilhicce 1301’de (6 Ekim 1884) İstanbul’da vefat etti. Nakşibendiyye tarikatına mensup olan Emin Hilmi Efendi’nin mezarı Edirnekapı dışında, İbn Kemal’in mezarı civarında dayısı ve hocası Trabzonlu Pîr Efendi’nin yakınındadır. Şair Yenişehirli Avni Bey de aynı tarihte öldüğünden Üsküdarlı Talat her iki şairin ölümüne, “Hayf bir günde iki şâir-i hoş-gû gitti/Birisi Hazreti Hilmî biri Mîr Avnî/Yazılır cümleye târîh bir gün olur/Kodular âh iki şâir-i mahir kevni” mısralarıyla ortak bir tarih düşürmüştür.

Eserleri. 1. Divan. Orta seviyede bir şair olan Emin Hilmi Efendi’nin en önemli özelliği çok sayıda tarih manzumesi yazmış olmasıdır. Münşeât’ı ile bir arada basılan (Trabzon 1293) divanı bir münâcât, iki na‘t, otuz üç kaside, 105 gazel, üç tahmis, bir muhammes ile Canik sancağı mutasarrıfı Rızâ Efendi’nin gerçekleştirdiği ıslahatı anlatan “Islahnâme-i Canik” adlı 124 beyitlik bir manzumeden sonra tarih manzumelerinin yer aldığı “Tevârih”, “Rubâiyyât”, “Beyitler”, “Mısrâât”, ikisi marş olmak üzere dört güfteden ibaret “Şarkiyyât” adlı bölümlerden meydana gelmiştir. Hilmi Efendi bazı gazel ve kasidelerini, aralarında Bayburtlu Zihnî’nin de bulunduğu devrin tanınmış şairleriyle ortaklaşa söylemiştir. 2. Münşeât. Müellifin çeşitli vesilelerle yazdığı mektup ve resmî yazıların yer aldığı eserde, büyük bir zata hediye edilen iki tavus kuşu dolayısıyla çeşitli kuş isimlerine yer verilerek kaleme alınan bir arîza, bir müezzinin yazdığı tebrike cevap olmak üzere müezzinlikle ilgili kelimeler kullanılarak yazılan mektup, Bahriye Nezâreti’ne nazır tayin edilen bir kişiye denizcilik terimleri kullanılarak yazılmış iki tebrik edebî özellikler taşıyan metinler olarak dikkati çekmektedir. 3. Muhakeme-i Ye’s ü Emel (İstanbul 1284). Münazara tarzında kaleme alınan nasihat türündeki bu küçük hacimli mensur eser gördüğü ilgi dolayısıyla bir yıl sonra Rusçuk’ta tekrar basılmıştır (1285). 4. Pâresiz Kasidesi Şerhi. Agâh Paşa’nın “pâresiz” redifli kasidesinin Ziya Paşa’nın ünlü Zafernâme’sî tarzında yapılmış şerhi olup vefatından sonra oğlu İlyas Sâmi Bey tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1325).

Emin Hilmi Efendi’nin basılmamış diğer eserleri şunlardır: İstiğfarnâme-i Hilmî, Muhâkeme-i İdbâr ve İkbâl, Mevzun Durûb-ı Emsal, Kasîde-i Kur’âniyye. İlyas Sâmi Bey, babasının divanında yer almayan şiirlerini Eş‘âr-ı Mütebakiye-i Hilmî adıyla bir araya getirdiğini ve diğer eserleriyle birlikte bastıracağını

bildirmişse de bu eser yayımlanmamıştır. Tanınmış edebiyat tarihçisi Nihad Sâmi Banarlı’nın dedesi olan Emin Hilmi Efendi’nin son eseri, vefatından önceki gece tamamladığı ve her mısraı ebcedle 1302 (1885) tarihini veren II. Abdülhamid hakkındaki kasidesidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Emin Hilmi Efendi, Divan ve Münşeât, Trabzon 1293; BA, Sicilli Ahval Defteri, nr. 2, s. 83; İlyas Sâmi, “İfâde-i Mahsûsa”, Pâresiz Kasidesi Şerhi, İstanbul 1325, s. 2-5; a.mlf., “Şâir-i Mâhir Trabzonî Emin Hilmi Efendi”, a.e., s. 6-11 (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 1905, İstanbul 3 Muharrem 1302’den iktibas edilmiştir); Osmanlı Müellifleri, II, 149; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 649; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 113; Ömer Akbulut, Trabzon Meşhurları Bibliyografyası, Ankara 1970, s. 34; TA XV, 150; TDEA, III, 31.

Mustafa Uzun

EMÎN el-HULVÂNÎ

أمين الحلواني

Emîn b. Hasen el-Hulvânî (ö. 1316/1898)

Arap âlimi ve seyyah.

Aslen Hulvânlı olup Medine’de doğdu ve orada büyüdü. Ailesinin Hint menşeli olduğu ve büyük dedeleri Şeyh Muhammed Emîn el-Hindî el-Keşmîrî el-Hulvânî’nin 114 (732) yılında Hulvân’a geldiği rivayet edilir. Muhammed Emîn el-Hindî âlim ve zengin bir kimse idi. Emîn’in babası da Medine’nin eşrafından olup Mekke Emîri Şerîf Abdullah b. Avn tarafından, Necid Emîri Faysal b. Türkî’yi Osmanlı Devleti’ne ödediği vergiyi ihmal etmemesi konusunda uyarmakla görevlendirilmiş, o da bu görevi başarıyla yerine getirmiştir.

Hulvânî Mescidi Nebevî’de ve Ezher’de öğrenim gördü. Daha sonra Mescidi Nebevî’de müderris olarak görevlendirildi ve çeşitli alanlarda ilmî çalışmalar yaptı. Ayrıca dil, edebiyat, tarih ve astronomi gibi dersler okuttu. Birçok İslâm ülkesiyle bazı Avrupa ülkelerini gezen Hulvânî bu arada Mısır’a ve Hindistan’a da gitti ve Bombay’da uzun yıllar kaldı.

Hulvânî’nin vefatıyla ilgili iki değişik rivayet vardır. Ziriklî ve Muhibbüddin et-Taberî Hindistan’da öldüğünü söylerken el-Menhel dergisinde yayımlanan makalede, Trablusgarp’a yaptığı bir seyahat esnasında bedevîler tarafından casus sanılarak öldürüldüğü kaydedilmektedir.

Eserleri: 1. Muḫtaṣaru Meṭâliʿi’s-suʿûd bi-ṭîbi aḫbâri’l-vâlî Dâvûd. Osman b. Sened el-Basrî’nin 1198’den 1250 (1783-1835) yılına kadar Bağdat tarihini ihtiva eden Meṭâliʿu’s-suʿûd bi-ṭîbi aḫbâri’d-Dâvûd adlı eserinin özeti olup 1304’te (1887) Hindistan’da basılmış, daha sonra Muhibbüddin el-Hatîb tarafından tekrar yayımlanmıştır (Kahire 1371/1953). 2. Nebşü’l-hezeyân min Târîḫi Corcî Zeydân. Corcî Zeydân’ın Târîḫu Mıṣri’l-ḥadîs̱

adlı eserini tenkit etmek için yazdığı bu kitap Leknev'de basılmış (1307), Mâzin Salâh el-Mutabbakânî tarafından tahkikli olarak yeniden neşredilmiştir (Medine 1410/1989). 3. Cenyü'n-niḥle fî keyfiyyeti ġarsi'n-naḫle. Ziraata dair küçük bir risâle olup Muḫtaṣaru Meṭâliʿi's-suʿûd adlı kitabıyla birlikte basılmıştır (1304). 4. es-Süyûlü'l-muġriḳa ʿale'ṣ-ṣavâʿiḳi'l-muḥriḳa. Seyyid Ahmed Es'ad er-Refîî'yi tenkit için kaleme aldığı bu eserinde Abdülbâsıt el-Menûfî takma adını kullanmıştır. Kitap 1312'de (1895) neşredilmiştir.

Hulvânî'nin ayrıca, Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Lüzûmü mâ lâ yelzem (el-Lüzûmiyyât) adlı eserinin Bombay baskısına (1303/1885) yazdığı bir şerh ve ta'likatı da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Emîn b. Hasan el-Hulvânî, Muhtasaru Metâliʿi's-suʿûd bi-tîbi ahbâri'l-Vâlî Dâvûd (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1371/1953, nâşirin mukaddimesi; a.mlf., Nebşü'l-hezeyân min Târîhi Corcî Zeydân (nşr. Mâzin el-Mutabbakânî), Medine 1410/1989, nâşirin mukaddimesi, s. 15-18; Serkîs, Muʿcem, I, 328; II, 1720; Brockelmann, GAL SuppL, II, 815; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 6; Kasım es-Sâmerrâî, el-İstişrâk beyne'l-mevzûʿiyye ve'l-iftiʿâliyye, Riyad 1403/1983, s. 110-112; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 15-16; Hamed el-Câsir, "ʿAlâ hâmişî Muʾtemeri'l-Müsteşrikin", Mecelletü'l-ʿArab, VII-VIII, Riyad 1394, s. 487; Korkîs Avvâd, "Nazarât fî Dâʾireti'l-Maʿârifi'l-İslâmiyye", er-Risâle, sy. 639, Kahire 1945, s. 1067; Mahmûd Abdülvehhâb, er-Rahhâle Emîn el-Hulvânî", el-Menhel, XIII, Cidde 1952, s. 186-187; Âsım Hamdân Ali, "Emîn el-Hulvânî ve mahtûtâtü Mektebeti Brill", ʿÂlemü'l-kütüb, X/3, Riyad 1989, s. 398-407; "Emîn", İA, IV, 259.

Mâzin Salâh Mutabbakānî

EMÎN el-HÜSEYNÎ

أمين الحسيني

(1897-1974)

Filistinli lider ve Kudüs başmüftüsü.

Kudüs'te doğdu ve ilk öğrenimini burada gördü. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1893 ve 1895 olarak da geçmektedir. Daha sonra eğitimine Mısır'da Ezher Üniversitesi'nde devam etti (1912) ve bu sırada İslâm âleminin ileri gelenleriyle tanıştı. 1915 yılında İstanbul'da Mektebi Harbiyye'ye girdi, buradan kurmay subay olarak mezun oldu. Önce Osmanlı ordusunda göreve başlayan Muhammed Emîn I. Dünya Savaşı yıllarını İzmir'de geçirdi. Savaş sonunda Kudüs'e geri döndü ve Filistin bölgesine gelen İngilizler'in genel valisinin yardımcılığına getirildi (1917). Ancak göreve başladıktan üç ay sonra İngiltere'nin bölgedeki siyasetini protesto ederek istifa etti. Bu sırada halk arasında yeni yeni başlayan isyan hareketlerine katıldı ve 1918-1919 ayaklanmalarında büyük rol oynadı. Yahudi ve İngilizler'e karşı mücadele etmekle görevli Fidâiyyûn adlı küçük grupları organize etmeye başladı. Filistin'de ilk siyasî teşkilât olarak kurulan en-Nâdi'l-Arabî başkanlığına seçildi. 17 Haziran 1919'da Halîlürrahman'a gelen King Kreyn Amerikan araştırma heyetini protesto mahiyetinde bağımsızlık gösterileri yapıldı. Bu faaliyetlere önderlik ettiği ve Balfour deklerasyonuna karşı çıktığı gerekçesiyle İngilizler tarafından tutuklandı. 1920 yılı Nisan ayında Kudüs ayaklanmaları sırasında suçlu görüldüğünden tekrar takibe uğradıysa da Şam'a kaçmayı başardı ve Filistin halkı için bir vatan temin etme mücadelelerini orada sürdürdü. Suriye'nin istiklâli sırasında altı ay burada bulundu ve Faysal b. Hüseyin zamanında faaliyetlerine devam etti. Kısa bir süre sonra İngiliz Yüksek Komiserliği'nin af çıkarması üzerine de Kudüs'e geri döndü.

21 Mart 1921'de, Kudüs müftüsü olan ağabeyi Kâmil el-Hüseynî'nin vefatı ile boşalan başmüftülüğe getirildi. 1922'de el-Meclisü'l-İslâmî el-a'lâ başkanlığına seçildi ve Filistin'de müstakil bir kuruluş halinde çalışarak

bölgedeki vakıf arazilerine sahip çıktı. Bu dönemde bölgede yetimhâneler, spor merkezleri, hayır kurumları ve şer‘î mahkemeler kurdu. 1928 ve 1929 yıllarında yahudilere karşı müslüman halkın ayaklanmasında oynadığı rol onu tartışmasız Filistinliler'in lideri yaptı.

Bu arada toplanan Filistin İslâm Kongresi zamanla bir müessese haline geldi ve milletlerarası siyaset alanında ağırlığı hissedilen bir teşkilât oldu. Filistin davasına umumi bir hüviyet kazandırmak amacıyla Kudüs'te toplanan Dünya İslâm Kongresi'nde (7-12 Aralık 1931) Filistin'in bağımsızlığı istendi ve başkanlığa Emîn el-Hüseynî getirildi. Daha sonra benzer

toplantılar Mekke, Karaçi, Bağdat, Amman ve Mogadişu'da tekrar edildi.

1933 yılında Kudüs'te Mescidi Aksâ adıyla bir İslâm üniversitesi kurma çalışmaları başlatıldı; bu amaçla birçok Arap ve İslâm başşehri ziyaret edilerek bağışlar toplandı. Bu sırada yahudiler büyük paralar karşılığında Kudüs ve civarında araziler satın alıyorlardı. Müftü Emîn el-Hüseynî, bu arazi komisyoncuları ile mücadele edebilmek için “emir bi'l-ma‘rûf” cemiyetleri kurdu. Yahudilere toprak satanlara karşı amansız bir mücadele başlatıldı; Filistin'in her tarafına vâizler gönderilerek bu kişilerin dinen günahkâr sayılacağı üzerinde duruldu. Toplanan paralarla araziler alındı ve tekrar yahudilere satılmaması için vakıflara bağlandı. Emîn el-Hüseynî, 1935'te kuzeni Cemal'in başkanlığında bir Filistin Arap partisinin kurulmasına yardım etti.

Abdülkādir el-Hüseynî başkanlığında kurulan “mukaddes cihad askerî birliği” İngilizler'e karşı yapılan protesto hareketinin (19 Nisan 1936) mesuliyetini yüklendi. Protesto hareketinden sonra Kudüs'te Filistin'deki bütün siyasî grupların katıldığı bir toplantıda, yahudi amaçlarının gerçekleşmesini sağlayan Balfour planının kaldırılmasını, Arap ve yahudilerden meydana gelen bir Filistin hükümetinin oluşturulmasını isteyen el-Lecnetü'l-Arabiyyetü'l-ulyâ li-Filistin kuruldu (25 Nisan 1936). Konsey başkanlığına getirilen Emîn el-Hüseynî, İngiltere'den gelen Lord Peel başkanlığındaki heyetin 7 Temmuz 1937'de kararlaştırdığı Filistin'i taksim planını reddetti. Emîn el-Hüseynî, 29 Temmuz 1937'de el-Meclisü'l-İslâmî el-a‘lâ başkanlığından alındı. Hemen arkasından tutuklanmak

istenince Lübnan'a kaçtı. Lübnan'dan Irak'a, oradan da İran'a geçti.

1937-1941 yılları arasında Irak, Türkiye, Bulgaristan, İtalya ve Almanya gibi ülkeleri dolaşarak Filistin Arap heyeti adına destek toplama çalışmalarını sürdürdü. 1941'de, savaşı kazanacaklarına inandığı İtilâf devletlerinden Arap davasına destek sağlamak için Berlin'e gitti. Mayıs 1945'e kadar burada kalan Emîn el-Hüseynî, yayımladığı bildirilerle Araplar'ı yahudi ve İngilizler'e karşı ayaklanmaya çağırdı. Almanya'da kaldığı sürece bir müslüman olarak nasyonal sosyalizme en ufak bir sempati duymadı. Naziler'in işgal ettiği ülkelerden Filistin'e yahudi göçünü engellemeye çalıştı. Almanlar da İngiliz idaresi altındaki müslüman cemaatleri etkilemek ve onları İngilizler'e karşı kışkırtarak Süveyş Kanalı'nı ele geçirmek için Emîn el-Hüseynî'yi desteklediler. Savaşın sonucu belli olmaya başlayınca Fransa'ya kaçtı. Ancak Fransızlar tarafından tutuklanarak Paris'te bir yıl boyunca göz hapsinde kaldı. Bu sırada İngiltere, Yugoslavya ve Amerika, Emîn el-Hüseynî'nin savaş suçlusu olarak yargılanması için teslim edilmesini istedilerse de Fransa onu vermeyi reddetti. Emîn el-Hüseynî sonunda Mısır'a kaçmayı başardı (1946).

11 Haziran 1946'da Kahire'de Arap Birliği'nin kararıyla kurulan el-Hey'etü'l-Arabiyyetü'l-ulyâ li-Filistin'e başkanlık eden Emîn el-Hüseynî kısa zamanda Kudüs, Şam, Beyrut, Bağdat ve Karaçi'de bu teşkilâta bağlı bürolar açtı. Ayrıca yine aynı teşkilâta bağlı olarak Asya, Avrupa, Afrika ve Amerika'da temsilcilikler kuruldu. Birleşmiş Milletler teşkilâtının 29 Kasım 1947 tarihinde benimsediği Filistin taksim planı engellenmeye başlandı. Emîn el-Hüseynî, bütün bu teşkilâtların masraflarını karşılamak üzere Beytülmâl el-Arabî adıyla bilinen bağımsız bir fon oluşturdu.

1948'de Filistin toprakları üzerinde İsrail Devleti'nin kurulmasından sonra 1 Aralık 1948 tarihinde Gazze'de toplanan I. Filistin Halk Meclisi'ne başkanlık eden Emîn el-Hüseynî, işgal altındaki toprakların kurtarılması ve yahudilere karşı mücadelenin yürütülmesi amacıyla Genel Filistin hükümetinin kurulduğunu ilân etti. Merkezi Kahire'de bulunan bu hükümetin faaliyetleri kısa bir süre sonra Mısır hükümeti tarafından engellendi. Emîn el-Hüseynî, 1951'de kırk beş İslâm ülkesinin katılmasıyla Karaçi'de toplanan Dünya İslâm Kongresi'ne başkan seçildi, 1955 yılında

Endonezya’da toplanan Bandung Konferansı’na başkanlık ettiği bir heyetle Filistin adına katıldı. Kahire’den sonra faaliyet merkezini 1959’da Beyrut’a taşıyan Emîn el-Hüseynî siyasî çalışmalarını burada sürdürdü. 1962 yılı Mayısında otuz yedi İslâm ülkesinin iştirakiyle Bağdat’ta toplanan Dünya İslâm Kongresi’ne başkanlık etti. Yine aynı yıl Mekke’de kurulan Râbıtatü’l-âlemi’l-İslâmî teşkilâtına kurucu üye olarak katıldı. 1967’de otuz yıldan beri ayrı kaldığı Kudüs’e döndü. İsrail ile doğrudan görüşmelerin uygun olmayacağını, bu toprakların Filistin’e ait olduğunu ve geri alınması için gerekirse harp edilmesi fikrini hayatı boyunca taşıdı. 4 Temmuz 1974 tarihinde Beyrut’ta vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Emîn el-Hüseynî, Haka˒ik ˓an kaziyyeti Filistin, Kahire 1959; Îsâ es-Sifrî, Filistin beyne’l-intidâb ve’s-sıhyevniyye, Yala 1937; Muhammed İzzet Derveze, el-Hareketü’l-˓Arabiyyetü’l-hadîse, Sayda 1950; Subhî Yâsîn, es-Sevretü’l-˓Arabiyyetü’t-kübrâ (1936-1939), Kahire 1959; Ahmed Sâmih el-Hâlidî, Ehlü’l-˓ilm beyne Mısr ve Filistin, Kudüs, ts.; Abdülvehhâb el-Keyyâlî, Târîhu Filistin el-hadîs, Beyrut 1970; Kâmil Mahmûd Hille, Filistin ve’l-intidâbü’l-Birîtânî (1922-1939), Beyrut 1970; D. Lapierre - L Collins, Kudüs Ey Kudüs (trc. Aydın Emeç), İstanbul 1973, s. 71-78; Ebû Bekir el-Kâdirî, Ricalün ˓areftühüm, Dârülbeyzâ 1403/1983, s. 309-320; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1983, XI, 400-417; Fethi Yeken, el-Mevsû˓atü’l-harekiyye, Amman 1983, I, 26-32; Avnî Cedû‘ el-Ubeydî, Safahât min hayâti el-Hâc Emîn el-Hüseynî, Zerkâ 1405/1985; Beyân Nüveyhiz el-Hût el-Kıyâdât ve’l-mü˒essesâtü’s-siyâsiyye fî Filistin 1917-1948, Beyrut 1986, s. 201 vd.; Jehoshua Porath, “Al-Hajj Amin Al-Husayni, Mufti of Jerusalem”, AAS, VII (1971), s. 121-156; Philip Mattar, “The Mufti of Jerusalem and the Politics of Palestine”, MEJ, XLII/2 (1988), s. 227-240; Mv.Fs., IV, 138-142; D. Hopwood, “Amîn al-Husayni”, EI² Suppl. (İng.) s. 67-70.

Velîd el-Arîd

EMİN MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EMİN TOKADÎ).

EMİN PAŞA

(1840 - 1892)

Alman asıllı Osmanlı devlet adamı ve âlimi.

Asıl adı Eduard Schnitzer'dir. 28 Mart 1840'ta Prusya Krallığı'nın Şilezya eyaletine bağlı Oppeln kasabasında Prusyalı bir Mûsevî ailenin çocuğu olarak dünyaya

geldi. Eyalet başşehri Breslau'da tıp öğrenimine başladı, aynı zamanda zooloji, botanik ve etnografya tahsili de yaptı. İngilizce ve Fransızca'yı öğrendi; Berlin'de öğrenimini tamamlayarak tıp doktoru oldu (1863).

Osmanlı Devleti'nde hekim olarak görev yapmak niyetiyle 1864'te Arnavutluk'a gitti. 1865'te Antivari'de liman tabibi oldu ve yüzbaşılığa terfi etti. Kolera salgını ile mücadelede gösterdiği başarılardan dolayı Arnavutluk genel valisi İsmâil Hakkı Paşa taralından taltif edilerek binbaşılığa yükseltildi. Arnavutça, Türkçe, Sırpça - Hırvatça, Grekçe ve İtalyanca öğrendi.

Daha sonra Müslümanlığı kabul edip Mehmed Emin adını alan Schnitzer, 1869'da Osmanlı istihbaratının hizmetine girdi ve birçok isyanın bastırılmasında önemli rol oynadı. Arnavutluk Valisi İsmâil Hakkı Paşa'nın tercümanı ve özel doktoru oldu. İsmâil Hakkı Paşa azledilip Trabzon'a sürüldüğünde Mehmed Emin de onunla birlikte gitti ve orada muayenehane açtı. Hayrullah Hekim takma adıyla Trabzon'da ün saldı. İstanbul'a yaptığı çeşitli seyahatler sonucunda, 1872de İsmâil Hakkı Paşa hakkındaki sürgün emrinin kaldırılmasını sağladı. İsmâil Hakkı Paşa Yanya'ya vali tayin edilince Emin Efendi de vilâyet hekimbaşılığına ve vali müşavirliğine getirildi. 1873'te İsmâil Hakkı Paşa'nın vefatından sonra önce İstanbul'a, ardından kısa bir süre için Almanya'ya ve 1875'te Mısır'a gitti; Sudan eyaletinin başşehri Hartum'da özel muayenehane açtı.

1876'da Osmanlı Devleti'nin güney ucu Hattıistivâ vilâyetine giden Emin

Efendi, İngiliz Gordon Paşa'nın valilik yaptığı Lado şehrinde vilâyet hekimbaşılığına getirildi. Vilâyetin sağlık işlerini ıslah etti, zooloji ve botanikle de uğraşarak bulduğu yüzlerce hayvan ve bitki türünün tanımlarını yapıp dünya ilim çevrelerinde ün kazandı. 1878'de Sudan genel valiliğine tayin edilen Gordon Paşa'nın halefi İbrâhim Fevzi Bey'in yerine Hattıistivâ valisi oldu. Aynı zamanda mirlivâlığa terfi etti. Emin Bey vali olarak da büyük işler başardı. Vilâyette ticaret ve ziraatı geliştirdi, Kahire ve Hartum'dan gelen yardımlarla dengelenen ve 750.000 frank açık veren vilâyet bütçesini ıslah etti. Vilâyetin topraklarını güneye doğru genişleterek buralardaki üs sayısını sekizden elliye çıkardı; ayrıca Afrikalı yerli hükümdarlarla himaye antlaşmaları imzaladı.

Emin Bey'i sevmeyen Gordon Paşa onun üs kurmasını yasakladı; faaliyetlerini gizlice yürüttüğünü öğrenince de kendisini hiçbir önemi olmayan Sevâkin valiliğine tayin etti. Fakat Emin Bey vilâyet merkezi Lado'dan ayrılmadan Gordon Paşa hastalandı. Yerine Rauf Paşa Sudan valisi oldu ve Emin Bey'in Sevâkin'e tayinini iptal etti. Böylece Hattıistivâ valiliğinde kalan Emin Bey, siyasî ve ilmî faaliyetlerini sürdürme imkânına tekrar kavuşmuş oldu.

1881 yılında Sudan'ın kuzeyinde Mehdîlik iddiasıyla baş kaldıran Muhammed Ahmed adlı bir derviş, kısa sürede büyük ordular teşkil edip birbiri ardı sıra Sudan'ın bütün diğer vilâyetlerini ele geçirdi. En güneydeki Hattıistivâ Emin Bey'in siyaseti sayesinde yıllarca dayanabildi. Fakat Mısır ile bağlantısı kesilen Emin Bey, 1885'in Mayıs ayında hükümet merkezini vilâyetin güneyindeki Vadelay kasabasına nakletmek zorunda kaldı. Orada iken, Mart 1886'da kendisine ulaşan 27 Mayıs 1885 tarihli fermanla paşalığa terfi ettirildi; aynı zamanda Hattıistiva'yi terketmesi ve istediği gibi davranması haberi geldi. Aslında vilâyeti terketmek istemeyen Emin Paşa, ancak, 1887 başlarında bir garnizonu bulunmayan Lado'yu tamamen terketmek zorunda kaldı. 1886'dan itibaren geçici olarak 1887'de de daha uzunca bir süre Albert gölünün doğu sahilinde bulunan Kibiroda oturdu. Bu sırada Edinburg Coğrafya Cemiyeti'nin teşebbüsüyle, İskoçyalı sermayedarlardan oluşan bir şirketin, görünüşte Emin Paşa'nın yardımına gitmek, fakat gerçekte Hattıistivâ vilâyetini İngiltere'ye dahil etmek ve Emin Paşa'nın biriktirdiği fildişi ve diğer koleksiyonları şirkete kazandırmak maksadıyla hazırladığı bir sefer heyetinin Stanley'in

idaresinde yola çıktığı haberi geldi. Gezinin başlıca destekçisi olan British East African Company'nin yaptığı istihbarata göre Emin Paşa'nın stoklarında 100.000 sterlin değerinde 75.000 kilo fildişi bulunuyordu. Vilâyetin diğer zenginlikleri bu rakama dahil olmayıp gezi için yapılan masraf ise 20.000 sterlindi.

Maceraperest İngiliz Stanley'in üstlendiği görevlerden biri de Belçika sömürgesi Kongo'nun topraklarını genişletmekti. Belçika Kralı II. Leopold Stanley'i destekliyor ve onun vasıtasıyla Emin Paşa'nın zengin vilâyetine sahip olmayı planlıyordu. Stanley'in kurtarma ekibi Hattıistivâ'nın güneybatı ucunda Kavallı kasabasına vardığı zaman 500'den fazla adamını kaybetmiş, geri kalanlar da kurtarılmaya muhtaç duruma gelmişti. 29 Nisan 1888 günü Emin Paşa Osmanlı genel valisi sıfatıyla askerî merasimle Stanley heyetini karşıladı. Stanley'in, Hattıistivâ'yı II. Leopold'ün Kongo Devleti'ne ilhak ederek memleketi kralın valisi sıfatıyla idare etmesi teklifini reddetti. Stanley'in Mısır hidivliğinden Emin Paşa'ya getirdiği emirde Stanley ile birlikte doğu sahiline doğru çekilmesi isteniyordu. Emin Paşa bu emri subaylarına tebliğ edince subaylar isyan ederek paşayı Düfile'de esir aldılar (Ağustos - Kasım 1888).

Emin Paşa, Mısır hidivliğinden artık hiçbir şekilde destek görmeyeceğini anladıktan sonra 17 Şubat 1889'da Stanley ile birlikte gitmeye karar verdi. Albert gölünün batı sahilinde birleşen iki heyet Aralık 1889'da Sahil'e (Bagamoyo) vardı. Alman sömürgesi toprağında devlet komiseri von Wissmann tarafından merasimle karşılandılar. Wissmann, Emin Paşa'ya kayserin bir mesajını ve Prusya kraliyet madalyasını takdim etti. Bu tarihten itibaren Alman Hariciye Nezâreti hizmetine giren Emin Paşa Alman sömürgesinin genişletilmesinde büyük rol oynadı. 26 Nisan 1890'da iki subay ve birtakım askerle birlikte Victoria gölünün güneyindeki memleketlere Almanya adına el koymak üzere harekete geçen Emin Paşa burada pek çok yeri Alman sömürgesine kazandırdı. Ayrıca zenci esaretinin yasaklanması hususunda da büyük gayret sarfetti.

Emin Paşa, mücadele ettiği Arap esir tâcirleri tarafından 23 Ekim 1892'de Kongo'da Arap ticaret üssü Kinena'da öldürüldü. Samimi bir müslüman olarak Osmanlı Devleti'ne hizmet eden Emin Paşa, Mısır hizmetinde kaldığı sürece de bu tavrını muhafaza etmiştir. Hattıistivâ vilâyetinde uzun

süre kalması da bu yüzdendir. Emin Paşa bir fütuhatçı olmaktan çok muktedir bir teşkilâtçı idi. Zenci esir ticaretine şiddetle karşı çıkmış, bu ticareti yapan Araplar'ın Afrika'dan çıkarılmasını istemiştir. İlim adamı olarak kuşlar konusuna ve etnografyaya da bir hayli hizmeti dokunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

C. Falkenhorst, Emin Pascha: Gouverneur von Hatt el-Estiwa, Stuttgart 1890; Jephson, Emin Pascha und die Meuterei, Leipzig 1890; Kirchhoff, Stanley und Emin, Halle 1890; P. Reichard, Dr. Emin Pascha, Leipzig 1890; L. Slaby, Emin Pascha, ein deutsch Forscher, Stuttgart 1890; H. R. Boume, The Other Side of the Emin Pascha Relief Expedition, London 1891; M. G. Casati, Zehn Jahre in Äquatoria und die Rückkehr mit Emin Pascha: C. C. Buchner'sche Verlagsbuchhandlung, München 1891, I, 244-245, 270-271, 292; II, 138, 146-147, 149, 174, 291-292; F. Stuhlmann, Dr. Emin Pascha Letzte Expedition, Gotha 1892; a.mlf., Mit Emin Pascha ins Herz Afrikas, Berlin 1894; V. Hassan, Die Wahrheit über Emin Pascha, Berlin 1893; G. Schweitzer, Emin Pascha, Leben und Tagebücher, Berlin 1898; H. von Wissmann, Meine Zweite Durchquerung Aquatorial-Afrikas, Verlag Der Königlichen Hafbuchdruckerei Trowitzsche und Sohn, Frankfurt, ts., s. 185, 196-197; O. Rumbaur, Stanleys sämtliche Reisen in Afrika und Emin Paschas Erlebnisse in der Äquatorialprovinz, Verlagvon A. Weichert, Berlin, ts., I, 173, 176, 183-191, 232, 236, 274, 379; II, 421, 460, 466, 489, 496, 533, 548, 763, 765; C. Peters, Emin Pascha Expedition, Berlin 1910; E. W. Freissler, Emin Pascha, München 1925; I. R. Smith, The Emin Pasha Relief Expedition, 1686-1890, Oxford 1972; H. Meissner, An den Quellen des Nils, Die Abenteuer des Emin Pascha, Erns Klett Verlag, Stuttgart 1986, s. 13, 19, 22-27, 44-45, 72-73, 81, 94, 98-99, 104-105, 124, 129, 134, 154, 170, 211, 232; H. Ahmed Schmiede, "Hattıüstüva Valisi Dr. Mehmed Emin Paşa", Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 49, İstanbul 1991, s. 16-21; sy. 50 (1991), s. 30-35; A. Schaade, "Emin Paşa", İA, VI, 259-261; P. M. Holt, "Emin Pasha", EI² (İng.) II, 696-697.

H. Ahmed Schmıede

EMİNÖNÜ

İstanbul yarımadasının doğu ucunda, eski tarihî şehrin sur içi bölümünün büyük kısmını içine alan ilçe, Galata Köprüsü’nün güneybatısındaki meydan ve çevresini kapsayan semt

(bk. İSTANBUL).

EMÎNÜDDİN KÜLLİYESİ

Mardin’de Artuklu devrine ait külliye.

Mardin’in Mâristan (Mesken) mahallesinde cami, medrese, çeşme ve hamamdan oluşan külliye halk arasında Mâristan adıyla da anılır. Anadolu’da külliye şeklinde inşa edilen ilk yapı toplulukları arasında yer alır; aynı zamanda en erken tıp medresesi ve şifâhâne örneklerindendir. Mardin Artuklu Sultanı Necmeddin İlgazi’nin (1104-1122) kardeşi Emînüddin’in başlattığı inşaat sultan tarafından tamamlatılmıştır.

Külliye eğimli bir arazi üzerine kurulmuştur; geniş avluya, kuzeydeki medresenin yanında bulunan basamaklı bir cümle kapısından girilir. Mâristan Çeşmesi denilen çeşme, avlunun doğusunda yer alan iki kemerli bir kısmın içindedir. Medrese üç açıklıklı bir girişten sonra batıda tek, doğuda iki bölümlü olmak üzere dikdörtgen ve çapraz tonozlarla örtülü iki ayrı mekândan meydana gelir. Avlunun güneyindeki beşik tonozlu cami, üç çapraz tonozun örttüğü son cemaat yeriyle birlikte XIV - XV. yüzyıllarda yenilenmiş olduğu intibaını vermektedir. Caminin doğu tarafında bulunan namazgâh mahiyetindeki mihraplı ve taş döşeli yüksek platform da tamamen yeni korkuluklara sahiptir.

Külliyenin ana yapısı olduğu anlaşılan hamamlı bölüm büyük ölçüde haraptır. Yıkılmasından önce tesbit edilen plan krokisinden, dört kollu bir sıcaklığının olduğu ve buraya çeşmenin arkasındaki yatay bir bağlantı ile geçildiği anlaşılmaktadır. Bugün de ayakta duran büyük ve tek kubbeli soyunmalık (camekân) kısmı niş ve sekilerle donatılmıştır. Çapraz konumdaki iki büyük bölüm arasında yer alan kare mekânla dar koridorların mahiyetleri anlaşılmamaktadır. Ancak tabii sıcak su kaynağına sahip bulunan hamam ile bağlı bölümlerinin su tedavisi için kullanıldığını ve külliyenin medresede nazarî, hamam bölümlerinde tatbiki bilgiler verilen bir tıp medresesi-şifâhâne olarak tasarlandığını düşünmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtip Ferdi, Mardin Mülûk-i Artukıyye Târihi (nşr Ali Emîri), İstanbul 1331, s. 15, not 1; Gabriel, Voyages, s. 11; Süheyl Ünver, Selçuk Tababeti, Ankara 1940, s. 16; Ara Altun. Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 67-71; a.mlf., Anadolu'da Artuklu. Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 14-21; a.mlf., Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları için Bir Özet, İstanbul 1988, s. 39.

Ara Altun

EMİR

الأمر

Bir işin yapılmasının istendiğini ifade eden söz anlamında fıkıh usulü terimi.

Emir (emr) kelimesinin sözlükteki iki farklı anlamından biri “hal, durum, iş, olay, konum”dur. Bu anlama gelen emrin (çoğulu umur) geniş bir kullanım alanı mevcut olup Kur’ân-ı Kerîm’de yer aldığı 150’den fazla âyette de (bk. M. F. Abdülbâki, el-Muᶜcem, “emr” md.) genellikle bu mânayı ifade etmektedir. İkinci anlamı ise nehyin zıddı olarak “bir işin yapılmasını istemek”tir (çoğulu evâmir). Kelime bu anlamda da Kur’an’da geçmektedir (el-A‘râf 7/77, 150; ez-Zâriyât 51/44; et-Talâk 65/8).

Emir sarf, nahiv ve belâgat açılarından dil ve edebiyatı, lafız-mâna münasebeti sebebiyle mantığı ve kelâm ilmini ilgilendirmekle birlikte fıkıh usulünün de önemli terim ve konularından birini teşkil eder. Fıkıh usulünde, Kur’an ve Sünnet’teki emir kiplerinin ve bu anlama gelebilecek diğer ifade şekillerinin mânaya delâleti ve bunlardan hüküm çıkarılması hususu ayrı bir önem taşır. Bundan dolayı emir kipinin tanımı, çeşitleri, bağlayıcılık derecesi, mânaya delâleti gibi konular üzerinde ayrıntılı olarak durulur. Fıkıh usulü alanında yazılan klasik eserlerde emir konusu genellikle

“dille ilgili usul kuralları” veya “lafzın şer‘i hüküm bildirmesi” ana başlığı altında “hâs” bahsinin alt bölümü olarak ele alınır.

Çoğunluğunu Mu‘tezile âlimlerinin oluşturduğu bir grup usulcü emri, “bir kimsenin daha aşağı konumdaki birine ‘yap’ demesi veya bunun yerine geçecek bir söz söylemesi”, ilk dönem Şâfîi (mütekellim) usulcülerinin bir kısmı ise “emredilen kimsenin emredilen hususu yapmasını gerektirici söz” (Cüveynî, I, 203; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I , 411) şeklinde tanımlamışlarsa da emir fıkıh usulünde genelde “bir işin yapılmasının otoriter bir tarzda istenmesi için vazolunmuş söz” olarak tarif edilir. İşin yapılmasını isteyene âmir, işi yapması istenen kimseye me’mur, yapılması istenen işe de

me’mürun-bih denilir. Emrin tanımında dilciler sigayı, usulcüler ise bu siganın gerektirici ve bağlayıcı bir üslûpta kullanılmasını ölçü alırlar. Bu tanımda “emir kipinin kesinlik (cezm) ifade etmesi” ile “emredenin kendini üstün sayması (isti‘lâ)” hususlarının gerekliliği usulcüler arasında tartışmalıdır. Hanefî usulcüleri tarafından, bir işin yapılmasını talep etmenin hakikaten emir olabilmesi için “kesinlik ve zorlama” (cezm ve ilzâm) üslûbunda söylenmesi şart koşulurken Bâkıllânî de dahil Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu bu şartı aramaz. “İsti‘lâ” şartı ise Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğu ile bazı Eş‘arî usulcüleri ve Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüseyin el-Basrî tarafından aranmıştır. Mu‘tezile âlimleri emredenin gerçekten üstün olmasını şart koşarken Eş‘arî ve Şâfiî usulcülerinin çoğunluğu her iki şartı da aramamaktadır. Emir sigasında söylenen söze emir denmesinin kelimenin gerçek anlamda kullanımı olduğunda usulcüler görüş birliği içinde iseler de fiile emir denmesinin hakikat mı mecaz mı olduğu tartışmalıdır. Bu husus, Hz. Peygamber’in fiillerinin tek başına emir sayılıp sayılmayacağı tartışmasının yol açtığı bir konu görünümündedir.

Bir işin yapılmasını talep etmek (emretmek) için ya hakiki (sarih) veya mecazi (gayr-i sarîh) emir kipleri kullanılır. Hakiki emir kipleri, “Namaz kılın, zekât verin” (el-Bakara 2/43), “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol” (eş-Şûrâ 42/15) meâlindeki âyetlerde görüldüğü gibi muhataba yönelik (emr-i hâzır) olabileceği gibi. “Sizden her kim ramazan ayına ulaşırsa o ay oruç tutsun” (el-Bakara 2/185) âyetinde yer aldığı üzere üçüncü şahsa yönelik de (emr-i gāib) olabilir. Mecazi emir sigaları ise haber kiplerinin yardımıyla elde edilir. Meselâ, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali beklerler” (el-Bakara 2/228) meâlindeki âyette “beklerler” ifadesi “beklesinler” anlamında; Hz. Peygamber’in, “Hâkim öfkeli iken hüküm vermez” (Buhârî, “Aḥkâm”, 13; Müslim, “Akżıye”, 16) hadisinde geçen “hüküm vermez” ifadesi de “hüküm vermesin” anlamında kullanılmıştır.

Usul âlimleri, dış karîneler taşımayan (mutlak) bir emir sigasının kural olarak ne yönde anlaşılması gerektiği, başka bir ifadeyle emir kipinin hakiki anlamının ne olduğu hususunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Âlimlerin çoğunluğuna göre mutlak emir sigası ilk planda vücûbu, yani o işin yapılmasının kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini ifade eder. Emir, vücûb dışında kalan bir mânaya ancak bunu destekleyecek bir karine bulunduğunda hamledilebilir. Mu‘tezile usulcülerinin çoğunluğuna ve bazı

fakihlere göre ise bir isin yapılmasının terkedilmesinden daha üstün olmasının alt sınırı “nedb” olduğundan mutlak emir hakikatte nedb, yani o işin yapılmasının terkedilmesinden evlâ olduğunu bildirir. Yeterli ölçüde karîne varsa bu üstünlük vücûba dönüşür. İmam Şâfiî’den nakledilen iki görüşten biri de bu yöndedir. Şâfiî’den nakledilen ikinci görüşle bazı usulcülere göre ise emir vücûb ile nedb arasında müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla her iki mânaya da aynı ölçüde delâlet eder. Ebû Mansûr el-Mâtüridî ve bir grup Semerkantlı âlime göre emir sigası vücûb, nedb ve ibâha arasındaki müşterek noktayı ifade etmekte olup o da fiilin talep edildiği veya yapılmasına izin verildiği anlamına gelir. Şîa’nın görüşü de buna yakındır. Bir grup âlim ise bu konuda duraklamayı tercih etmiş, hangi anlamı ifade ettiğini öğrenmek için beklemek ve araştırmak gerektiğini söylemiştir. Öte yandan söz konusu delâletin hem dil hem de şer‘ (dinî hukuk) yönünden mi, yoksa sadece şer‘ yönünden mi olduğu da ayrı bir tartışma konusudur. Klasik dönem usul âlimlerinin çoğunluğu tarafından savunulan, emrin kural olarak vücûb ifade ettiği görüşü son dönem usul bilginlerince de benimsenmekte ve tercihe şayan görülmektedir. Çünkü delilleri inceleyen kimse dil açısından emrin, emredilen fiilin yerine getirilmesinin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini göstermek üzere konmuş olduğunu görür. Eğer talepte bulunanın emrin yöneltildiği kişi üzerinde otoritesi varsa ve o kişi emredileni yerine getirmişse emredenin hoşnutluğunu ve mükâfatı, yerine getirmemişse kınamayı ve cezayı hak eder. Usul âlimlerinin terminolojisinde vücûbun ifade ettiği anlam da budur. Dış karinelerin bulunması durumunda bu karînelerin delâletine göre emir “ibâha, nedb, tehdid, ta‘ciz, irşad, te’dib, dua, teşvik” gibi yirmiden çok mânaya gelmektedir. Bundan dolayı emir sözün söyleniş tarzı, amacı, tarafların konumu, emredilen hususun mahiyeti gibi dış unsur ve ka-rînelerin yardımıyla bazan ibâhaya, bazan nedbe, bazan da irşada veya te’dibe delâlet etmek gibi farklılıklar gösterebilir. Karinenin bulunup bulunmadığı veya karînelerin yorumlanması hususunda usul âlimleri çok defa farklı görüşlere sahip olduklarından naslarda yer alan emirlerin vücûba veya diğer anlamlara delâleti konusunda farklı ictihadlar ortaya çıkmıştır. Meselâ bazı İslâm hukukçuları emri kural olarak vücûba hamledip aynı kuvvette başka bir delil bulunmadığı sürece vücûbda ısrar ederken bir başka grup ikinci derece delil ve karînelerden hareketle naslardaki emri tavsiye ve teşvik mânasında anlayabilmektedir. İslâm hukuk doktrininde bu farklı metodolojik yaklaşımın yol açtığı birçok görüş ayrılığı vardır.

Emir sigasının, emre konu teşkil eden fiilin yasak ve haram kılınmasından sonra gelmesi durumunda ifade edeceği hüküm ve mâna hususunda da farklı görüşler belirtilmiştir. Başta İmam Şâfiî olmak üzere kelâm metodunu benimseyen usulcülerin bir kısmı böyle bir emir sigasının ibâha ifade edeceğini savunurken Hanefî ve Mu‘tezile mezhebine mensup âlimlerle aralarında Fahreddin er-Râzî'nin de bulunduğu bazı Şâfiî âlimleri söz konusu emir sigasının vücub ifade edeceğini söylemektedirler. İbnü'l-Hümâm ve Zekeriyyâ el-Ensârî'nin tercihine göre ise böyle bir emir sigası yasak ve haramlık hükmünü ortadan kaldırır ve emredilen şeyin yasaktan önceki hükmünün geri gelmesini sağlar. Son dönem âlimlerince de benimsenen bu görüşe göre müşriklerle savaşmak vacip iken haram aylarda savaş yasaklanmış, bu ayların bitmesinden sonra gelen savaşma emriyle de başlangıçtaki vücûb hükmüne geri dönülmüştür. Bunun anlamı, yasaktan sonraki hükmün yasaktan önceki hükmün aynı olmasıdır. Ölümü hatırlayıp öğüt almak için kabirleri ziyaret mendup iken daha sonra Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış, bir müddet sonra da bu yasak kaldırılarak, "Kabirleri ziyaret edin" (Tirmizî, "Cenâ'iz",

60) hadisiyle yeniden izin verilmiştir. Usul âlimleri bu son örnekteki emrin nedb anlamında olduğunda görüş birliği içindedir ve bu hüküm yasaklamadan önceki hükmün aynıdır. Avlanma mubah iken ihramlıların avlanması yasaklanmış, fakat, "İhramdan çıkınca avlanın" (el-Mâide 5/2) meâlindeki âyetin emrinin mubah kılma anlamında olduğu hususunda ittifak edilmiştir.

Emir konusunda ihtilâf edilen hususlardan biri de emredilen hususun derhal mi (fevr) yoksa daha sonra mı (terâhî) yerine getirilebileceği meselesidir. Bu konu literatürde "emrin fevr veya terâhîye delâleti" diye anılır. Hanefî hukukçularına, Şâfiî, ayrıca Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî gibi usulcülere göre emir bu anlamda açık bir delâlet taşımaz. Emrin ne zaman yerine getirileceği hususu siganın dışında kalan kayıt ve karînelerden anlaşılır. Buna göre emrin derhal yerine getirilmesi câiz olduğu gibi meşru ölçüler içinde tehir edilmesi de mümkündür. Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefîler'den Kerhî'ye göre emir, me'mûrunbihin derhal yerine getirilmesinin gerekliliğine delâlet eder. Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî ve Bâkıllânî de bu görüştedir. Hanefî usulcülerine göre mutlak emir kural

olarak bir işin tekrarını gerektirmez: ancak o işin tekrarına da ihtimali vardır. Diğer bir ifadeyle emredilen hususun en azından bir defa yapılması emrin yerine getirilmesinin gereğidir. Ancak bu bir kere ifâsının yeterli olacağı anlamına gelmez. Emrin ikinci ve diğer ifâlara delâlet etmesi öz yapısından ve sigasından değil haricî karînelerden anlaşılır. Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ve Seyfeddin el-Âmidî bu görüşü tercih etmişler, İbnü's-Sübkî de bu görüşün Şâfiîler'in çoğunluğuna ait olduğunu ifade etmiştir. Ebû İshak el-İsferâyînî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin de aralarında bulunduğu bir grup usulcü emrin mümkün olduğu ölçüde tekrarı gerektireceği görüşündedirler. Ancak burada tekrarla emrin genel oluşu veya belli kayıt ve şartlarda hayat boyu mükellefiyet ifade etmesi kastedilmiş olabilir. Şâfiî usulcülerinin çoğunluğuna ve bir kısım Mu'tezilî ve Hanefî âlime göre emir bir kereye delâlet eder ve tekrara da ihtimali yoktur. İmâmü'l-Harameyn ise emrin tekrar veya bir kereye mahsus olma gibi sıfatlardan mücerret olarak ele alınması gerektiğini söyler. Ancak emredilen şey, sebep veya illet kabul edilebilecek bir şarta bağlanmış veya bir sıfatla kayıtlanmışsa bu durumda söz konusu emir şartın veya sıfatın tekerrür etmesiyle tekrar edilir. “Eğer cünüp iseniz temizlenin” (el-Mâide 5/6) âyetindeki yıkanma emri cünüplük şartına bağlı olduğundan şart tekerrür ettikçe emir de tekerrür eder. Bir konuda hem emir hem de nehiy varit olduğu takdirde nehyin emre tercih edilmesi gerekir. Çünkü nehyin tabii sonucu olan zararı bertaraf etmek menfaat elde etmekten önemlidir (Mecelle, md. 30, 49). Bu sebeple mekruh olan vakitlerde namaz kılmayı nehyeden hadis (Müsned, IV, 348; V, 15, 20, 216, 260), mescide girenin oturmadan önce iki rek'at namaz kılmasını tavsiye eden hadise (Buhârî, “Teheccüd”, 25; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 69) tercih edilmiş, bunun için de meselâ güneş batarken mescide giren kimsenin bu tür nafile namazı kılmamasının daha doğru olacağı ifade edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “emr”, md.; Lisânü'l-ʿArab, “emr” md.; Tehânevî, Keşşaf, “emr” md.; M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “emr” md.; Müsned, IV, 348; V, 15, 20, 216, 260; Buhârî, “Ahkâm”, 13; “Teheccüd”,

25; Müslim, “Akzıye”, 16, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 69; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 60; Âmidî, el-İhkâm, II, 120-172; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I, 43-45, 56-84, 108-134; İbn Hazm, el-İhkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü’l-Âsime), I, 259-284, 316-324; Bâcî, İhkâm (Türkî), s. 190-228; Cüveynî, el-Burhân, I, 199-282; Serahsî, el-Usûl, I, 11-26; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 411 vd.; II, 2-15; a.mlf., el-Menhûl, s. 104-108, 111-113; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-usûl, Doha 1404/1984, s. 83-143; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl, I/2, s. 19-204; İbn Kudâme, el-Muğnî (Herrâs), VII, 757-758, VIII, 328; İbnü’l-Hâcib, Muhtasaru’l-müntehâ, Bulak 1317, II, 75-95; Zencânî, Tahrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-usûl, Beyrut 1402/1982, s. 75-79, 108-116, 208-212; Habbâzî, el-Muğnî, s. 27-44; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Keşfü’l-esrâr, Beyrut 1406/1986, I, 44-63; İbn Teymiyye, et-Müsevvede fî usûli’l-fıkh, Kahire, ts. (Matbaatü’l-Medenî), s. 4-24; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, I, 101-107, 119-254; Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, I, 150-159; İsnevî, Şerhu Minhâci’l-usûl, Kahire, ts. (Matbaatü M. Ali Subeyh ve evlâdüh), II, 3-49; Sübkî, Cemʿu’l-cevâmîʿ, I, 462-496; Şâtıbî, el-Muvâfakat, III, 119-144; Molla Hüsrev, Mir’ât, İstanbul 1309, I, 154-196; Emîr Pâdişâh, Teysîr, I, 334-373; Bihârî, Müsellemü’s-sübût (Gazzâlî, el-Müstasfâ içinde), I, 367-395; II, 205-206; Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, s. 91-108; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), V, 137-352; Mahmud Es‘ad, Telhîsu usûl-i Fıkıh, İzmir 1313, s. 51-68; Mecelle, md. 30, 49; Muhammed el-Hudarî, Usûlü’l-fıkh, Kahire 1389/1969, s. 194-201; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü’l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 257; Abd al-Rafi’i Oyewumî Omotosho, The Problem of al-Amr in Usul-al-Fiqh (doktora tezi, 1984), Edinburgh University; Mv.F, VI, 242-245.

Salim Öğüt

EMÎR

الأمير

Kumandan, vali ve bey anlamına gelen terim.

Esas itibariyle İslâmî bir terim olan emîr kelimesi hadislerde çok yerde geçmesine rağmen (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “emr” md.) Kur’ân-ı Kerîm’de sadece “ülü’l-emr” ifadesi bulunmaktadır (en-Nisa 4/59, 83).

İlk döneme ait kaynaklarda âmil kelimesi emîr ile eş anlamlı olarak sıkça geçer. Hz. Peygamber’in vefatı üzerine ensar ve muhacirlerin halife seçmek için Sakīfetü Benî Saîde’de yaptıkları toplantıyla ilgili rivayetlerde müslüman cemaatin başkanı için emîr tabiri kullanılmıştır (İbn Sa‘d, II, 3, 126, 129; Taberî, I, 1840-1841). Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ordu kumandanlarına ve ordunun bir kısmına kumandanlık edenlere emîr (emîrü’l-ceyş, emîrü’l-cünd) denildiği gibi başlangıçta fetihleri gerçekleştiren valilere de bu sıfat verilmiştir (Taberî, I, 1881-1884, 2013, 2054, 2532, 2593, 2606, 2634, 2637, 2645, 2662, 2775, 2864, 3057; Kindî, s. 12-13, 31-32, 300, 302, 305).

Emevîler malî görevlerle idarî görevleri birbirinden ayırmayı denediler. Ancak bu dönemde genellikle emirler idarî ve malî bütün yetkilere sahiptiler ve kendi vilâyetlerinde halifenin yetkilerini haiz olduklarını düşünmekteydiler (Taberî, II, 75; Mes‘udî, V, 308-312; Kindî, s. 35). Doğu vilâyetlerinde yaşayan halk emîrleri kethüdâ (Taberî, II, 1636) veya şah (kral) gibi görmüştür (a.g.e., II, 300). Emîr orduyu düzenlemenin yanı sıra birliklerin kaydını tutan, disiplini sağlayan, ödemeleri yapan ve bölgesinde meydana gelen olayları haber veren arîfleri de tayin ederdi. Seferleri bizzat kendisi veya subayları aracılığıyla düzenler ve anlaşmalar yapardı. Namazlarda cemaate imamlık eder, camiler yaptırır ve fethedilen topraklarda İslâm’ın yerleşmesini sağlardı. Adlî işleri de bizzat kendisi yönetirdi; umumiyetle kadıların tayini de onun yetki ve sorumluluğunda bulunurdu. Huzur ve asayişi tayin ettiği sâhibü’ş-şurta aracılığı ile sağlardı. Genellikle bir koruma görevlisi ve bir de hâcibi vardı. Alt kademedeki

posta ve istihbarat görevlileriyle bağlantıyı sağlayan ve devleti ilgilendiren konularda kendisine bilgi veren bir sâhibü'l-berid tayin ederdi. Küçük yerleşim bölgelerindeki âmiller veya emîrler bazan halifenin onayı

ile, bazan da doğrudan bizzat emîr tarafından tayin edilirdi (a.g.e., II, 1140, 1501, 1504).

Emîr darphâneyi denetler ve genellikle kendi isminin yazılı olduğu gümüş paralar bastırırdı. Bazı emirler bastırdıkları kaliteli dirhemleriyle meşhur olmuşlardır. Fakat bazan paranın tipi, ağırlığı ve basıldığı yerler halife tarafından belirlenirdi.

Bütün yetkilere sahip olan emîrler malî politikalardan da sorumluydular. Vergilerin toplanma usulü, zamanı, miktarı ve gerçekleştirilen yatırımları onlar belirlerdi. Emîr vergi sistemini ve askerlere yapılan ödemenin miktarını gözden geçirir, asker ve memurların maaşlarını verirdi. Kamuya ait binaların, kalelerin, yolların, kanalların ve köprülerin yapım ve tamiri için malî kaynak temin eder ve gelir dökümünü Dımaşk'a gönderirdi. Ancak halifenin haraç işleri için âmil tayin etmesi durumunda emîrin yetkileri önemli ölçüde azalırdı. Halife Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743) Mısır âmili olan İbnü'l-Habhâb emîri bile değiştirebilmekteydi (İbn Abdülhakem, s. 217-218; Kindî, s. 72, 76).

Emîr, kendi vilâyetinde halifeye veya onun veliaht tayin ettiği kişiye yapılan biati kabul ederek vilâyet halkının biatını iletmek üzere halifenin huzuruna gidecek heyete başkanlık yapabilirdi. Biat konusunda kabile reisleri, şairler ve kussâsın desteğiyle veya para ve tehditlerle vilâyetindeki kamuoyunu etkilemeye çalışırdı (Belâzürî, Ensâb, IV, 101, 116-117).

Emîr vilâyet veya başşehrinden ayrıldığında kendisini temsil edecek bir halife tayin ederdi (Taberî, II, 1140; Kindî, s. 13, 35, 49, 62, 65).

Emîrler hem maaş hem de idarî avanslar (amâle) alırlardı. Bazı emîrler de ticaret yapmak, devlet gelirlerinin bir kısmına el koymak, vergi olarak alınan hububatın satışında spekülasyon yapmak ve hediye almak suretiyle gelir kaynaklarını arttırmaya çalışırlardı. Bazıları bu yollarla büyük servet elde etmişler, halifeler de bunları hesaba çekmeye çalışmışlardır.

Halife özellikle güç durumlarda emîr tayin ederken o vilâyetin Arap sakinlerinin görüşünü dikkate alırdı (Belâzürî, Fütûh, s. 146; Cehşiyârî, s. 57). Bilhassa Emevîler'in son döneminde görüldüğü gibi her yeni halife genellikle yeni emîrler tayin ederdi.

Emevîler'in idarî gelenekleri Abbâsîler tarafından devam ettirilmiş, fakat zamanla bazı değişiklikler yapılmıştır. Abbâsîler, kabile aristokrasisinin yerini alan bir bürokrasi oluşturmuşlar ve merkeziyetçiliğe ağırlık vermişlerdir. Abbâsîler döneminde emîrler genellikle bürokrasiye mensup kişilerden seçilmekle beraber bazan da Abbâsî ailesinden biri bu göreve getirilirdi. Emevîler zamanında emîrlerin çoğunluğu Arap asıllı iken Abbâsîler döneminde İranlılar'dan, daha sonra da Türkler'den seçilmişlerdir. Emîrlerin hareketleriyle vilâyetin durumu hakkında düzenli olarak merkeze bilgi vermeleri istenen sâhibü'l-berîdler (ashâbü'l-berîd) devlet idaresinde önemli rol oynamaktaydı. Kadı da emîrden bağımsızdı, çünkü doğrudan halife tarafından tayin edilirdi. Emirlerin görev süreleri genellikle kısadır. Bu dönemde emîrler de dahil olmak üzere devlet görevlileri hakkındaki şikâyetleri değerlendirmek üzere "sâhibü'n-nazar fi'l-mezâlim" denilen yeni bir memur tayin edilmeye başlandı. Abbâsîler'in ilk dönemindeki emîrlerin çoğu malî ve mülkî idareden mesul tutulurdu; fakat kısa bir müddet sonra emîrin yanı sıra bir de malî işlerden sorumlu âmil tayin etmek âdet haline geldi (Kindî, s. 185, 192, 213).

Emîr öncelikle huzur ve asayişin temini ve vergilerin toplanmasını sağlamakla görevliydi. Emîrler bazan vergileri arttırır, ilga eder veya ödenmemiş borcu olanları affederdi. Emîrin bölge halkıyla anlaşmazlığa düşmesi durumunda hakkında soruşturma açılır ve bu soruşturma emîrin görevden alınmasıyla sonuçlanabilirdi (Taberî, III, 716-721; Cehşiyârî, s. 99-100; Kindî, s. 192).

Abbâsîler'in ilk döneminin ardından emirlikle (emâret, imâret, imret) ilgili yeni gelişmeler oldu. Me'mûn, kardeşi Ebû İshak'ı (Mu'tasım-Billâh) Mısır emîri tayin etti; fakat Ebû İshak Bağdat'ta kaldı ve biri haraç işlerini yürütmek, diğeri de namaz kıldırmak üzere Mısır'a iki temsilci gönderdi. Mısır'a emîr tayin edildiği halde görevi başında bulunmayan emîrler Tolunoğulları'nın yükselişine kadar devam etti (Kindî, s. 185 vd.).

Diğer bir gelişme de halifeler tarafından tayin edilen, merkeze sadece belli bir vergi ödeyen ve vilâyet işlerinde tamamen serbest bırakılan emîrlerin ortaya çıkmasıdır. Ağlebîler ve Tâhirîler örneğinde olduğu gibi kendi adlarına hânedanlar kuran bu emîrler, halife ile olan ilişkilerini sadece hutbede halifenin adını zikretmek ve onun adına para basmakla sınırladılar. Tolunoğulları, İhşîdîler, Sâmânîler ve Hamdânîler gibi bazı hânedanlara mensup emîrler ise hutbede kendi adlarını söyletmek ve dinarlara kendi isimlerini de eklemek suretiyle bağımsızlık unsurlarını halifelerle paylaştılar. Bu dönemde kendi kuvvetleriyle bazı yerleri ele geçiren ve burada hâkimiyet kuran, daha sonra meşruiyet kazanmak için halifenin onayını alan emîrler de dikkat çekmektedir. Buna örnek olarak Saffârîler ve Gazneliler gösterilebilir. Bu emîrler gerçekte bağımsızdırlar. Bazı bölgeleri işgal ederek emîr olan Büveyhîler daha da ileri gidip Bağdat'ı zaptettiler ve halifenin bütün otoritesini ellerine aldılar; vezirleri tayin ettiler ve hilâfetin el değiştirmesinde önemli müdahalelerde bulundular. Halkın halifeyi siyasî otoritenin kaynağı olarak kabul etmesi sebebiyle Büveyhîler Abbâsî halifelerini devirmekten vazgeçmiş ve onlardan onay almak zorunda kalmışlardır.

Endülüs Emevî hükümdarları III. Abdurrahman'a kadar emîr unvanını kullandılar. Endülüs Emevîleri ve Fâtımîler vilâyet yöneticilerine vali adını vermişlerdi. Fakihler emirliği hususi ve umumi emirlik (imâret-i hâssa ve imâret-i âmme) olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Umumi emirlik de imâret-i istilâ ve imâret-i istikfâ olarak iki bölümde mütalaa edilmiştir. Emirlik kurumunun gelişmesini inceleyen meşhur İslâm hukukçusu Mâverdî de sınırlı yetkileri olan emîrleri bütün yetkileri haiz olan emîrlerden ayırdıktan sonra güç kullanılarak elde edilen emirlik (imâret-i istîlâ) üzerinde durmakta, isyan, fitne ve bölünmeden kaçınmak için halifenin onayını alan emîrin şeriatı uygulaması şartıyla meşrû olduğunu kabul etmektedir.

Diğer taraftan IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyıllarda geleneksel bürokratik idare çökmüş ve onun yerini askerî idare almıştır. Bu da emirliğin statüsünü etkilemiş ve Selçuklular, Eyyûbîler ve Memlükler döneminde bütün rütbelerdeki kumandanlara ve küçük Selçuklu prenslerine de emîr adı verilmiştir. Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333) kendi zamanında, asker

beslemek için iktâ*lar verilen ve esas görevi askerî olan kumandanlara emîr dendiğini belirtmekle bu gelişmeyi ifade etmektedir. İslâm tarihinde emîr kelimesiyle teşkil edilen emîr-i alem, emîr-i cândâr, emîr-i çaşnigîr, emîr-i

dâd, emîr-i hâc, emîr-i hares, emîr-i meclis, emîr-i silâh, emîr-i şikâr, emîrü'l-ümerâ gibi birçok tabir mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "emr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "emr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "emr" md.; İbn Sa'd, et-Tabakât, II, 3, 126, 129; İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (Torrey), s. 217-218; Belâzürî, Ensâb, IV, 101, 116-117; a.mlf., Fütûh (de Goeje), Leiden 1866 → Frankfurt 1992, s. 146; Taberî, Târîh (de Goeje), I, 1840-1841, 1881-1884, 2013, 2054, 2532, 2593, 2606, 2634, 2637, 2645, 2662, 2775, 2864, 3057; II, 75, 300, 1140, 1501, 1504, 1636; III, 716-721; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 57, 99-100; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb, V, 308-312; Kindî, el-Vülât ve'l-kudât (Guest), s. 12-13, 31-32, 35, 49, 62, 65. 72, 76-77, 85, 185 vd., 192, 213, 300, 302, 305; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 40, 73; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, bk. İndeks; P. K. Hitti, History of the Arabs, Hong Kong 1970, s. 330-331; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-İdâriyye, I, 240-245; Abdülazîz ed-Dûrî, en-Nüzûmü'l-İslâmiyye, Bağdad 1950, tür.yer.; Hasan İbrâhim Hasan - Ali İbrâhim Hasan, en-Nüzûmü'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye) s. 151-169; Muhammed Ziyâüddin er-Reyyis, en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye, Kahire 1979, s. 277-284; Ahmed Fikri, Kurtuba fi'l-ʿasri'l-İslâmî, İskenderiye 1983, s. 286-290; H. A. R. Gibb, "Al-Mawardi's-Theory of the Caliphate", Studies on the Civilization of Islam (nşr. S. J. Shaw - W. R. Pak), Princeton-New Jersey 1982, s. 162-164; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 338, 424; Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 83-102; Abdülkerîm Abduh Hatâmile, el-Binyetü'l-idâriyye li'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Amman 1406/1985, s. 131-136; Subhî

es-Sâlih, en-Nüzumü’l-İslâmiyye, neşʾetühâ ve tetavvüruhâ, Beyrut 1990, s. 286-290.

Abdülazîz ed-Dûrî

EMÎR-i ALEM

(bk. MÎRÂLEM).

EMÎR ALİ, Seyyid

(1849 - 1928)

Hindistanlı müslüman hukukçu ve siyasî lider.

8 Nisan 1849'da Hindistan'ın Orissa eyaletinin Cuttack şehrinde doğdu. Hz. Fâtıma'nın soyundan geldiğini iddia eden Horasanlı Şiî bir aileye mensup olan Emîr Ali'nin büyük dedesi Ahmed Efdal Han, Nâdir Şah'ın Hindistan seferinde subay olarak görev almış (1739) ve daha sonra Hindistan'a yerleşmişti. Nevvâb Âsafüddevle'nin hizmetinde çalışan dedesi Münevver Ali Han'ın 1820'de vefatı üzerine babası Saâdet Ali Cuttack şehrine yerleşti. Burada Sambalpûr'un asil kişilerinden Şemseddin Han'ın kızı ile evlendi. Bu evlilikten doğan dört çocuktan sonuncusu Emîr Ali'dir.

Emîr Ali, babasının 1856 yılında koleradan ölümü üzerine annesinin gözetiminde evde özel ders alarak Urduca, Arapça ve Farsça öğrendi; daha sonra Hooghly'deki Muhsiniye Koleji'ne kaydoldu. Öğrenim yıllarında Batılı yazarların eserlerini okudu. Yetişme devresinde daha çok. Seyyid Kerâmet Ali'nin tesirinde kaldı. Sanat hukuk, tarih ve iktisat tahsil ettiği Kalküta Üniversitesi'nden 1867'de mezun oldu. Hukukta yüksek lisans derecesini alan (1869) ilk Bengalli müslüman olarak kazandığı bir devlet bursu ile hukuk tahsilini ilerletmek üzere İngiltere'ye gitti. Bu sırada İngiltere'yi ziyaret eden Hindistanlı meşhur fikir adamı Seyyid Ahmed Han ve oğlu Seyyid Mahmûd ile irtibat kurdu.

1873 yılında hukuk öğrenimini bitiren Emîr Ali İngiltere'de baroya kabul edildi. Bu sırada bazı Avrupalı şarkiyatçıların Hz. Peygamber'e yönelik saldırılarına cevap olmak üzere A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed (Edinburgh 1873) adlı eserini yayımladı. Aynı yıl İngiltere'den dönerek Kalküta Üniversitesi Presidency College'da İslâm hukuku dersleri vermeye başladı. 1877'de, Hindistan halkının dayanışmasını, Hint müslümanlarının menfaatlerini korumayı ve onlara siyasî eğitim vermeyi amaçlayan, İngiltere'ye bağlılık prensibine dayanan National Mohammedan Association'u kurdu. Kısa zamanda büyük

şehirlerde bu organizasyonun elli üç şubesi açıldı. Bu sırada devam etmekte olan 1877 - 1878 Osmanlı - Rus Savaşı'nda Osmanlılar için Hindistan'da faaliyetler düzenledi, yardımlar topladı. Daha sonra İslâm şahıs hukuku ile ilgili The Personal Law of the Mohammedans (London 1880) adlı kitabını neşretti. 1882'de, müslümanların içinde bulunduğu kötü şartları dile getiren ve koloni idaresinden siyasî ve sosyal haklar talep eden "Central Mohammedan Association of Calcutta and the Memorandum Presented to Lord Ripon" başlıklı bir muhtıra yayımladı. The Nineteenth Century'de çıkan "A Cry from the Indian Mohammedans" adlı kendi makalesine dayanan muhtıra o sırada diğer müslüman liderlerden pek ilgi görmedi, fakat Hindu basınının sert tepkilerine yol açtı. İngiliz koloni idaresinin tepkisi ise olumluydu. Lord Duffer hükümeti, müslümanların sosyal şartlarının düzeltilmesiyle ilgili bir karar yayımladı. Emîr Ali bu karan müslümanların Magna Carta'sı olarak kabul eder. 1881 - 1883 yıllarında Bengal yasama meclisi üyeliği görevini yürüten ve çalışmaları sebebiyle Genel Valilik Meclisi'ne tayin edilen Emîr Ali 1884'te hukuk profesörü oldu ve hukuk fakültesi dekanlığına getirildi. Burada verdiği derslerin bir kısmı Mohammedan Law (Kalküta 1884) adlı kitapta yayımlandı. Aynı yıl Londra'da Little Portland Street'teki Unitarian Kilisesi'nde Isabella Ida ile evlendi. Hindistan'a döndüğünde Kalküta'da hâkim olarak görev aldı. Daha sonra Kalküta Yüksek Mahkemesi başhâkimi oldu (1890) ve emekliliğine kadar (1904) bu görevde kaldı. Bu arada İslâm'da kadının durumunu ele alan Real Status of Women in Islam (London 1891) adlı eseriyle birlikte ilk kitabını geliştirerek hazırladığı ünlü çalışması The Spirit of Islam'ı (Kalküta 1891; Türkçe trc. Ömer Rıza [Doğrul], Rûh-ı İslâm, İstanbul 1341, eserin yeni harflerle tarihsiz bir baskısı daha yapılmıştır) ve yine önemli eserlerinden A Short History of the Saracens (Kalküta 1898) adlı kitabını yayımladı. Bunlardan bazıları Urduca, Arapça, Farsça ve Malayca gibi birçok dile çevrildi. Bu dönemde çeşitli dergilerde yayımladığı yazılarıyla da Avrupa'da yaygın olan İslâm ve Osmanlı düşmanlığına karşı Avrupalılar'ı aydınlatmaya çalıştı.

Emîr Ali emekli olduktan sonra İngiltere'ye yerleşti. 1906'da İslâm'a göre Hıristiyanlığı değerlendirdiği Christianity from the Islamic Standpoint adlı kitabını yayımladı. 6 Mayıs 1908'de Hindistan Müslüman Birliği'nin (All India Muslim League) Londra şubesini açtı. Bu birliğin İngiliz Parlamentosu'ndaki lobi faaliyetleri çok etkili oldu; birçok İngiliz

milletvekili bu faaliyetlere katıldı. Emîr Ali, Hindistan İngiliz Valisi Lord Morley'in Hindûlar'la ortak seçimlerde müslümanlara sandalye ayrılması teklifine karşı çıktı ve müslüman seçmenler için bağımsız bir seçim sistemini savundu. Hindistan'da yapılan büyük mitingler sonunda ve Şiblî Nu'mânî, Ağa Han ve Muhammed Ali Cinnah gibi liderlerin de destek vermesiyle müslümanlar için bağımsız seçim sistemi kabul edildi. Bu faaliyetleriyle yer yer İngiliz hükümetinin tepkilerine ve gizli servisin takibatına mâruz kalan Emîr Ali, öte yandan Devlet Danışma Meclisi üyeliğine seçilen ilk

Hintli oldu (1909) Siyasî olarak İngiltere'ye bağlılığı savunan Emîr Ali, 1913'te Hindistan Müslüman Birliği'nde yerinden yönetim konusu gündeme gelmeye başlayınca bu kuruluştan istifa etti. Trablusgarp ve Balkanlar'da savaşan Osmanlı ordusuna yardım için Londra'da British Red Crescent Society adıyla bir cemiyet kurdu. Londra Merkez Camii'nin kuruluş çalışmalarına katıldı. Birkaç yıl Woking Camii komitesi başkanlığı yaptı. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Hindistan Hilâfet Hareketi'nin Londra'daki öncüsü oldu. 24 Kasım 1923'te Ağa Han'la birlikte yeni Türkiye Cumhuriyeti hükümetine hilâfetin ortadan kaldırılmaması için bir mektup yazdı. Ancak mektup Ankara'ya ulaşmadan önce İstanbul'daki bir gazetede (Tanin, 5 Aralık 1923) yayımlandı. Bu durum Türk hükümetinin sert tepkilerine ve tartışmalara yol açtı, üç ay sonra da hilâfet kaldırıldı. Emîr Ali, dünya müslümanlarının çoğunluğunun İngiliz hâkimiyetinde olması dolayısıyla İngiltere kralına da hilâfeti koruması için başvuruda bulundu. 1928 Haziranında, Hint müslümanları için uygulanan bağımsız seçim sisteminin kaldırılmaması yönünde İngiltere kralını uyaran "Memorandum to the Indian Statutory Commission" adlı bildiriyi yayımladı. 3 Ağustos 1928'de Sussex'teki (İngiltere) evinde öldü.

Emîr Ali'nin hilâfetle ilgili teşebbüsleri netice vermedi, fakat Hint - İslâm hareketi için yaptıkları ve yazdıkları çok önemli sonuçlar doğurdu. Çağdaşlarının kurtuluşu İngiliz eğitim programında gördüğü bir zamanda siyasî bir organizasyonun gereğini ve önemini ilk farkeden, Hint müslümanlarının ayrı bir kültürel ve siyasî varlık olarak tanınmasını sağlayan lider oldu. Bağımsız Pakistan'a giden yolda ilk adımları Emîr Ali atmıştır. Eserlerinde Avrupalılar'ın İslâm'a yönelik eleştirilerine cevap verirken savunmayla yetinmemiş, gerektiğinde Hıristiyanlığı tenkit ederek

modern Batı’nın müslümanların entellektüel mirasına dayandığını vurgulamıştır. Bununla birlikte Emîr Ali genel olarak bilim, rasyonalizm, pozitivizm, hümanizm gibi XIX. yüzyıl İngiliz liberalizmi değerlerinin, Jeremy Benthan, J. Stuart Mill, Herbert Spencer ve J. Cotter Morison gibi düşünürlerin etkisi altında kalmıştır. Bunlardan Mill ve Morison İngiltere’de Comte pozitivizminin temsilcileridir. Bunların din görüşlerini benimseyen Emîr Ali, İslâm’ın Hıristiyanlığa göre daha rasyonalist bir din olduğunu, Hz. Peygamber’in aklın sınırları dışına çıkmadığını savunur. Emîr Ali Kur’an’dan başka bir mucize tanımaz, mi‘racı da maddî bir olay olarak kabul etmez. Ona göre Batı rasyonel düşünceyi İslâm’dan öğrenmiştir. Comte’un toplum için gerekli gördüğü din özellikleri İslâm’da bulunmaktadır. İslâm düşüncesinde Mu‘tezile okulunun etkisi altında bulunan Emîr Ali Ahmed b. Hanbel’i rasyonelliğe karşı olmakla suçlar.

Yazıları müslümanlardan çok Batılı ilim adamlarına hitap eden Emîr Ali, İslâm tarihinde Fâtımî ve Büveyhîler gibi Şiî hânedanlarını yüceltir ve kültürel katkılarını vurgular. Ona göre Hz. Ali’nin İslâm kültürüne olan katkısı Hz. Peygamber’den hemen sonra gelir. Fakat Hz. Ömer’e de büyük saygı duyar. Şiî olmakla beraber Sünnîliğe bakışı dengelidir. Şîa’daki imamet ve Sünnîlik’teki hilâfet arasında birlikte var oluş teorisi geliştirir. Osmanlı hilâfetinden yanadır. Öte yandan her türlü modern düşünceye açıktır, meselâ çok evliliğin kaldırılmasını savunur. Emîr Ali’ye göre İslâm siyasî bir sistem olarak demokrasiyi getirmiştir. Fikirlerinin. İslâmî modernizmin iki merkezi olan Hindistan ve Mısır’daki Batı yanlısı aydınlar üzerinde önemli etkileri vardır. İslâm’a ve İngiliz İmparatorluğu’na bağlıdır. Bu sebeple onun çalışmaları Doğu - Batı sentezi olarak değerlendirilir.

The Quctrterly Review, The Fortnightly Review ve The Nineteenth Century’de yayımlanmış pek çok makalesi bulunan Emîr Ali’nin ölümünden sonra hâtıraları ve diğer yazıları Memoirs and Other Writings of Syed Ameer Ali ve Syed Ameer Ali on Islamic History and Culture (ed. Razi Wasli, Lahore 1968) başlığı altında iki cilt halinde yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. V. Fitzgerald, “Syed Ameer Ali”, Dictionary of National Biography, Oxford 1922-30, s. 18-19; Ahmed Emîn, Züᶜamâ᾿ü’l-ıslâh fi’l-asri’l-hadîs, Beyrut, ts., s. 139-145; Enver el-Cündî, Terâcimü’l-aᶜlâmi’l-muᶜâsırîn, Kahire 1970, s. 53-58; Aziz Ahmed - G. E. von Grunebaum, Müslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968, Wiesbaden 1970, s. 9-11; G. Allana, Eminent Müslim Freedom Fighters 1562-1947, Delhi 1983, s. 161-172; Qamar Hasan, Muslims in India, New Delhi 1987, s. 13-14; Mim Kemal Öke, Hilafet Hareketleri, Ankara 1991, s. 97-100; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İstanbul 1992, s. 97, 183, 184, 213, 215; A. Yusuf Ali, “Obituary Notice”, JRAS, IV (1928), s. 986-989; Muinuddin Ahmed Khan, “Ameer Ali; His Life and Work”, IS, VII/4 (1968), s. 393-400; M. A. Rahim, “Syed Ameer Ali and Müslim Politics in de Subcontinent”, Univercity Studies, sy. 51, Karachi 1968, s. 49-72; a.mlf., “Syed Ameer Ali and Müslim Politics and Renaissance”, IS, VII/2 (1968), s. 93-112; S. M. Ali, “Syed Amir Ali”, Journal of the Asiatic Society Pakistan, sy. 14, Karachi 1969, s. 305-324; Qutbuddin Aziz, “The London Müslim Leauge of 1908”, Pakistan Studies, II/1-2, London 1983, s. 43-51; Muhammad Yusuf Abbasi, “Ameer Ali’s Advocacy of the Turkish Cause and The Reaction of the British Government”, Pakistan Journal of History and Culture, II, Islamabad 1984, s. 49-54; Abdullah Ahsan, “A Late Nineteenth Century Müslim Response to the Western Criticism of Islam - An Analysis of Amir Ali’s Life and Works”, The American Journal of Islamic Social Sciences, II/2, New York 1985, s. 179-206; Muslim India, sy. 32, Delhi 1985, s. 341; W. Cantwell Smith, “Amir ᶜAlî”, EI[2] (İng.). I, 442-443.

Abdullah Ahsan

EMÎR BAYINDIR KÖPRÜSÜ

Ahlat'ta XV. yüzyılda yapıldığı tahmin edilen köprü.

Van gölü kıyısında, Tahtısüleyman deresi veya Kaşdere denilen akarsuyun üzerinde yer alan ve kitâbesi bulunmayan köprünün Akkoyunlu Türkmen beylerinden Emîr Bayındır (ö. 886/1481) tarafından

yaptırılmış olduğu tahmin edilmektedir. Cevdet Çulpan, köprünün bir yerinde koyuna benzer bir çift hayvan kabartmasının varlığından bahseder. Tamamen kesme taştan 21 m. uzunluğunda ve tek gözlü olarak inşa edilen köprünün doğu tarafı kemerli kısımla düz bir çizgi meydana getirmeyip yana dönüktür. Her iki ucunda merdivenler bulunur; korkuluklar da kademeli biçimde yapılmıştır. Büyük kemer açıklığı 11,20 m., yüksekliği ise 5,60 m. kadardır; 1954'te tamir görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahim Şerif [Beygü], Ahlat Kitâbeleri, İstanbul 1932, s. 77-79; Nermin Tabak, Ahlat Türk Mimarisi, İstanbul 1972, s. 43, rs. 90-92; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 120-121.

Semavi Eyice

EMÎR BAYINDIR MESCİDİ ve KÜMBETİ

Ahlat'ta Akkoyunlular devrine ait mescid ve türbe.

Mescid. İki Kubbe mahallesinde olup 1481 yılında Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'a karşı isyan ederek verdiği savaşta öldürülen Akkoyunlu Türkmen beylerinden Emîr Bayındır b. Rüstem tarafından yaptırılmıştır. Tamamen kesme taştan inşa edilen mescid dikdörtgen planlı ve beşik tonoz örtülüdür. Kuzeyinde biraz batıya kaymış, yine beşik tonozla örtülü fakat daha basık bir hazırlık eyvanı vardır. Mescid, kıble yönündeki kümbet sebebiyle zâviye görünümü arzeden basit bir yapıdır. Hazırlık eyvanının sağında baninin adıyla inşa tarihini (882/1477-78) veren kitâbe, solunda ise Farsça vakfiye kitâbesi bulunmaktadır. Yan duvarda yer alan beyaz taş üzerine yazılmış "amel-i Baba Can" ibaresinden mimarın adı öğrenilir.

Ana mekânı örten beşik tonozun ortasında bir kaburga kemer bulunur. Dışarıya çıkıntı yapan yarım sekizgen mihrap nişi külâhlıdır ve Bursa kemeri biçiminde süslemelere sahiptir. Kesme taş iç mekânda tek süsleme, mihrap nişi çevresindeki zencirek motifli bordürden ibarettir. Mihrabın iki yanında bulunan pencereler sonradan açılmıştır; üst seviyedeki mazgal ışıklıklar ise orijinaldir.

Kümbet. Mescidin 2 m. kadar güneyine inşa edilmiştir; çevresindeki sekiz kısa sütun sebebiyle halk arasında Parmaklıklı Kümbet adıyla da anılır. Üst tarafta yapıyı çepeçevre dolanan kitâbede Bayındır Bey'in 886 Ramazanında (Kasım 1481) öldüğü belirtilmiş ve unvanları ile hayatı anlatılmıştır. Bayındır Bey'in ölümü üzerine eşi Şah Selime Hatun tarafından yaptırılan kümbetin mimarının, mescidin yan duvarında kitâbesi bulunan Baba Can olduğu sanılmakta ve bu zatın Azerbaycan veya Ahlat kökenli bir usta olduğu hususu tartışılmaktadır (geniş bilgi için bk. Sönmez, s. 371).

Kare kaide üzerinde, cenazelik katının pahlanması ile onikigen gövdeye

geçilmiş olan kesme taştan yapıyı diğer kümbetlerden ayıran en önemli özellik, gövdenin dörtte üç bölümünün bodur sütunlar tarafından taşınan kemerlerle yarı açık biçimde ve Ahlat gölüne (kıble yönü) bakan bir balkon şeklinde yapılmış olmasıdır. İçten kubbe örtülü gövdenin üstünde konik bir külah yer alır. Gövdede geometrik süslemenin hâkim olduğu bordürler. kuşaklar ve nişler taş işçiliğini zenginleştirmektedir. Dıştaki geometrik ve bitkisel süslemeye paralel olarak yarı açık iç mekânda da özellikle mihrap nişi ve duvarlarda yer alan bezemeler dikkati çekecek zenginliktedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahim Şerif [Beygü], Ahlat Kitabeleri, İstanbul 1932, s. 77-79; Gabriel, Voyages, s. 245-246; J. Sauvaget, “Inscriptions arabes”, a.e., s. 348-349; Nermin Tabak, Ahlat Türk Mimarisi, İstanbul 1972, s. 33-34, 37-38; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı II, İstanbul 1973, s. 195-196; Metin Sözen, Anadolu’da Akkoyunlu Mimarisi, İstanbul 1981, s. 108-110, 155-158; Zeki Sönmez, Anadolu Türk İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 370-371; İbrahim Kafesoğlu, “Ahlat ve Çevresinde 1945’de Yapılan Tarihî ve Arkeolojik Tetkik Seyahati Raporu”, TD, I/1 (1949), s. 176, 179-180; M. Oluş Arık, “Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, Anadolu (Anatolia), XI (1967), Ankara 1969, s. 81-82; Yılmaz Önge, “Ahlat, Emir Bayındır Kümbeti ve Mescidi”, Önasya, V/59-60, Ankara 1970, s. 6-7.

Ara Altun

EMÎR BUHÂRÎ

(ö. 922/1516)

İstanbul'da ilk Nakşibendî tekkesini kuran mutasavvıf.

Buhara'da doğdu. Hayatıyla ilgili bilgiler, geniş ölçüde müridi Lâmiî Çelebi'nin Nefehât Tercümesi'ne dayanmaktadır. Taşköprizâde'nin eş-Şekāʾiḳ'teki ifadeleri, Lâmiî Çelebi'nin eserindeki bilgilerin tekrarından ibarettir. 922'de (1516) yetmiş üç yaşlarında vefat ettiğine göre 849 (1445) yılında doğmuş olmalıdır. Nakşibendiyye silsilesinin büyük şahsiyetlerinden Mahmûd-ı Fağnevî'nin torunu olan Emîr Ahmed-i Buhârî, ilk tahsilini Buhara'da tamamladıktan sonra Semerkant'ta dönemin en meşhur mutasavvıfı Ubeydullah Ahrâr'a intisap etti. Ahrâr'ın dergâhında Anadolu'dan buraya gelmiş olan Abdullah-ı İlâhî ile tanıştı. Seyyid ve Fağnevî'nin torunu olması sebebiyle mürşidinin kendisine özel ilgi göstermesinden rahatsız olduğu için, sülûkünü tamamlayıp Anadolu'ya dönme hazırlığı yapan Abdullah-ı İlâhî ile birlikte gitmek üzere şeyhi Ahrâr'dan izin aldı. Abdullah-ı İlâhî memleketi olan Kütahya'nın Simav ilçesine yerleşince Emîr Buhârî onun yanından ayrılmadı. Abdullah-ı İlâhî'nin burada açtığı Anadolu'daki ilk Nakşibendî tekkesinde kendisine intisap etti. Sülûkünü tamamlamaya çalıştığı bu dönemde tekkenin imamlığını yaptı. Bir müddet sonra hacca gitmek üzere Abdullah-ı İlâhî'den izin alarak yola çıktı. Kudüs'te Mescidi Aksâ'nın yanındaki odalardan birinde otururken vakıf imkânlarından faydalanmayı kabul etmeyip kitap istinsah ederek geçimini sağladı. Kutsal beldelerin feyizli ortamından ayrılamayan Emîr Buhârî, Mekke'de kaldığı sürece her gün yedi tavaf yedi sa'y yaptı. Bir yıl sonra Abdullah-ı İlâhî'nin daveti üzerine Simav'a döndü. Ardından İstanbul'u görmek istediğini şeyhine arzedince şehrin dinî ve tasavvufî durumunu bildirmesi şartıyla kendisine izin verildi. Esasen Anadolu'da şöhreti hızla yayılan Abdullah-ı İlâhî de ısrarlı bir şekilde İstanbul'a davet ediliyordu. Orta Asya, Hicaz bölgesi ve Anadolu'yu yakından tanıyan Emîr Buhârî' nin İstanbul'da arayıp bulduğu ilk yer Şeyh Vefâ Tekkesi'ydi. Şeyh Vefâ ile görüşen ve bir süre onun misafiri olan Emîr Buhârî birkaç ay sonra şeyhine Farsça bir beyit gönderdi. Bu beyitte

gönül rahatlığından, sevgilinin eteğine yapışmaktan ve bir köşeye çekilmekten söz ediliyordu. Lâmiî Çelebi'nin ifadesine göre Abdullah-i İlâhî bu beyti okuduktan uzun bir müddet sonra İstanbul'a geldi. Emîr Buhârî'ye hilâfet vererek ardından Evrenoszâde Ahmed Bey'in daveti üzerine Vardar Yenicesi'ne gitti. 1477'den itibaren irşad faaliyetine başlayan (Abdullah-ı İlâhî, vr. 66a) Emîr Buhârî, böylece Nakşibendiyye tarikatını İstanbul'da yayan ilk mutasavvıf olma özelliğini kazanmış bulunuyordu.

Muslihuddin Tavîl, Âbid Çelebi, Bedreddin Baba gibi birçok sûfî de Abdullah-ı İlâhî'nin yanında başladıkları sülüklerini Emîr Buhârî'nin tekkesinde tamamlamışlardır (Abdülmecîd el-Hânî, s. 174). Bu yıllarda Fâtih Camii'nin batısında (bugün Fevzipaşa caddesinin Malta kesiminde Emîrbuhârî sokağında) oturan Emîr Buhârî'nin taliplerinin artması üzerine II. Bayezid bir mescidle dervişler için hücreler yaptırarak burasını Nakşibendî tekkesine dönüştürdü. Mensupları giderek çoğalınca daha sonra Ayvansaray ve Edirnekapı'da birer tekke daha açılmıştır (bk. EMÎR BUHÂRÎ TEKKESİ).

Emîr Buhârî vefat edince müridlerinden Bursa Kaplıca Medresesi müderrisi Hızır Bey Çelebi "Vâh Şeyh", Lâmiî Çelebi ise "Ey Seyyid Buhârî âh vâh" ifadelerini tarih düşürmüşlerdir. Abdürrezzak Efendi adlı bir kişi onun hakkında bir menâkıbnâme kaleme almıştır (bk. bibl). Lâmiî Çelebi, mürşidinin özellikle üzerinde durduğu, esasen Nakşibendiyye'nin prensipleri olan konuları şöyle sıralamaktadır: Sohbet, uzlet, tevekkül, sünnete bağlılık, zikr-i hafîye devam, az yemek, az konuşmak, az uyumak, şekil ve surete önem vermemek, bid'atlardan kaçınmak, teheccüd namazı kılmak, ibadetlerde azîmet yolunu tercih etmek.

Mecdî, Emîr Buhârî'nin Mevlânâ'ya ait bazı gazelleri şerhettiğini, tasavvufı muhitlerde çok yaygın olan dünyayı, âhireti, varlığı ve terki terk olarak bilinen dört çeşit terk konusunu işleyen Farsça beytin ona ait olduğunu söyler. Hüseyin Vassâf, Risâle-i Hazreti Sünbül Sinan (Atıf Efendi Ktp., Tasavvuf, nr. 1398) adlı eserin sonunda onun divançesini gördüğünü söyleyerek buradan bir şiiri iktibas etmiştir (Sefîne, II, 33).

Emîr Buhârî'nin, şeyhi Abdullah-ı İlâhî'nin Nakşibendiyye'nin

Anadolu'daki ilk büyük temsilcisi olması sebebiyle bu tarikatın silsilesinde önemli bir yeri vardır. Hatta onun için "pîr-i sânî" unvanı da kullanılmıştır. Nakşibendiyye silsilesi, bu tarikatın Müceddidiyye ve Hâlidiyye kolları Anadolu'ya girene kadar Ubeydullah Ahrâr, Abdullah-ı İlâhî ve Emîr Buhârî şeklinde yürümüş (Hüsâmeddin Bursevî, vr. 308b), daha sonra Hâlid el-Bağdâdî ile (ö. 1242/1827) başlayan Nakşibendî - Hâlidî silsilesinin yaygınlaşmasıyla bu silsile terkedilerek Ahrâr'dan sonra diğer halifesi Muhammed Zâhid ile devam ettirilmiştir.

Emîr Buhârî vefat ettiğinde Fatih'teki tekkenin bahçesine gömülmesini, buradaki defne ağacının kesilmemesini vasiyet ederek ima yoluyla kendisine türbe yapılmamasını söylemişse de sonraki yıllarda ağacın kesilerek orada bir türbe yapılması dervişler arasında bazı sıkıntılar meydana getirmiştir. Emîr Buhârî'den sonra damadı Mahmud Efendi (ö. 938/1531) Fatih ve Edirnekapı'daki tekkelerde şeyhlik görevini sürdürmüştür.

Emîr Buhârî'nin halifelerinden Hekim Çelebi (ö. 974/1566), Fatih Halıcılar'da kendi adıyla anılan bir dergâh açarak irşad faaliyetini sürdürmüş. Lâmiî Çelebi de (ö. 938/1531) Bursa'da Nakkaş Ali Tekkesi'nde hizmet etmiştir.

Emîr Ahmed-i Buhârî ile Bursa'da medfun Emîr Sultan (ö. 833/1429) ve İstanbul Unkapanı'nda dergâhı olan diğer bir Nakşî şeyhi Ahmed Buhârî (ö. 994/1586) zaman zaman birbirine karıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah-ı İlâhî, Zâdü'l-müştâkın, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 420, vr. 66a; Emîr Buhârî, Şerh-i Gazel-i Hazreti Mevlânâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan, nr. 622, vr. 34a; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 358-359; Harîrîzâde, Tibyân, III, 195-205; Hüsâmeddin Bursevî, Mühimmâtü'l-mürîdîn, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 189; Lâmiî, Nefehat Tercümesi, s. 465-470; Taşköprizâde, eş-Şekâʾik, s.

358-361; Mecdî, Şekaik Tercümesi, s. 362, 365; Abdürrezzak Efendi, Menâkıb-ı Emîr Buhârî, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3622, vr. 123a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 31-35; Abdülmecid el-Hânî, el-Hadâ᾿iku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 174; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 42, 47; II, 297; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 54, 64, 66, 68; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, İstanbul 1990, s. 156 159.

Mustafa Kara

EMÎR BUHÂRÎ TEKKESİ

İstanbul’un değişik yerlerinde bulunan ve aynı adla tanınan üç Nakşibendî tekkesi.

İstanbul’un Fatih, Ayvansaray, Edirnekapı Otakçılar semtlerinde, Nakşibendiyye tarikatının bu şehirde ilk olarak tanınmasını ve yayılmasını sağlayan Emîr Buhârî’nin (ö. 922/1516) adını taşıyan üç tekke bulunmaktadır.

Fatih Emîr Buhârî Tekkesi. Fatih Malta’da Hocaüveys mahallesinde Emîrbuhârî sokağında yer alan bu tekke Emîr Buhârî’ye yakınlık gösteren II. Bayezid tarafından tesis edilmiştir. Nakşibendiyye tarikatının İstanbul’daki en eski ve en önemli kuruluşu olma özelliğini yüzyıllar boyu sürdüren bu tekkeye, Emîr Buhârî’nin vefatının ardından damadı ve halifesi Hâce Mahmud Efendi (ö. 938/1531), daha sonra sırasıyla bunun damadı Hâce Abdüllatif Efendi (ö. 971/1563-64), Şeyh Cemâleddin İshak Karamânî’nin oğlu Hâce Seyyid Mehmed Efendi (ö. 993/1585) ve Hâce Ubeydullah Ahrâr’ın torunu Hâce Ahmed Sâdık Efendi (ö. 994/1586) postnişin olmuş, XVIII. yüzyılın sonuna kadar tekkenin meşihatını bu şeyhin neslinden gelenler üstlenmiştir. XIX. yüzyılda ise Emîr Sultan neslinden Haşhaş Molla lakabı ile tanınan Şeyh Seyyid Mustafa Efendi (ö. 1259/1843),

Trabzonlu Şeyh Ahmed Fâiz Efendi (ö. 1273/1856), Küçükkadızâde İbrâhim Edhem Efendi’nin oğlu Şeyh Abdullah Ferdî Efendi ile (ö. 1274/1857) damadı Şeyh Halil Cemal Efendi’nin postnişin oldukları tesbit edilmektedir.

Mukabele günü cuma olan Fatih Emîr Buhârî Tekkesi, XIX. yüzyılın sonlarında veya XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde bilinmeyen bir tarihte, muhtemelen 1918 yangını sonucunda ortadan kalkmış, bu tesisten günümüze 1959’da onarım gören Emîr Buhârî Türbesi’nden başka hiçbir şey intikal etmemiştir. Dahiliye Nezâreti’nce rûmî 1301’de (1885-86) hazırlanan istatistik cetvelinde tekkede altı erkekle beş kadının ikamet ettiği

belirtilmektedir. Günümüzde tekkenin yerinde, Emir Buhârî Türbesi ile Sadrazam Cevad Paşa Türbesi'nden başka 1963'te temeli atılmış bugün ibadete açık olan bir cami bulunmaktadır.

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde ve Hadîkatü'l-cevâmi'de yer alan bilgilerden, Emîr Buhârî Tekkesi'nin zengin vakıflarla donatılmış, tam teşekküllü bir tarikat tesisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu kaynakların ilkinde, tarihsiz olan asıl vakıf kaydının ardından "Evkāfü'l-mürîdîn ve'l-muhibbîn" başlığı altında tekkeye yapılmış olan ek vakıfların listesi yer alır. Ayrıca Maliye Nezâreti'nin taâmiye ve tahsisat defterinde tekkenin tahsisatı yılda 7344 kuruş, günde iki çift ekmekle üç okka et ve kurban bayramlarında on adet koyun olarak belirtilmiştir.

Tekkenin mescid - tevhidhânesi bugünkü caminin yerinde bulunmakta, bu yapının yakınında Emîr Buhârî Türbesi ile hazîre sokağının karşı yakasında, halen Fatih Belediye Başkanlığı Hesap İşleri Müdürlüğü'nün bulunduğu alanda da Hadîkatü'l-cevami'de sözü edilen on altı adet derviş hücresiyle diğer tekke birimleri sıralanmaktaydı. Büyük kısmının ahşap olduğu tahmin edilen tekke binalarının mimari özellikleri bilinmemektedir. Zaman içinde birçok onarım geçiren Emîr Buhârî Türbesi ise kare planlı ve kubbeli bir yapıdır. Türbenin kare açıklıklı büyük ziyaret penceresi üzerinde 1197 (1782-83) tarihli manzum bir kitâbe yer alır.

Ayvansaray Emîr Buhârî Tekkesi. Kuruluş tarihi bakımından ikinci sırada yer alan bu tekke, Eğrikapıya doğru yükselen yamaçta Atikmustafapaşa mahallesinde, Dervişzâde sokağı ile Ahmedrifâî sokağının kavşağında bulunmaktadır. Bu tesis de Emîr Buhârî tarafından 918 (1512-13) yılında kurulmuştur. Vakıflarının, Emîr Buhârî'nin torunu ile evlenen Şeyh Muslihuddin Mustafa Efendi (ö. 1058/1648) tarafından yeniden düzenlendiği anlaşılmaktadır. Tekke XIX. yüzyılın ortalarında tekrar inşa edilmiş, tekkelerin kapatılmasından sonra (1925) bakımsız kalan binalardan harem dairesi 1946'da bir yangın sonucunda ortadan kalkmış, 1962'de çıkan diğer bir yangın da mescid-tevhidhâneyi harap etmiştir.

Ayvansaray'daki Emîr Buhârî Tekkesi'nin postnişinleri içinde, devrinin ileri gelen mutasavvıflarından olan Şeyh Mehmed Emin Tokadî (ö. 1158/1745) bilhassa kayda değer. Tekkenin mukabele günü bazı kaynaklarda pazar,

bazılarında ise perşembe olarak gösterilmiştir. Dahiliye Nezâreti'nce rûmî 1301 (1885-86) yılında hazırlanan istatistik cetvelinde bu tesiste altı erkekle üç kadının ikamet ettiği belirtilmekte, Maliye Nezâreti'nin rûmî 1325 (1909-10) tarihli taâmiye ve tahsisat defterinde de yılda 108 kuruş tahsisatı olduğu, ayrıca aş ve ekmek bedeli verildiği kaydedilmektedir.

Bizans devrine ait beşik tonozlu bir alt yapıya oturan mescid - tevhidhânenin duvarları moloz taşla örülmüş, oldukça düzensiz olan bu örgü tuğla hatıllarla takviye edilmiştir. Dikdörtgen bir alanı kaplayan binanın girişi kuzeybatı köşesinde bulunmakta, girişten sonra gelen küçük taşlıkta, harim bölümüne ve zemin kattaki mahfile açılan iki kapı ile fevkanî mahfile geçit veren merdivenin izleri seçilmektedir. Yapının kuzeybatı köşesinde meydan odası olduğu anlaşılan, harim bölümü ile bağlantılı küçük bir mekân bulunmaktadır. Mescid - tevhidhânenin cephelerinde dikkati çeken herhangi bir özellik teşhis edilememektedir. Düzensiz biçimde dağıtılmış olan pencereler kıble duvarında basık kemerli, diğer cephelerde ise dikdörtgen açıklıklıdır. Yuvarlak kemerli mihrabın içinde, büyük ihtimalle XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde tekkenin yakınında yer alan Tekfur Sarayı'nda imal edilmiş olan Kâbe tasvirli bir çininin izleri tesbit edilmektedir.

Mescid - tevhidhânenin kıble yönünde bulunan ahşap harem binasının Bizans devrine ait istinat duvarlarına oturduğu. Haliç'in hemen bütününü kuşatan müstesna bir manzaraya sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Kısmen tek, kısmen iki katlı olduğu, on yedi adet oda ihtiva ettiği bilinen harem binasından hiçbir iz kalmamıştır. Mescid - tevhidhâne ile haremin arasındaki alanı işgal eden hazîrede ilginç mezar taşları göze çarpar. Mescid - tevhidhâne girişinin yanında yekpâre beyaz mermerden yontulmuş küçük bir abdest teknesi yer alır. Üç adet musluğunu gotik üslûba kaçan sivri kemerlerin kuşattığı bu tekne XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait olmalıdır.

Edirnekapı Otakçılar Emîr Buhârî Tekkesi. Eyüp ilçesinde, eski Edirnekapı - Eyüp yolu üzerindeki Otakçılar semtinde Münzevi caddesinde yer alan bu tekkenin banisinin bazı kaynaklarda Emîr Buhârî, bazılarında da Kanûnî Sultan Süleyman olduğu belirtilmekteyse de İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki kayıtlardan, Emîr Buhârî'nin damadı ve halifesi Hâce Mahmud Efendi (Şeyh Mahmud Çelebi) tarafından tesis edildiği,

vakfiyesinin de 937 (1530) yılında düzenlendiği anlaşılmaktadır. Adı geçen kaynakta tekkenin vakfiye özeti, “Vakf-ı zâviye-i kıdvetü’s-sâlikîn umdetü’l-vâsilîn eş-şeyh Mahmud Çelebi İbn-i Hüsâm” başlığı altında verilmekte, bunun arkasında, Fatih’teki Emîr Buhârî Tekkesi’nde olduğu

gibi “Evkāfü’l-muhibbîn ve’l-mürîdîn... ” başlığı altında ek vakıfların dökümü yer almaktadır. Bu bölümdeki vakfiye özetlerinde Edirnekapı dışında bulunan tekkeden “Mahmud Çelebi Zâviyesi” olarak söz edilmekte, bizzat Emîr Buhârî’nin Fatih ile Ayvansaray’da kurmuş olduğu tekkeler ise “Zâviye-i Atîka” ve “Zâviye-i Cedîde” olarak anılmaktadır. Edirnekapı dışındaki tekkeye yapılmış olan ek vakıfların en önemlisi Emîr Buhârî’nin kızı ve Mahmud Çelebi’nin eşi Fatma Hatun’a aittir.

Zâkir Şükrü Efendi’nin Mecmûa-i Tekâya’sında yer alan meşâyih listesinden, tekkenin 1086’da (1675-76) Halvetiyye’nin Sivâsiyye koluna, 1144’te ise (1731-32) Kâdiriyye’ye intikal ettiği, meşihatın 1240 (1824-25) yılında Şeyh Seyyid Abdülhalim Efendi’ye (ö. 1854) tevcih edilmesiyle tekrar Nakşibendiyye’ye bağlandığı anlaşılmaktadır. Abdülhalim Efendi tekkeyi yeni baştan inşa ettirdiği için “bânî-i sânî” olarak kabul edilmiştir. Bu tekkenin en ünlü şeyhlerinden biri de Vekāyiu’l-fuzalâ adlı eserin müellifi olan Şeyhî Mehmed Efendi’dir (ö. 1145/1732).

Mukabele günü cuma olan tekkede 1885 yılında yedi erkekle yedi kadının yaşadığı, Maliye Nezâreti’nden günde iki okka et istihkakı olduğu tesbit edilmektedir.

Tekkenin kâgir duvarlı ve kırma çatılı cami - tevhidhânesi, I. Dünya Savaşı sırasında bir kaza sonucu Metris Kışlası önünden atılan bir ramazan topunun güllesiyle harap olmuş, kalıntıları Vakıflar tarafından 1942’de enkazcıya satılarak ortadan kaldırılmıştır. Eski Eserler Encümeni Arşivi’nde bulunan 1936 tarihli fotoğraflarda harim duvarlarının moloz taş örgülü olduğu, pencerelerin kesme taştan sövelerle çerçevelenmiş bulunduğu görülmektedir. Minarenin tuğla örgülü çokgen gövdesi, kare tabanlı ve almaşık örgülü bir kaide ile aynı örgüye sahip üçgen yüzeylerden oluşan bir kürsü üzerine oturmaktadır. Şerefeye kadar olan kesimin ilk inşa dönemine ait olduğu anlaşılmaktadır. Şerefe küfeki taşından süslemesiz korkuluk levhaları ile donatılmış, silindir biçimindeki petek kısmı kurşun kaplı bir

soğan kubbe ile taçlandırılmıştır. Cami - tevhidhâneden bağımsız olarak tasarlandığı ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında yenilendiği anlaşılan iki katlı, ahşap harem binası mütevazi bir mesken niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 202-208; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 320, 393; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekâik, V, 331-335, 460; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 42-47, 297-298; Âsitâne Tekkeleri, s. 2, 4, 6, 16; Mecmûa-i Cevâmi', I, 2-3, 10-11, nr. 12 ve nr. 44; II, 2-3, nr. 2 ve nr. 3; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 3, 13; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâretü'l-evliyâ, İstanbul 1325, s. 158-162; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 54, 66-68; Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 74-76; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 51; Mehmet Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 172; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 247-248; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 276; Fatih Camileri ve Diğer Tarihi Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 276; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 47-49; Atillâ Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 583-590; Semavi Eyice, "İstanbul'da İhmal Edilmiş Bir Semt: Ayvansaray", Taç, II/5, İstanbul 1987, s. 33-48; H. Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, sy. 61 (1989), s. 34-35; Thierry Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", Anatolia Moderna, II, Paris 1991, s. 140-141; R. Ekrem Koçu, "Dervişzâde Sokağı", İst.A, VIII, 4515; a.mlf., "Emîr Buhârî el-Şeyh Ahmed Nakşibendî", a.e., IX, 5085; H. Göktürk, "Emir Buhârî Tekkesi ve Mescidi", a.e., IX, 5087-5089; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1983, III, 1627-1628.

M. Baha Tanman

EMÎR BUHÂRÎ TEKKESİ

XIX. yüzyılda İstanbul Unkapanı'nda inşa edilen bir Nakşibendî tekkesi.

Tekkeye adını veren Nakşibendî şeyhi Emîr Ahmed Buhârî (ö. 994/1586), Buhara'dan İstanbul'a gelerek Unkapanı'nda Üsküplü caddesiyle Yeşil Tulumbalı sokağının kavşağında bulunan bir evde ikamet etmiş, vefatından sonra III. Murad tarafından kabrinin üzerine bir türbe inşa ettirilmiş, ancak türbe zamanla ortadan kalkarak yerine evler yapılmıştır. Tekkenin son şeyhi Ali Fakrî Efendi, Ahmed Buhârî'nin II. Mahmud'un rüyasına girerek kendisini bu durumdan kurtarmasını istediğini, padişahın da ulemâdan ve Nakşibendî şeyhlerinden Mustafa Mısrî Efendi'ye şeyhin mezarını bulmasını irade ettiğini, Mustafa Mısrî Efendi'nin mezarı keşfen bulduğunu, padişahın emriyle evlerin yıkılarak yerine bir türbe ve tekke inşa edildiğini söyler. Tekkeye ilk olarak Mustafa Mısrî Efendi (ö. 1237/1822) şeyh tayin edilmiş, vefatından sonra yerine Kıbrıslı Şeyh Hasan Hilmi Efendi (ö. 1248/1832) geçmiştir. Üsküdarlı Ali Behçet Efendi'nin halifesi ve Hasan Hilmi Efendinin damadı Rıfkı Efendi döneminde 1836 yılında tekke binalarına bazı ilâveler yapılmıştır. Rıfkı Efendi'nin ölümü üzerine (ö. 1271/1855) Beşiktaş'taki Yahyâ Efendi Dergâhı türbedarı Şeyh Mahmud Efendi seccadenişin olmuş, vefatından (1291/1874) sonra yerine oğlu Ali Efendi (ö. 1294/1877) tayin edilmiştir. Tekkenin son şeyhi Ali Fakrî Efendi (ö. 1928), 1877'den tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür. 1906'da onarım gören Ahmed Buhârî Tekkesi, tekkelerin kapatıldığı tarihte bakımlı bir durumdayken Cumhuriyet'ten sonra bakımsızlıktan harap olmuş ve yakın geçmişte tevhidhânesi yanarak ortadan kalkmıştır. Türbe ise nisbeten sağlam ve bakımlıdır. Ardiye ve mesken olarak kullanılan diğer bölümler son derece harap ve sonradan yapılan başka binalarla sarılmış durumdadır.

Üsküplü caddesi üzerinde bulunan cümle kapısı, iki yandan kesme taş örgülü pâyelerle takviye edilmiş, Batı standartlarında tuğlalarla örülü sövelere ve yarım daire bir kemere sahiptir. Kemerin üzerinde 1232 (1817) tarihli manzum bir kitâbe yer almaktadır. Metni Keçecizâde İzzet Molla'ya ait olan bu kitâbe ta'likle kabartma olarak yazılmıştır. Kapının üst

kesiminde, alttakilerle aynı cins tuğlalardan örülmüş üçgen bir alınlık kısmı vardır. Bunun ortasında, beyzî bir mermer levha üzerinde Mustafa Râkım imzalı ve 1232 tarihli II. Mahmud'un tuğrası göze çarpar. Kapının avluya bakan iç yüzünde metni Derviş Rıfkı'ya ait, aynı tarihte konmuş olan diğer bir manzum tarih kitâbesi mevcuttur. Cümle kapısının güneyinde, arsanın köşesinde türbe binasının sekizgen planlı ve dışarı taşkın kitlesi yer almaktadır. Üstü kurşunlu

bir kubbe ile örtülü olan bu tarafın cepheleri tamamen mermerle kaplı olup yatay silmeler ve köşelerde plasterle hareketlendirilmistir. Avlu tarafında, girişin bulunduğu kenar dışında, sekizgenin diğer kenarlarında, kilit taşları konsol biçiminde olan yarım daire kemerli ve demir parmaklıklı birer pencere bulunmaktadır. Türbe ile cümle kapısında, inşa edildikleri dönemde revaçta olan ampir (empire) üslûbunun izleri açıkça görülmektedir. Türbenin batısında yer alan, kâgir bir bodruma sahip dikdörtgen planlı ahşap bir yapı olduğu anlaşılan tevhidhâneden günümüze ancak bazı duvar kalıntıları ulaşabilmiştir. Biri Üsküplü caddesi üzerinde, diğeri arsanın batısında yer alan ikişer katlı ahşap binaların ise harem, selâmlık, derviş hücreleri gibi bölümleri ihtiva ettikleri muhakkaktır. Tevhidhâne ile türbenin çevresinde küçük bir hazîrenin izleri görülmektedir. Çoğu kırılmış olan mezar taşlarından geriye kalanlar içinde, gerek kitâbelerinin hattı gerekse itinalı taş işçiliğiyle dikkati çekenler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekâik, s. 362; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 100; Âsitâne Tekkeleri, s. 15; Mecmûa-i Cevâmi', I, 2-3, nr. 3; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 13; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 52; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 66-67; Thierry Zarcone, "Histoire et croyances cies derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul", Anatolia Moderna, II, Paris 1991, s. 141, 144; "Emir Buhârî Tekkesi", İst.A, IX, 5087; "Ahmedü'l-Buhârî Efendi ve Ahmedü'l-Buhârî Tekkesi", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1982, I,

485-486; M. Baha Tanman, "Emîr Buharî Tekkesi", Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul 1994, III, 167-168.

M. Baha Tanman

EMÎR-i CANDAR

(bk. CANDAR).

EMÎR-i ÇAŞNİGÎR

(bk. ÇAŞNİGÎR).

EMÎR ÇELEBİ

Seyyid Emîr Mehmed Çelebi (ö. 1048/1638) Osmanlı tıp bilgini, hekimbaşı.

Bir Anadolu çocuğu olan Emîr Çelebi ilk tahsilini Edirne'de yaptı. Ardından Mısır'a giderek Kahire'de tıp öğrenimi gördü ve orada uzun süre kalıp Kalavun-Mansûriye Hastahanesi'nin başhekimi oldu. 1032'de (1622-23) Akdeniz seferine çıkan ve Kahire'ye giden Kaptanıderyâ Receb Paşa'nın özel hekimliğini yaptı. Daha sonra İstanbul'da Hassa hekimleri arasına girdi ve kısa zamanda sarayın hekimbaşılığına yükselerek ölümüne kadar I. Mustafa, II. Osman ve IV. Murad dönemlerinde bu görevi sürdürdü. Kendisine Eskişehir'in önemli bir kazası olan Mihalıççık arpalık olarak verilmişti. Kaynaklarda Unkapanı'nda bir muayenehane açtığı da yazılıdır. IV. Murad devrinde hekimbaşılık yaparken Sadrazam Bayram Paşa ve Silâhdar Mustafa Paşa başta olmak üzere padişahın çevresinden bazı düşmanlar kazandı. Silâhdar Mustafa Paşa'nın Hassa hekimliğine tayin etmek istediği bir yakınına karşı çıkması üzerine padişaha afyon kullandığı ihbar edildi. Bunun üzerine IV. Murad, bir satranç maçı sırasında Emîr Çelebi'ye fazla miktarda afyon yutturarak ve panzehir almasının fayda etmeyeceği derecede oyunu uzatarak onu ölümle cezalandırdı. Kaynaklarda hem iyi bir hekim hem de iyi bir âlim olduğu belirtilmektedir. Hoşsohbet ve tatlı dilli bir kişi olup iyi satranç bilirdi; bu sebeple IV. Murad'ın musâhibleri arasında yer almıştı. Emîr Çelebi ayrıca ince zevkli olarak tanınıyordu ve devrinin meşhur bir lâle meraklısıydı.

Bazı eserleri bulunan Emîr Çelebi, özellikle Enmûzecü't-tıb adlı kitabıyla ün kazanmıştır. Kaptanıderyâ Receb Paşa adına yazdığı bu eserin önsözünde eskileri aynen almanın hatalı olduğunu yazar. Örnek olarak mahmûde (scammonia) bitkisini verir ve İbn Sînâ devrindeki mahmûde ile kendi devrindeki mahmûdenin, hatta Antakya, İstanbul ve Mısır'da yetişen cinslerin tesirlerinin aynı olmadığını bildirir. Enmûzecü't-tıb havanın, toprağın ve iklimin nitelikleriyle ilgili sağlık bilgileri bölümüyle başlar ve anatomiden kısaca bahsettikten sonra hastalıklarla ilâçlarının teker teker açıklamasına geçer. Emîr Çelebi kitabın anatomi kısmında, savaş

alanlarındaki yaralılardan ve ele geçen hıristiyan kadavralarından faydalanarak hekimlerin anatomi bilgilerini arttırmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Eserin sonundaki deontolojik bölümde ise hekimlere bazı öğütler verir. Kitap, daha önceki tıp yazmalarından yapılmış bir derleme olmakla birlikte Emîr Çelebi'nin şahsî araştırmalarını da ihtiva eder. Enmûzecü't-tıbb'ın başta Süleymaniye olmak üzere çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ İÜ Ktp., Yıldız, Tıp, nr. 28; TY, nr. 7043, 7044; Köprülü Ktp., nr. 958; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2457/1, Mihrişah Sultan, nr. 343; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1838; British Museum, Or., nr. 7282/1). Çok rağbet görmüş olan eser, sonraki asırda Hekim Âmidî Rızâ Efendi tarafından Kitâbü'l-Muhtasar fi't-tıb adıyla özetlenmiştir.

Emîr Çelebi'nin diğer eserleri Netîcetü't-tıb ve Garîbü'l-hekîm olup Netîcetü't-tıbb'ın İstanbul Üniversitesi Tıp

Fakültesi Tıp Tarihi Enstitüsü (TY, nr. 36), British Museum (Or., nr. 2782/2) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 2457/2; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5566; Mihrişah Sultan, nr. 342/2) çeşitli nüshaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 263; Naîmâ, Târih, III, 345-348; Ahmed Rasim, Osmanlı Tarihi, İstanbul 1910, II, 599-600; Netâyicü'l-ezhâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2760, 3386, 3923; Osmanlı Müellifleri, III, 204; Zeki Zeren, Anatomi Sözlüğü ve Anatomi Terimleri, İstanbul 1946, s. 55; a.mlf., "İbn Sina'nın Türk Anatomi Terimleri Üzerine", İstanbul Tıp Fakültesi Mecmuası, XV/2, İstanbul 1952, s. 585-589; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 128-129; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 93-94; Ayşegül Demirhan, "Famous Turkish Physicians of the XVII th Century and Their Importance From the Point of Turkish Medicine", Medical Bulletin, XIV, İstanbul 1981, s. 136-142.

Ayşegül Demirhan Erdemir

EMÎR-i DÂD

أمير داد

Selçuklular'da başta devlet aleyhine işlenen cürümler olmak üzere şer'î davaların dışındaki örfî davalara hükümdar adına bakan görevli.

Emîr-i dâd Arapça emîr ile Farsça dâd (adalet) kelimelerinden oluşmuştur. Geleneksel Türk-İslâm hukukunun bir tezahürü olan Dîvân-ı Mezâlim'e bizzat sultanlar başkanlık ederlerdi. Ancak işlerin çoğalmasıyla bu divanda görülen davalara hükümdar adına emîr-i dâd (emîr-i adl, dâdbeg) bakmaya başladı. Emîr-i dâd kararlarını yanında oturan ulemâya danışarak verirdi. Onların hem örfî hem de şer'î hukuka dayanarak verdikleri bu kararların adlî hayatta çok önemli bir yeri vardı. Emîr-i dâd, çok güçlü ve nüfuzlu emirlerle vezirleri dahi tevkif ettirebilirdi. Nitekim I. Alâeddin Keykubad devrinde (1220-1237) Emîr-i Dâd Kemâleddin Kâmyâr, Zahîrüddin Mansûr ve Şemseddin adlı emirlerin mallarını müsadere ederek kendilerini de sürgüne göndermişti (İbn Bîbî, s. 116). Yine Vezir Sâhib Tuğrâî ile Vezir Fahreddin Ali emîr-i dâd tarafından tevkif edilmişlerdi (a.g.e., s. 307).

Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında meydana gelen taht kavgaları sırasında önemli rol oynayan Horasan Emîri Habeşî b. Altuntak'ın kaynaklarda emîr-i dâd unvanıyla zikredilmesi (İbnü'l-Esîr, X, 296-297), büyük Selçuklular'da bu müessesenin mevcut olduğunu göstermektedir. Kirman Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Şah b. Muhammed zamanında da bu müessesenin mevcudiyetini koruduğu, Alâeddin Bozkuş adlı emîrin onun dâd-begi olduğu ve daha sonra atabeg olarak hizmet ettiği, ölümü üzerine de oğlu Kutbüddin Muhammed'in Berdesîr dâdbegi ve şahnesi tayin edildiği bilinmektedir (Muhammed b. İbrâhim, s. 39-42). Bunların her ikisi de nüfuzlu birer emîr olup devletin siyasî hayatında ve taht kavgalarında önemli rol oynamışlardır.

Dîvân-ı Mezâlim dolayısıyla dâdbeglik müessesesinin sadece merkezde ve büyük şehirlerde değil aynı zamanda küçük iktâ*larda da mevcut olduğu anlaşılmaktadır (Müntecebüddin Bedî', s. 20, 79). Emîr-i dâdların nâibleri,

kurulan mahallî mezâlim mahkemelerine başkanlık ederek şikâyetleri dinler, adaleti, emniyet ve huzuru sağlardı.

Emîr-i dâdlığın Anadolu Selçukluları'nda daha fazla önem kazandığı ve emîr-i dâdın protokolde atabegden sonra geldiği görülmektedir. I. Alâeddin Keykubad, hükümdarlığının ilk yıllarında Dîvân-ı Mezâlim'e bizzat başkanlık edip şikâyetleri dinlediği halde daha sonra işlerin yoğunluğu sebebiyle bu görevi bıraktı (İbn Bîbî, s. 93-95). Fahreddin Ali emîr-i dâdlıktan vezirliğe yükseldiği gibi emîr-i dâd Emînüddin Düleycânî aynı zamanda üstâdüddârlık, evkaf hâkimliği ve mütevellilik gibi önemli görevleri de uhdesinde tutuyordu. Anadolu Selçukluları'nda emîr-i dâd, hem Dîvân-ı Mezâlim'de alınan kararları hem de kadıların verdiği hükümleri uygulamakla görevliydi. Kaynaklarda, Anadolu Selçukluları'nda bu görevi üstlenen kişiler arasında ayrıca Nusret, Yâkūt ve Nizâmeddin adlı emîr-i dâdlardan söz edilmektedir.

Hârizmşahlar'da bu müessesenin yuluk (yuluğ), İlhanlılar'da ise yargu adıyla faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Hârizmşahlar'da Türk boylarına mensup kumandanların işlediği suçlara bakan mezâlim divanına "han" rütbesi verilen bir emîr başkanlık ederdi.

Memlükler'de örfî davalara hâcibler bakardı (Makrîzî, II, 219).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 296-297; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 93-95, 116, 307, 655; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 41, 88, 102; Makrîzî, el-Hıtat, II, 219; Muhammed b. İbrâhim, Tarîh-i Selâcika-i Kirmân (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1886, s. 39-42; Müntecebüddin Bedî', ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbal), Tahran 1329 hş., s. 20, 79; Uzunçarşılı, Medhal, s. 34, 44, 90, 98; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 147; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 460, 466-467; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 22,

45, 132, 174; a.mlf., “İktâ”, İA, V/2, s. 956; Hasan-ı Enverî, Istılâhât-t Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûki, Tahran 2535şş., s. 203-204, 227; Aydın Taneri, Celâlü’d-dîn Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977, s. 135; Şemin Şerîk Emîn, Ferheng-i Istılâhât-ı Dîvân-ı Devrân-ı Moğol, Tahran 1357 hş., s. 270-271; Cl. Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 226, 228, 267, 334; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, İstanbul 1980, s. 113-114; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 210; Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988, s. 265-267; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi, Ankara 1990, s. 20-21.

Aydın Taneri

EMÎR GAZİ

(ö. 528/1134)

Dânişmendli hânedanının en nüfuzlu hükümdarlarından

(bk. DÂNİŞMENDLİLER).

EMÎR GIYÂSEDDİN

أمير غياث الدين

Ebü’l-Yakīn Emîr Gıyâsüddîn Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed Hüseynî Esterâbâdî (ö. 852/1449’dan sonra)

Hurûfîliğin önemli şahsiyetlerinden.

İran’ın kuzeydoğusundaki Gürgân bölgesinde bulunan Esterâbâd şehrinde muhtemelen 790-799 (1388-1396) yılları arasında doğdu. Annesi, Hurûfîliğin kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî’nin başhalifesi Ali el-A‘lâ’nın kız kardeşidir. Babası Hüseyin b. Muhammed hakkında ise kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur.

Emîr Gıyâseddin, mensup olduğu Hurûfî fırkasının fikirlerini yaymak maksadıyla Hurûfîliğin merkezi Tebriz’den ayrılarak birçok yeri ziyaret etti. Fazlullah-ı Hurûfî’nin torunu Emîr Nûrullah ile birlikte gittiği Bitlis’te diğer Hurûfî liderleriyle tanışarak görüş alışverişinde bulundu.

Hurûfîler’in 13 Rebîülâhir 830 (11 Şubat 1427) tarihinde Herat’ta Timur’un oğlu Şâhruh Mirza’ya karşı düzenledikleri suikastla ilgili görülerek Emîr Nûrullah ile birlikte tutuklandı. Uzun süren mahkeme sonunda haklarında kesin bir hükme varılamadı. Emîr Gıyâseddin, beş yıl sonra Emîr Nûrullah ile birlikte tutuklu bulundukları Süleymânî Kalesi’nden kaçtı; Hurûfîliğin önde gelen şahsiyetlerinin sığındığı Hürmüz adasına geçti. Bir süre sonra buradan ayrılarak İran’ın Şîraz bölgesine, ardından da Bağdat’a gitti. 852’den (1449) sonraki bir tarihte vefat etti.

Emîr Gıyâseddin’in, Hurûfîliği yaşatmak ve fikirlerini kendisinden sonra gelenlere aktarabilmek amacıyla kaleme aldığı İstivânâme adlı Farsça eseri Hurûfîlik tarihinin ana kaynaklarındandır. Fazlullah-ı Hurûfî’nin hayatı, münasebette bulunduğu kişiler, halifeleri, gittiği yerler ve öldürülmesi gibi konularda ayrıntılı bilgi veren bu eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi’ndedir (Ali Emîrî, Farsça, nr. 269).

Irène Mélikoff un, Fazlullah'ın başhalifesi Ali el-A'lâ ile Emîr Gıyâseddin'i aynı kişi olarak göstermesi (Uyur İdik Uyardılar, s. 192) ve İstivânâme'yi Ali el-A'lâ'ya mal etmesi doğru değildir.

Emîr Gıyâseddin'in, Fazlullah'ın Hasan adlı bir halifesine gönderdiği ve Şâhruh'a yapılan suikastı, tutuklanmasını, sorguya çekilmesini ve konuyla ilgili diğer olayları anlattığı, Millet Kütüphanesi'nde bulunan (Ali Emîrî, Farsça, nr. 825) 16 Cemâziyelevvel 836 (8 Ocak 1433) tarihli mektubu Abdülbâki Gölpınarlı tarafından yayımlanmıştır (ŞM, 37-57).

Işkurt Dede diye anılan Şeyh Muhammed Ṣalâtnâme adlı eserinde (vr. 50a) Emîr Gıyâseddin'in Türâbnâme adlı bir risâlesi olduğunu söylüyorsa da eser günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

"Fazlullâh-i Hurûfî'nin Oğluna Ait Bir Mektup" (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), ŞM, I (1956), s. 37-57; Muhammed Işkurt Dede, Salâtnâme, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Farsça, nr. 1043, vr. 50a; Abdülbâki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, s. 2, 12, 15, 22, 23, 24, 27, 49, 50, 56, 97, 104; Hüsamettin Aksu, Amir Gıyâs al-Dın Muhammed al-Astarâbâdi ve İstivâ-nâma'si (doktora tezi, 1981), İSAM Ktp., Nihad M. Çetin, nr. 1382; I. Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar Alevîlik - Bektaşilik Araştırmaları (trc. Turan Alptekin), İstanbul 1993, s. 192.

Hüsamettin Aksu

EMÎR-i HAC

أمير الحج

Haccın kurallarına uygun şekilde ve emniyet içinde edâ edilmesini sağlamak üzere görevlendirilen kimse.

Hac emirliği Mekke'nin fethinden sonra (8/630) ihdas edilmiş bir görevdir. Emîr-i hac (emîrü'l-hac) olanların hac kervanlarını güvenlik içinde götürüp getirmenin dışında cezaların uygulanmasına nezaret etmek gibi önemli görevleri vardı. Fetih yılında Hz. Peygamber'in özel olarak hac emîri tayin etmediği. Mekke Valisi Attâb b. Esîd'in bu vazifeyi yerine getirdiği bilinmektedir. Ertesi yıl Resûl-i Ekrem'in emîr-i hac olarak görevlendirdiği Hz. Ebû Bekir 300 kişilik bir hacı kafilesinin başında Medine'den ayrıldı. Kafile yolda iken, müşriklerin Kâbe'ye yaklaşmasını ve Kâbe'nin çıplak olarak tavaf edilmesini yasaklayan Berâe sûresi nazil oldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber sûreyi hacılara tebliğ etmek üzere Hz. Ali'yi görevlendirdi. 10. yılda (632) Hz. Peygamber bizzat haccettiği için emîr-i hac tayin edilmedi. Onun vefatından sonra hac farîzasının güvenlik içinde yerine getirilmesini sağlama işi halifelerin görevlerinden sayıldı. Onlar da bu görevi ya kendileri yürüttüler veya güvendikleri bir kişiyi görevlendirdiler. Hilâfetinin ilk yılında (633) Hz. Ömer'i hac emîri tayin eden Hz. Ebû Bekir ertesi yıl bu görevi bizzat kendisi üstlendi. İlk üç halife döneminde halifelerin dışında 13 (634) ve 24 (645) yıllarında Abdurrahman b. Avf, Hz. Ali döneminde ise (656-661) sırasıyla Abdullah b. Abbas, Şeybe b. Osman, Kuşem b. Abbas hac emirliği yapmışlardır.

Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân devrinde (685-705) halifelik iddiasında bulunan her şahıs kendi adına bir emîr-i hac tayin etmişti. 68 (688) yılı hac mevsiminde dört emîr-i hac Arafat'ta toplanmış ve birbirleriyle çatışmadan görevlerini ifa etmişlerdir. Emevî ve Abbâsî halifeleri hacca gittiklerinde bu vazifeyi bizzat kendileri üstlenmişler, diğer zamanlarda ise emîr-i hac tayin etmişlerdir. Abbâsî halifeleri başlangıçta bu göreve kendi ailelerine mensup birini getirirken daha sonra ve özellikle Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim oldukları dönemde genellikle nakībü'l-

Aleviyyîn olan kişi hac emîrliğî görevini de yürütmüştür. Fâtımîler Mısır'a hâkim olunca (969) özel hac kafileleri düzenlediler ve zaman zaman Haremeyn'de kendi adlarına hutbe okuttular. Abbâsîler'in merkezî otoritesi zayıflayıp ülke içinde karışıklıklar çıkınca huzur ve güvenliğin sağlanabilmesi için hac emirliği görevi kumandanlardan birine verilmeye başlandı. Büyük Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in 1055'te Bağdat'a girip Büveyhî hâkimiyetine son vermesiyle başlayan Selçuklular döneminde, nakībü'l-Aleviyyîn Ebü'l-Ganâim Muammer b. Muhammed el-Alevî'nin yerine Emîr Ebû Mansûr Kutluğ adlı kumandan emîr-i hac tayin edilmiş ve on iki yıl boyunca bu görevi yürütmüştür.

Emîr-i hac tayin edilen kişi dârülhilâfeye gelir, burada devlet erkânı, eşraf, kādılkudât ve fukahanın da katıldığı muhteşem bir merasim yapılır, kendisine halife tarafından hil'at verilirdi. Bazen

emîr-i hac kendi gitmeyip yerine nâibini veya oğlunu da gönderebilirdi. Hac emîrlerinin hareket merkezi Emevîler döneminde Dımaşk, Abbâsîler döneminde Bağdat'tı. Çeşitli bölgelerden gelen hacı adayları bu merkezlerde toplanır, emîr-i haccın başkanlığında Mekke'ye hareket edilirdi. Menâsik-i hac emîr-i haccın rehberliğinde yerine getirilir, dönüş Medine üzerinden yapılırdı. Emîr-i haccın sorumluluğu kafile hilâfet merkezine ulaşıncaya kadar devam ederdi.

Memlûk Sultanı Baybars'ın, Moğol istilâsından sonra Dımaşk'a kaçan Halife Zâhir-Biemrillâh'ın oğlu Ahmed'i Kahire'ye getirip Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân ettiği 659 (1261) yılından itibaren hac emîrinin hareket merkezi bu şehir oldu. Yönetimlerini meşrulaştırmak ve kutsal toprakların idaresini yönlendirmek amacıyla hac faaliyetlerine ve Hicaz'a gönderilen yardımlara önem veren Memlükler'in tayin ettiği hac emîri, her yıl yenilettiği siyah ipekten dokunmuş, üzeri altın veya gümüşle yazılmış âyetlerle süslü Kâbe örtüsünü receb ve şevval aylarında düzenlenen iki törenle halka teşhir ederdi. Birinci tören yol güvenliğinin sağlandığı, ikincisi hac kervanının yola çıkmaya hazır olduğu anlamına gelirdi. Bazı hacılar birinci törenden sonra yola çıkar, emîr-i haccın başında bulunduğu esas hac kafilesi ikinci törenden sonra Kahire'den ayrılırdı. Kâbe örtüsünü ve sırma işlemeli Kâbe resmini taşıyan mahmil-i şerifin de yer aldığı hac kafilesi hareket ederken Memlük sivil ve askerî erkânı da hazır bulunurdu.

Emîr-i haccın başkanlığındaki hac kervanı, yol boyunca güvenliği sağlayacak askerî birlik eşliğinde genellikle şevval ayının ikinci yarısında Kahire'den ayrılır ve yaklaşık dört ay sonra dönerdi.

Memlükler döneminde hac emîrlerinin görevi sadece hac kafilesinin yol güvenliğini sağlamak, Mekke ve Medine'de hac menâsikini yerine getirmek ve Memlük sultanının gönderdiği erzak ve hediyeleri dağıtmaktan ibaret değildi. Emîr-i haccın bunlar kadar önemli olan diğer bir görevi de Hicaz'ın iç işlerini düzenlemek, Mekke şerifleri arasındaki rekabeti dengelemek ve gerektiğinde sultanın otoritesini bizzat hissettirmekti. Meselâ 1301 yılı hac mevsiminde emîr-i hac olan Baybars el-Bundukdârî, Mekke Emîri Ebû Nümey'in ölümüyle başlayan taht kavgasını yatıştırarak Ebü'l-Gays ve kardeşi Uteyfe'yi Hicaz emîri tayin etmiş, Kahire'ye dönerken de diğer iki kardeş Humeydâ ve Rumeysâ'yı beraberinde götürmüştü (Mortel, XXXII/2, s. 284). Memlüklü hac emîrlerinin Hicaz'ın iç işlerine müdahalesi bölgenin Osmanlılar'a geçişine kadar devam etmiştir.

1517'de Mısır ve Hicaz'ın Osmanlı idaresine girmesiyle hacıların güvenliğinin sağlanması, Hicaz'daki kutsal makamların korunması ve bu bölge sakinlerinin ihtiyaçlarının giderilmesi Osmanlı sultanlarının önemli görevlerinden biri olmuştur. Osmanlılar zamanında hac emîrinin sayısı ikiye çıkarılmıştır. Bunlardan birinin görev yerinin merkezi Şam, diğerinin ise Mısır (Kahire) idi. Şam emîr-i haccı Anadolu, İran ve Orta Asya hacılarıyla Halep ve Bağdat gibi diğer bazı Arap vilâyetlerinden Şam'da toplanan hacıların, Mısır emîr-i haccı da Kuzey Afrika ve Mısır çevresinden Kahire'de toplanan hacıların Haremeyn'e gidiş dönüşlerinden sorumluydu.

Şam hac emîrleri genellikle bölgenin askerî veya sivil erkânından seçilir yahut Şam beylerbeyi bu görevi de yürütürdü. Bu geleneği başlatan Yavuz Sultan Selim, Mısır dönüşünde (Şevval 923/Ekim 1517) Şam'da bulunan Emeviyye Camii'nde kılınan cuma namazından sonra askerî erkândan Mehmed Bey'i emîr-i hac tayin etmiş ve hac kervanını sancakla uğurlamıştır (Uğur, s. 108). Eşraftan seçilen hac emirlerinin zaman zaman başarısız olmaları ve hac kervanını bedevî saldırılarına karşı koruyamamaları üzerine 1570'lerden itibaren bölge sancaklarından birinin beyi hac emîri tayin edilmeye başlanmıştır. Emîr-i hac tayin edildiğinde sancak beyi olmayanlar ise bu göreve geldikten sonra Şam'daki

sancaklardan birinin beyliğini de üstlenmişlerdir. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden XVIII. yüzyıl başlarına kadar görev yapan hac emîrlerinin çoğunluğu Şam'da ikamet eden yeniçeri ileri gelenlerinden seçilmiştir. Yeniçeri Ocağı'na mensup olan hac emiri Mûsâ et-Türkmânî'nin başında bulunduğu kafilenin 1671'de Havran bedevî şeyhi İbn Râşid'in saldırısına uğraması ve çok zayiat vermesi Şam yeniçerilerinin zaafını ortaya koymuştur. Bu olay, mahallî bağlantıları güçlü olan kişilerin hac emîri olarak tayin edilmesini tekrar gündeme getirmiş ve daha sonraki çeyrek asır boyunca hac emîrlerinin çoğu eşraf ve mutasarrıflardan seçilmiştir. XVIII. yüzyılın başından XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar bu görevi genellikle Şam valileri yürütmüşlerdir (Rafiq, s. 555-558). Bunların içinde özellikle Azmzâde ailesine mensup olan valilerin önemi büyüktür. XIX. yüzyılda ise tekrar Şam ileri gelenlerinden birinin hac emîri tayin edilmesi prensibi benimsenmiştir. Tanzimat'tan itibaren hac emirliği görevi Şam'ın iki büyük ailesine mensup kişiler tarafından yürütülmüştür. 1870'lere kadar Büzü ailesi, bu tarihten itibaren de Şemdîn ailesi mensupları hac emirliği yapmışlardır (Gross, s. 159, 429). Osmanlılar döneminde hac emirliği görevine getirilenlerin bedevî saldırılarına karşı koyacak, mahallî şartları iyi bilen, hac kafilesi masraflarına önemli katkıda bulunacak, ayrıca siyaseten devlete kazanılmasında fayda görülen şahıslardan olmasına dikkat edilmiştir.

Şam hac emîrinin en önemli görevi hac kafilesinin güvenliğini sağlamak ve masraflarına katkıda bulunmaktı. XIX. yüzyıl ortalarına kadar yol güvenliği kapıkulu, yerli kulu ve özellikle XVII-XVIII. yüzyıllarda takviye kuvvet olarak teşkil edilen cerde* hafif süvari birliği tarafından sağlanmış. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren güvenlik hizmeti Şam'da bulunan düzenli ordu tarafından yürütülmüştür. Hac kafilesiyle gidip dönen bu askerî kuvvetlerden ayrı olarak Şam - Medine arasında inşa edilen konaklama merkezlerinde sürekli askerî kuvvet bulundurulmuştur. Her yıl hac kafilesi dönüşünde değiştirilen bu askerler yıl boyunca, söz konusu konaklama merkezlerinde artan erzak ve hayvanları bir sonraki yılın hac kafilesi ulaşıncaya kadar muhafaza ederdi. Emîr-i hac ayrıca devlete bağlı kabilelerden bazılarını hac yolu çevresine yerleştirerek, tehlike oluşturabilecek bazı kabilelere de hac kafilesiyle ilgili görevler vererek veya maddî yardımlarda bulunarak yol güvenliğini sağlamaktaydı. Hac emîrinin hangi sebeple olursa olsun dışladığı kabileler fırsat bulduklarında

hac kafilesine saldırırdı. Şam hac emîrinin yol güvenliğiyle ilgili sorumluluğu Şam'da başlar ve tekrar Şam'a dönülmesiyle sona ererdi. Şam hac emîri, İstanbul'dan gelen surre emini başkanlığındaki hac kafilesini Hama'da karşılar, Şam'da diğer hac kafileleriyle birleştirirdi. Dönüşte ise tekrar Hama'ya kadar güvenliğini sağlar, burada kafileyi Halep yetkililerine teslim ederdi. Şam yoluyla gelen hacıların Medine yakınlarındaki Medâinü Salih veya Ûlâ'ya ulaşmalarından sonra güvenlik sorumluluğunu Hicaz yetkilileri üstlenirdi. 1864'ten

itibaren İstanbul'dan yola çıkan surre alayının Beyrut'a kadar vapurla gönderilmeye başlanması üzerine Şam hac emîrinin görevi surre alayının Beyrut'a ulaşmasıyla başlar ve hac dönüşü buradan İstanbul'a uğurlanıncaya kadar devam ederdi. Hicaz demiryolunun faaliyete geçtiği 1908'den itibaren surre alayı Haydarpaşa tren istasyonundan yola çıkmaya başlamış ve Şam üzerinden Medine'ye ulaşmıştır. Hac kafilesinin demiryoluyla gidiş-dönüşü hem devletin yükünü hafifletmiş, hem de hac emîrinin güvenlikle ilgili işlerini bir hayli kolaylaştırmıştır.

Başında bulunduğu kafilenin her türlü ihtiyacını karşılamakla yükümlü olan hac emîrinin hac mevsiminden aylar önce hazırlıklara başlaması gerekirdi. Nakdî yardımların önemli bir kısmı surre eminiyle İstanbul'dan gönderilir, geri kalan kısmı ise Şam ve çevresindeki sancaklardan toplanan vergilerden karşılanırdı. Kafile için gerekli olan temel ihtiyaç maddeleri, vergi karşılığı toplanan gıda maddeleriyle hac kafilesi için vakfedilmiş arazilerden elde edilen mahsullerden sağlanırdı; bunların yetersiz olması halinde Şam pazarından ve Havran civarındaki kabilelerden satın alınarak ihtiyaç giderilirdi.

Mısır hac emîrleri Osmanlı idaresinin ilk yıllarında İstanbul'dan gönderilen beylerden seçilirdi. XVII. yüzyıldan itibaren Memlük beylerinin Mısır'da söz sahibi olmaya başlamasıyla hac emîrleri bunların arasından seçildi. Mısır gelirlerini İstanbul'a götüren Memlük beyi genellikle bir sonraki yılın hac emîri tayin edilirdi. XVII. yüzyılın en güçlü hac emîri, yaklaşık çeyrek asır bu görevde kalan Rıdvan Bey'dir (ö. 1656). Mısır hac emirliği görevi XIX. yüzyıla kadar Memlük beylerince yürütülmüş, bu tarihten itibaren hac emîri Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve onun soyundan gelen valiler tarafından tayin edilmiştir.

Mısır hac emîrleri de hac mevsiminden aylarca önce hazırlıklara başlar, gerekli erzakı temin eder, bunun kervanla birlikte götürülecek kısmını ayırır, kalanını konaklama merkezlerine gönderirdi. Mekke ve Medine'ye götürülen surrenin dağıtımından da Mısır hac emîri sorumluydu. Bunun dışında, mahmil-i şerifi ve her yıl değiştirilen Kâbe örtüsünü zamanında hazırlatırdı. Yol boyunca güvenliği sağlamak üzere hac emîrine karşı sorumlu olan serdâr-ı haccın emrinde 500 - 2000 kişilik askerî birlik hac kervanına eşlik ederdi. Serdâr-ı hac ihtiyaç duyduğu miktarda askeri Mısır ordusundan temin ederdi. Kafilenin Hicaz'a gidiş gelişi esnasında vuku bulacak hukukî meseleleri çözmek üzere hac emîrine tâbi bir de kadı bulunurdu.

Mısır hac kafilesinin masraflarının büyük bir kısmı bu vilâyet gelirlerinden karşılanmış, masrafların artışına paralel olarak Mısır'da bu iş için ayrılan vakıf arazileri de arttırılmış, ayrıca her yıl İstanbul'dan önemli miktarda para yardımı yapılmıştır. İstanbul'dan yapılan yardım XVIII. yüzyıl başında 450.000 para iken yüzyılın sonunda bu miktar 10 milyon paraya kadar yükselmiştir (Shaw, s. 245). 1670 yılında hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrılan ve Şam'a giderek burada toplanan diğer hacılarla birlikte Şam beylerbeyi emîr-i hac Hüseyin Paşa'nın maiyetinde yola çıkan Evliya Çelebi yol boyunca geçtiği menzillerle Medine ve Mekke hakkında bilgiler vermiş, emîr-i haccın taşıdığı sorumlulukları, yaptığı hizmetleri ve düzenlenen merasimleri çok canlı ifadelerle anlatmıştır.

Osmanlı Devleti'nden sonra Suriye ve Mısır tarafından yürütülmeye çalışılan hac emirliği kurumu 1924'te Hicaz'ın Suûd ailesinin yönetimine girmesi ve bu ailenin hac emirliğini yasaklamasıyla sona ermiştir. Bu tarihten itibaren her ülkenin ilgili bakanlığı hac emîrinin görevlerini yerine getirmiştir. Mısır'da hac işleriyle ilgili görevliler için 1954 yılına kadar emîr-i hac unvanı kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), IV, 174-175; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), IX, 54-56; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 291; III, 129; X, 163; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, tür.yer.; X, 419-445; Mir'atü'l-Haremeyn, III, 234-242; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517-1798, Princeton 1962, s. 239-253; Abdülkerim Rafiq, The Province of Damascus 1723-1783, Beyrut 1966, s. 52-72, 555-558; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 56-61; M. L. Gross, Ottoman Rule in the Province of Damascus 1860-1909 (doktora tezi, 1979), Georgetown University (Washington), s. 159, 429, 447, 479; Ahmed er-Reşîdî, Hüsnü's-safâ ve'l-ibtihâc bi-zikri men vülliye imârete'l-hâc (nşr. Leylâ Abdüllatîf Ahmed), Kahire 1980, s. 228-236; K. K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus 1708-1758, Princeton 1980, s. 108-177; Muhammad Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1982, s. 107-115; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, New York 1985, s. 199; Irâkî Yûsuf Muhammed, el-Vücûdü'l-ʿOsmâniyyü'l-Memlükî fî Mısr, Kahire 1985, s. 173-201; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibü'l-idâriyye (Özel), I, 147-148, 192-193; İsmail Yiğit, Siyasî - Dinî - Kültürel - Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 391-392; Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları, Ankara 1991, s. 171, 190, 192; Ahmet Uğur, Yavuz Sultan Selim, Kayseri 1992, s. 107-108; Ârif Ahmed Abdülganî, Târîhu ümerâʾi Mekketi'l-Mükerreme, Dımaşk 1413/1992, tür.yer.; M. Winter, Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798, London 1992, s. 14, 20-22, 44-45; Seyyid Hasan Kurûn, "Evvelü emîr li'l-hac", ME, XLVII/15 (1975), s. 1120-1124; Bedrî M. Fehd, "Târihu ümerâʾi'l-hac", el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1401/1981, s. 179-210; Richard T. Mottel, "Prices in Mecca During the Mamluk Period", JESHO, XXXII/2 (1989), s. 279-334; "Emîrülhacc", İA, IV, 263; J. Jomier, "Amir al-Hâdjdj", EI^{2} (İng.), I, 443-444; Ali Karaca, "Azmzâdeler", DİA, IV, 350.

Münir Atalar

EMİR HANI

Anadolu Türk mimarisindeki ilk şehir hanı.

Bursa'nın merkezinde, Ulucami'nin kuzeydoğu köşesinde yer alan ve Bey Hanı adıyla da anılan yapı, Orhan Gazi tarafından inşa ettirilen ve Anadolu Türk mimarisinde o zamana kadar görülenlerin en geniş kapsamlısı olan 740 (1339-40) tarihli Orhan Gazi Külliyesi'nin bir parçasıdır. Osmanlılar tarafından fethedildikten (1326) sonra başşehir olarak hızla büyüyen Bursa, Anadolu'nun ticaret hayatında önemi gittikçe artan bir konuma

gelmiş ve o yıllarda yaptırılan Emir Hanı da zamanla gelişen ünlü Bursa çarşısının çekirdeğini teşkil etmiştir. Nisbeten dağınık bir yerleşim arzeden külliyenin ibadete ve eğitime mahsus binalarından soyutlanarak hamamın yanına yerleştirilmiş olan han ile caminin arasına II. Bayezid devrinde Koza Hanı yaptırılmış, daha sonra da bu iki han kuzey, batı ve doğu yönlerinde bedestenle arasta ve birçok yeni han tarafından kuşatılmıştır.

Hanın yüzyıllar içinde pek çok depremden ve yangından etkilendiği, çeşitli onarımlar geçirdiği ve birtakım değişikliklere mâruz kaldığı tesbit edilmekte, ancak mimari özelliklerini yine de büyük ölçüde koruyabildiği görülmektedir. XX. yüzyıla, kuzey cephesi tamamen yıkılmış ve üst kat revakları hemen bütünüyle ortadan kalkmış vaziyette ulaşan yapı, son olarak 1958'de bütün çarşıyı harap eden yangında hasar görmüş, fakat 1962 - 1963'te aslına uygun biçimde onarılmıştır. Bu onarımda yapının plan esaslarına sadık kalınmış, dış görünüme giren özgün ayrıntıları korunmuş, ancak içeride zemin kat revaklarının camekânla kapatılması, üst kat odalarında duvarların inceltilmesi ve ocakların iptali gibi zamanın gerektirdiği bazı değişikliklere gidilmiştir. Günümüzde birçok dükkân ve ticarethaneyi barındıran bina bakımlı durumdadır.

Kare planlı (yaklaşık 45 x 45 m.) ve iki katlı olan hanın ortasında yine aynı planda (yaklaşık 26 x 26 m.) üstü açık bir avlu bulunmaktadır. Zemin katta kuzeyde giriş, güneyde ise yapının kitlesinden taşan ve Ulucami'nin kuzeydoğu minaresinin inşası sırasında bir kısmının yıktırıldığı bilinen

dikdörtgen planlı ve tekne tonoz örtülü ahır bölümü yer almaktadır. Her iki katta da avluyu pâyelere oturan beşik tonoz örtülü revaklar çepeçevre kuşatmakta, revakların gerisinde dikdörtgen planlı ve yine beşik tonoz örtülü bir sıra mekân bulunmaktadır. Söz konusu mekânlar birer kapı ile revaka açılmakta, köşelerde yer alanlara da verev geçitlerle ulaşılmaktadır. Bunlardan zemin kattaki penceresiz otuz altı birim kervanlardan avluda indirilen malların depolanması, üst kattaki çoğu pencereli ve ocaklı otuz sekiz birim ise tüccarların işlerini yürütmeleri, gereğinde barınmaları için tasarlanmıştır. Bu odalardan otuz dört tanesinde birer, kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerindekilerde ikişer pencerenin bulunduğu ve güneydoğu köşesindeki iki odada hiç pencere bulunmadığı görülür. İki kat arasındaki bağlantı, revakların kuzey kesiminde ve giriş eksenine göre simetrik konumda olan iki merdivenle sağlanmıştır.

Duvarlarla pâyelerde tuğla ve küfeki taşı sıralarından oluşan almaşık örgü kullanılmış, üst katın tonozları kurşun kaplı bir ahşap çatı altında gizlenmiştir. Oldukça masif bir görünüm sergileyen dış cephelerin depolara rastlayan alt kesimleri sağırdır; üst kesimlerinde ise tüccar odalarının dikdörtgen açıklıktı ve sivri tahfif kemerli pencereleri sıralanır. Buna karşılık avlu cepheleri, revakların ahenkli oranları ve hareketli görünümleriyle dikkati çeker. Üst katın köşelerinde yer alan "L" biçimi kesitliler dışında bütün pâyeler kare tabanlıdır. Revak kemerleri sivri olup tuğla ile örülmüştür. Zemin kat revaklarının güney kanadı diğerlerinden farklı birtakım özellikler arzeder. Burada pâyeler kesme taş, kemerler de yuvarlak ve almaşık örgülü olarak inşa edilmiştir. Kemerler geriye doğru beşik tonoz biçiminde sıralanmakta ve revak boyunca devam eden beşik tonoza saplanmaktadır. Üst katta revak tonozlarının kesiştiği dört köşeye birer kubbe oturtulmuştur.

Emir Hanı, Anadolu Türk mimarisi tarihinde şehir hanları adıyla bilinen yapı tipinin ilk örneğini teşkil eder. Bu hanların, Selçuklu kervansaraylarının şehirdeki ticaret hayatının ihtiyaçları ve Osmanlı mimarisinin fonksiyonel yaklaşımı doğrultusunda ıslah edilmesi sonucu ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Osmanlı şehirlerinde XX. yüzyıla gelinceye kadar, çarşıların vazgeçilmez birer unsuru olan hanların bütün temel özelliklerini bünyesinde barındıran Emir Hanı Türk ticaret mimarisinin

gelişiminde çok önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâmil Kepeci, Bursa Hanları, Bursa 1935, s. 3-4; Sedat Çetintaş, Türk Mimari Anıtları: Osmanlı Devri Bursa'da İlk Eserler, İstanbul 1946, I, 23; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 103; A. Gabriel, Une Capitale turque Brousse: Bursa, Paris 1953, s. 182-183; Ayverdi, Osmanlı Mimârîsi I, s. 96-101; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 38, 54; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 119-120; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 334.

M. Baha Tanman

EMÎR-i HARES

أمير حرس

Bazı İslâm devletlerinde sarayı korumak ve hükümdarın vereceği cezaları infaz etmekle görevli birliğin emîri.

Emîr-i hares, Arapça emîr ve hares (tekili haris “muhafız”) kelimelerinden oluşmuştur. Emîr-i hareslik bir müessese olarak ilk defa Muâviye tarafından kurulmuştur. Muâviye, Bûrek es-Sarîmî’nin suikast teşebbüsünden sonra muhtemel bir saldırıdan korunmak amacıyla bu teşkilâtı ihdas etmiş ve başına mevâlî*den Muhtâr adındaki bir kişiyi getirmiştir. Bu muhafız birliği aynı zamanda hükümet merkezindeki askerî birliğin de bir kısmını oluşturuyordu. Teşkilâtın başındaki görevliye o dönemde sâhibü’l-hares denilmekteydi. Muâviye camide, zulme uğrayanların ve ihtiyaç sahiplerinin şikâyetlerini dinlerken sâhibü’l-harese bağlı muhafızlar da yanı başında beklerdi. Emevîler’in Basra valisi Ziyâd b. Ebîh ile Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyâd’ın da hares teşkilâtları vardı. Ziyâd, sâhibü’l-haresin yaşlı, güvenilir, dürüst ve kendisine söz söyletmeyen bir kimse olması gerektiğini ifade ederdi.

Emîr-i hareslik müessesesi Abbâsî ve Gazneli sarayında da mevcuttu. Muktedir-Billâh’ın halifeliği döneminde (908-932) Dârülhilâfe’de sâhibü’l-harese bağlı 400 muhafız bulunduğu bilinmektedir (Sâbî, s. 8).

Büyük Selçuklular’da emîr-i hares yine sarayın en nüfuzlu ve imtiyazlı görevlileri arasında yer almaktaydı. Kendine ait alemi, kös ve nevbet takımı vardı. Hükümdarın idam dahil verdiği çeşitli cezaları uygulardı.

Nizâmülmülk Siyâsetnâme’de (s. 145), emîr-i hareslığin her zaman önemli bir memuriyet olduğunu, sarayda hâcib-i büzürgden sonraki en büyük makamı emîr-i haresin işgal ettiğini, halkın hükümdardan çok ondan korktuğunu, maiyetinde yirmisi altın, yirmisi gümüş değnekli, on tanesi de büyük harbeli olmak üzere toplam elli çûbdârın bulunması gerektiğini

söyler. Ayrıca emîr-i haresin askerleriyle, mükemmel silâh ve techizatıyla sarayın ihtişamına lâyık bir şekilde hareket etmesi icap ettiğini anlatır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s. 226; Ya'kubî, Târîh, II, 232, 238, 253; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), V, 149, 224, 330, 372; Sâbî, Rüsûmü dâri'l-hilafe, s. 8; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhaki, Târîh (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, II, 65; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, s. 145-149; a.e. (Köymen), s. 174-175; Muhammed Nâzım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 150; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 143-144; Hasan-ı Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûkî, Tahran 2535 şş., s. 28, 220, 222; Muhammed Mahmûd İdrîs, Rüsûmü's-Selâcika, Kahire 1983, s. 111-112; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 31; Vecdi Akyüz, Hilafetin Saltanata Dönüşmesi, İstanbul 1991, s. 292-294; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 234; C. E. Bosworth, "Amir-e Haras", EIr., I, 959.

Aydın Taneri

EMÎR HÜSEYNÎ

(bk. HÜSEYNÎ SÂDÂT el-GŪRÎ).

EMÎR HÜSREV-i DİHLEVÎ

أمير خسرو دهلوى

Ebü'l-Hasen Emîr Hüsrev b. Emîr Seyfiddîn Mahmûd-ı Dihlevî (ö. 725/1325)

Hindistan'da yaşayan Türk asıllı şair, tarihçi ve mutasavvıf.

651'de (1253) Delhi'nin kuzeyindeki Müminpûr (Müminâbâd) kasabasında doğdu. Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Lâçin adlı bir Türk kabilesine mensup olan babası Seyfeddin Mahmûd önce Keş'e, sonra Belh'e, ardından da Cengiz Han'ın zulmünden kaçarak Hindistan'a göç etmişti. Delhi Sultanı Şemseddin İltutmuş'un (1211-1236) hizmetine giren Seyfeddin, gösterdiği başarılardan dolayı kendisine iktâ edilen Müminpûr'a yerleşti. Burada meşhur emîr İmâdülmülk'ün kızıyla evlendi. Emîr Hüsrev, Seyfeddin'in bu evlilikten doğan üç oğlundan biridir. Kendi ifadesinden küçük yaşta üstün zekâ ve kabiliyetiyle dikkati çektiği, medrese eğitimi gördüğü yıllarda şiir söylemeye başladığı anlaşılan Emîr Hüsrev yedi sekiz yaşlarında iken babasını kaybedince dedesi İmâdülmülk'ün himayesine girdi ve onun huzurunda yapılan edebî ve ilmî sohbetleri dinleyerek yetişti. Bu sohbetler Emîr Hüsrev'in mûsikiye de ilgi duymasını sağladı. Meşhur Çiştiyye şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ ile muhtemelen bu yıllarda tanıştı. Böyle bir kültür ortamında kabiliyetlerini geliştirme imkânı bulan Emîr Hüsrev on iki yaşına geldiğinde şair olarak belli bir seviyeye ulaşmıştı. On dokuz yaşında ilk divanı Tuḥfetü'ṣ-ṣıġār'ı tertip etti.

Emîr Hüsrev, dedesi İmâdülmülk'ün ölümünden sonra (671/1273 [?]) Türk emîrlerinden Keşli Han'ın maiyetine girerek onun huzurunda toplanan meclislerde söz sahibi oldu. Bu meclislerde Delhi Türk Sultanı Balaban Han'ın küçük oğlu Buğra Han'ın dikkatini çekti ve bir süre sonra onun hizmetine girdi. Balaban Han'la birlikte Bengal seferine katılan Emîr Hüsrev, ona Bengal zaferi dolayısıyla ilk mensur çalışması olarak Leknevtî ile ilgili bir fetihnâme sundu. Hâmisi Buğra Han Bengal valiliğine tayin edilince onunla beraber Bengal'e gitti. Ancak yakınlarının hasretine

dayanamayıp Delhi'ye döndü. Daha sonra Mültanlı Prens Muhammed Kaan Mâlik'in davetine uyarak onun nedimleri arasına katıldı. Kaan Mâlik'in tasavvufa ilgi duyan bir kişi olması Emîr Hüsrev'in onun davetini kabul etmesinde etkili olmuştur. Mültan'da meşhur şair Hasan-ı Dihlevî ile tanıştı.

Hüsrev-i Dihlevî, Hindistan'ı istilâ etmeye başlayan Moğollar'ın Mültan'a girip Kaan Mâlik'i öldürdükleri sırada Hasan-ı Dihlevî ile birlikte esir düştü (1285) Esaretten kurtulduktan sonra Sultan Balaban Han'ın ölümüne kadar (686/1287) dost ve akrabalarıyla birlikte Müminâbâd'da oturdu. Bu yıllarda saraya davet edildiyse de çeşitli sebepler ileri sürerek bunu kabul etmedi. Daha sonra himayesine girdiği Hâtem Han'ın Oudh şehrine vali olarak tayin edilmesi onu bir defa daha Delhi'den uzaklaşmak zorunda bıraktı. Yakınlarından ayrı kalmaya dayanamayıp bir müddet sonra tekrar Delhi'ye dönünce (687/1288) saraydan gelen teklifi kabul etti ve kendisine saray şairi unvanı verildi. Emîr Hüsrev, Fîrûz Şah Halacî döneminde (1290-1296) sarayda mushafdarlık yaptı. En verimli yıllarını, onun yerine geçen ve uzun süre hükümdarlık yapan yeğeni ve damadı Sultan Alâeddin Halacî zamanında (1296-1316) geçirdi. Emîr Hüsrev, savaş ve fütuhatı seven bir sultan olan Alâeddin'den beklediği ilgiyi göremediyse de bu durum ona geniş zaman bulup eser yazma imkânını sağladı. Sultanın özellikle şairlere karşı son derece ilgisiz tavrı yüzünden maddî bakımdan sıkıntılı anlar yaşadığı bu dönemde çocukluğunda dergâhını ziyaret ettiği, daha sonraki yıllarda da zaman zaman görüştüğü Nizâmeddin Evliyâ'ya intisap etti (713/1313).

Sultan Alâeddin'in ölümünden sonra yerine geçen Kutbüddin Mübârek Şah'ın (1316-1320) şiir ve müziğe ilgi duyması Hüsrev'e sarayda eski itibarını yeniden kazandırdı. Sultanla şeyhinin aralarının açıldığı bu dönemde sarayın yasaklamasına rağmen Nizâmeddin Evliyâ ile irtibatını sürdürdü. Sultan Gıyâseddin Tuğluk zamanında Bengal seferine katıldı (1324). Şeyhinin öldüğünü haber alınca (1325) Delhi'ye dönerek Gıyâspûr'da bulunan mezarında bir müddet inzivaya çekildi. Kısa bir süre sonra da vefat etti (8 Şevval 725/17 Eylül 1325) ve Nizâmeddin Evliyâ'nın kabrinin yakınma defnedildi. Şeyhinin ve kendisinin türbeleri Delhi'nin en önemli ziyaret yerleridir. Emîr Hüsrev'in anısına 1975 yılında Hindistan, Pakistan ve Sovyetler Birliği'nde millî ve milletlerarası kongreler düzenlenmiştir.

Hayatı boyunca ilim, sanat ve tasavvufla iç içe yaşayan Emîr Hüsrev'in Türkçe, Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Hint dili ve edebiyatını da çok iyi bilmesi şöhretini daha da yaygınlaştırmıştır. Hâkānî-i Şirvânî'nin kasidelerinden Nizâmî-i Gencevî'nin hamsesine kadar Fars edebiyatındaki bütün gelişmiş şiir türlerinde eser veren Emîr Hüsrev, Hindistan'da o zamana kadar az kullanılan gazel türünün gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Tarihî olayları mesnevi tarzında kaleme alması onun en önemli özelliklerinden biridir. Bu eserlerden hareketle Delhi Sultanlığı'nın tarihi hakkında bilgi edinmek mümkündür. Türklüğüyle övünen (Merçil, s. 186 vd.) Emîr Hüsrev'in bir özelliği de Hint-müslüman mûsiki geleneğinin kurucusu olmasıdır. Türk divan şairleri büyük üstatlardan biri olarak kabul ettikleri Emîr Hüsrev'in tesiri altında kalmışlar, özellikle Leylâ vü Mecnûn konusunu işleyen mesnevilerde onun yolunu takip etmişlerdir.

Eserleri. Nazım ve nesir alanında Farsça birçok eseri olan Emîr Hüsrev, sağlığında bu çalışmalarını derleyip düzenleme imkânı bulan ender kişilerdendir.

Eserlerinin sayısı hakkında tezkire ve hal tercümesi kitaplarında farklı rakamlar verilmektedir. Belli başlı eserleri şunlardır:

A) Manzum Eserleri. A) Divanlar. 1. Tuḥfetü'ṣ-ṣıġār. On altı - on dokuz yaşlan arasında, Hâkānî-i Şirvânî'nin tesiri altında bulunduğu dönemde yazdığı şiirleri ihtiva eden divanda otuz beş kaside, beş terciibend ve terkibibend, kısa bir mesnevi ile diğer şiirleri yer alır. Emîr Hüsrev eserin dîbâcesinde şiir yazmaya başladığı dönemi ve divanı nasıl derlediğini anlatır. Bu divan yaklaşık 670 (1272) yılında tamamlanmıştır. 2. Vasaṭü'l-ḥayât. Yirmi - otuz üç yaşları arasında yazdığı şiirleri ihtiva eder. Eserin dîbâcesinde Nizâmeddin Evliyâ'nın himmetiyle dilinin çözüldüğünü ifade eden şair en iyi şiir yazma çağının orta yaşlar olduğunu söyler. Elli sekiz kaside, sekiz terciibend, gazel ve rubâîlerden oluşan bu divanda 8441 beyit bulunmaktadır. 3. Ġurretü'l-kemâl. Otuz dört yaşından sonra yazdığı şiirleri ihtiva eden divanın dîbâcesinde şair şiir sanatı üzerindeki düşüncelerini anlattıktan sonra kendi hayatı hakkında bilgi verir. Eserin sonunda Hz. Peygamber için yazdığı 221 beyitlik "Mir'âtü's-safâ", Nizâmeddin Evliyâ'ya hitaben yazdığı 218 beyitlik "Deryâ-yı Ebrâr" adlı iki kaside yer

almaktadır. Eser 693 (1294) yılında tertip edilmiştir. 4. Baḳıyye-i Naḳiyye. Emîr Hüsrev'in 716 (1316) yılında tamamladığı bu divan kırk üç - altmış altı yaşları arasında yazdığı şiirlerden meydana gelmiştir. Eserin dîbâcesinde ilk divanının toprak gibi kesif, ikinci divanının su gibi akıcı, üçüncüsünün rüzgâr gibi hafif ve süratli, bunun ise gönülleri ateş gibi yakıcı olduğunu söyler ve divanlarını Allah'a yükselen dört göğe benzetir. Diğer divanları gibi bu divan da münâcât ve na'ttan sonra Nizâmeddin Evliyâ'yı öven kasidelerle başlar. Daha sonra birçoğu Sultan Alâeddin Halacî'ye sunulan methiyeler yer alır. Divanın son kısmında çeşitli gazeller ve rubâîler bulunmaktadır. 5. Nihâyetü'l-kemâl. Emîr Hüsrev'in hayatının son günlerinde tamamladığı bu divan çok kısa bir dîbâceyle başlar. Sultan Kutbüddin Mübârek Şah'ın ölümü dolayısıyla yazdığı mersiye ile Gıyâseddin Tuğluk'un oğlu II. Muhammed Tuğluk'a sunduğu kasidelerden sonra tasavvuf neşvesiyle kaleme alınan gazel ve rubâîler yer alır. Emîr Hüsrev'in ilk dört divanı bir arada Leknev'de (1334 taşbaskı), beşinci divanı ise Delhi'de (1332) basılmıştır. Divanlardaki aşk konulu gazeller Külliyyât-ı ʿAnâṣır-ı Devânîn-i Ḫüsrev (Dîvânı Hüsrev) adıyla derlenerek istinsah edilmiştir (bazı nüshalar için bk. Çetin, V, 74-75; FME, s. 244-248). Saîd-i Nefîsî, Emîr Hüsrev'in 1726 gazelini Dîvân-ı Kâmil-i Emîr Hüsrev-i Dihlevî adıyla yayımlamıştır (Tahran 1343 hş.). İkbal Selâhaddin'in Külliyyât-ı Ġazeliyyât-ı Ḫüsrev adıyla yayımladığı divanda ise (Lahor 1972) 1981 gazel bulunmaktadır.

b) Tarihî Mesneviler. Emîr Hüsrev bu mesnevilerinde, hizmetinde bulunduğu hükümdarların dönemlerinde meydana gelen olayları edebî bir üslûpla anlatmıştır. 1. Ḳırânü's-saʿdeyn (Leknev 1259). Mecmaʿu'l-evṣâf adıyla da anılan eser Emîr Hüsrev'in Sultan Keykubad'ın isteği üzerine kaleme aldığı ilk tarihî mesnevisidir. Eserde Bengal Hükümdarı Buğra Han'ın kendinden ayrı yaşayan oğlu Keykubad ile karşılaşması anlatılmaktadır. 2. Miftâḥu'l-fütûḥ. Şairin 690 (1291) yılında tamamladığı bu mesnevide Sultan Fîrûz Şah Halacî'nin dört büyük zaferi ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Eser Oriental College Magazine'de yayımlanmıştır (XII, Lahor 1936; XIII [1937]). 3. ʿAşîḳa (Aligarh 1336). Düvelrânî Ḫıżır Ḫân adıyla da tanınan eser Şehzade Hızır Han'ın isteği üzerine kaleme alınmıştır. Gerçek bir aşk hikâyesini anlatan bu mesnevide yer yer tarihî bilgiler verilmiştir. Şairin dört ay içinde kaleme aldığı 4519 beyitten meydana gelen eser Zilkade 715'te (1316) tamamlanmıştır. 4. Nüh Sipihr

(Kalküta 1368). Kutbüddin Mübârek Sah dönemini ve Hindistan müslümanlarının örf ve âdetlerini anlatan eser “sipihr” (gök) adı verilen dokuz bölümden meydana gelmiştir. 5. Tuğluḳnâme (Haydarâbâd 1933). Eserde Halacîler’in yıkılışı ve Sultan Gıyâseddin Tuğluk dönemi anlatılmaktadır.

c) Hamse. Emîr Hüsrev’in hamsesi, Nizâmî-i Gencevî’nin Maḫzenü’l-esrâr, Ḫüsrev ü Şîrîn, Leylî vü Mecnûn, Heft Peyker ve İskendernâme adlı mesnevilerinden oluşan hamsesine nazîre olarak yazdığı Maṭlaʿu’l-envâr (Leknev 1303; Moskova 1975), Şîrîn ü Hüsrev (Bombay 1326), Mecnûn u Leylî (Kalküta 1244; Moskova 1964), Heşt Bihişt (Bombay 1337), Âyine-i İskenderî (Bombay 1336; Moskova 1977) adlı mesnevilerden meydana gelmektedir.

Emîr Hüsrev’in Hintçe şiir söylediği bilinmekteyse de kendisine nisbet edilen şiirlerin ona ait olduğu kesin olarak tesbit edilememiştir. Bunlardan Ḫâliḳ Bârî adlı şiir kitabıyla bazı manzum bilmeceler ve çeşitli şiir parçaları nesilden nesile intikal ederek günümüzdeki şekillerini almıştır.

B) Mensur Eserleri. 1. İʿcâz-ı Ḫüsrevî (Resâʾilü’l-iʿcâz [Leknev 1392]). Beş uzun risâleden meydana gelmiş olup ilk dört risâlede dil, üslûp, kitâbet ve müzikle ilgili meseleler ele alınmıştır. Beşinci risâle. Emîr Hüsrev’in gençliğinde yazdığı tarihî ve sosyal olaylara temas eden mektuplarını ihtiva eder. İlk mensur eseri olan Leknevtî ile ilgili fetihnâmesi de bu risâlede yer almaktadır. 2. Efḍalü’l-fevâʾid (Bombay 1887). Emîr Hüsrev’in 1313-1319 yılları arasında mürşidi Nizâmeddin Evliyâ’nın sohbetlerinde tuttuğu notlardan meydana gelmiştir. 3. Ḫazâʾinü’l-fütûḥ (Aligarh 1345). Sultan Alâeddin Halacî dönemini anlatan bir eserdir.

Emîr Hüsrev’in eserlerinin Avrupa, Hindistan, Mısır (Storey, I/1, s. 495 vd.) ve Türkiye kütüphanelerinde (Çetin, V, 71-84; FME, s. 244) birçok yazma nüshası bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Mecnûn u Leylî (nşr. Tâhir Ahmedoğlu Muharremof), Moskova 1965, nâdirin mukaddimesi, s. V-XV; a.mlf., Külliyyât-ı Gazeliyyât-ı Hüsrev (nşr. İkbal Selâhaddin), Lahor 1972, nâşirin önsözü, s. 17-153; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İklîm (nşr. Cevâd Fâzıl), [baskı yeri ve yılı yok] (Kitâbfürûşî-yi Ali Ekber), I, 358-366; Devletşah, Tezkire (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 265-275; Abdünnebî Kazvînî, Tezkire-i Meyhâne (nşr. Muhammed Şefî‘), Lahor 1962, s. 58-79; Lutf Ali Bek, Âteşkede-i Âzer (nşr. Ca‘fer Şehîdî), [baskı yeri yok], 1337 (Müessese-i Neşr-i Kitâb), s. 355; Riue, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 609-617; Ahmed Hamdi, Hindistan ve Savat ve Afganistan Seyahatnâmesi, İstanbul 1300, s. 104-115; Browne, LHP, III, 108-110; Storey, Persian Literature, s. 495-505; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 170-171; FME, s. 244-248; Rypka, HIL, s. 257-259; Münzevî, Fihrist, III, 1856; M. Wahid Mirza, The Life and Works of Amir Khusrav, Lahore 1975; Sabahaddin Abdurrahman, Amir Khusrav as a Genius, Delhi 1982; Şiblî Nu‘mânî, Şiʿrü’l-ʿAcem (trc. M. Taki Fahr-i Dâî Gîlânî), Tahran 1363 hş., II, 77-149; Gholam Resul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Dakka 1984, s. 78-81; Gulâm Ali Aryâ, Tarîkatü Çiştiyye der Hind u Pakistân, Tahran 1365 hş., s. 138-142; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 771-797; Mümtaz Husain, Amir Khusrow Dehlawi, New Delhi 1986; Erkan Türkmen, Emîr Hüsrev-i Dihlevi’nin Hayatı Eserleri ve Edebî Şahsiyeti, Ankara 1988; H. M. Eliot - J. Dowson, History of India, Delhi 1990, III, 534-536, 544-545, 557; Nihad M. Çetin, “Amir Xusraw-i Dihlawi’nin Eserlerinin Yazma Nüshaları”, ŞM, V (1964), s. 71-84; Abdülaziz Mustafa Bekuş, “Emîr Hüsrev-i Dihlevî”, Havliyyâtü Külliyyeti Dâri’l-ʿulûm, Kahire 1971, s. 187-198; M. Rahim İlhâm, “Sebk-i Hindî ve Gazeliyyât-ı Emîr Hüsrev”, Râhnümâ-yı Kitâb, XVIII, Tahran 1354 hş., s. 16-26; Ravân Ferhâdi, “Chronological Tables on the Life and Works of Amir-Khusrav”, Adab, XXII/4, Kabul 1975, s. 1-18; Ca‘fer Halîlî, “Emîr Hüsrev ve tasavvufuh”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, I/3, İslâmâbâd 1975, s. 54-71; Erdoğan Merçil, “Emîr Hüsrev Dihlevî”, TKA, XVI/1-2 (1977-78), s. 186-193; Zuhûr Ahmed Ezhâr, “eş-Şeyh Emîr Hüsrev ed-Dihlevî ve şiʿruhu’l-ʿArabî”, ME, L/1 (1978), s. 82-86; Muhammed Riyâd, “Dîbâçehâ-yı Devâvîn-i Emîr Hüsrev-i Dihlevî”, Dâniş, sy. 11, İslâmâbâd 1369 hş., s. 6-42; Nisar Ahmed Faruqi, “Amir Khusraw in the Presence of his Mentor

Hadrat Nizâm Al-Dîn Awliyâ”, HI, XVI/2 (1993), s. 5-24; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 235-236; P. Hardy, “Amir Khusraw”, EI^2 (İng.), I, 444-445; a.mlf. - İdare, “Hüsrev-i Dihlevî”, UDMİ, VIII, 931-934; A. Schimmel, “Amir Kosrow Dehlavi”, EIr., I, 963-965.

Rıza Kurtuluş

EMÎR KÂTİB

(bk. İTKĀNÎ).

EMÎR-i KEBÎR

(bk. MİRZA TAKĪ HAN).

EMÎR KÜLÂL

(ö. 772/1370)

Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in mürşidi.

683 (1284) yılında Buhara'nın Sûhârî köyünde doğdu. Bütün hayatını orada ve Buhara'nın diğer bazı köylerinde geçirdi; dolayısıyla onun, Hâcegân'ın "sefer der-vatan" prensibine sadık kaldığı söylenebilir. Babasının adı Emîr Hamza olup kendisinin asıl adı bilinmemektedir. "Emîr" lakabı Hz. Peygamber'in neslinden olduğuna, Buhara'nın Farsça (veya Tacikçe) lehçesinde "çömlekçi" mânasına gelen "Külâl" kelimesi ise mesleğine işaret eder.

Emîr Külâl gençliğinde, Buharalılar'ın güreşi bid'at saymalarına, özellikle kendisi gibi bir seyyide yakıştıramamalarına rağmen güreşmeyi çok seviyordu. Rivayete göre bir gün Râmîten köyünde güreşirken Hâcegân silsilesi büyüklerinden Muhammed Baba Semmâsî'nin yolu oraya düşmüş ve güreşçileri uzun uzun seyrederken maiyetindekilerden birinin bu duruma hayret ettiğini sezince, "Bu güreş alanında sohbeti bir hayli insanı kemale erdirecek biri var, ben onu seyrediyor ve onu avlamak istiyorum" demiş, bir müddet gözlerini Emîr Külâl'e dikmiş, sonra da yoluna devam etmiştir. Bunun üzerine Emîr Külâl derhal güreşi bırakıp şeyhi evine kadar takip etmiş ve Semmâsî onu mânevî evlât olarak kabul etmiş, kendisine tarikat âdâbını öğretmiştir. Bu olaydan sonra Emîr Külâl yirmi yıl kadar Semmâsî'nin halkasına devam etti. Şeyhinin yanına gitmek için her pazartesi ve perşembe günü Sûhârî köyü ile Semmâs köyü arasındaki mesafeyi zikir yaparak katederdi. Onun mânevî yetiştiricileri arasında, o dönemde Hâcegân'la içiçe bulunan Yesevî tarikatından Seyyid Ata'yı da zikretmek gerekir.

Kemale ulaştıktan sonra Emîr Külâl, Semmâsî'nin daha bebekken mânevî evlât olarak kabul ettiği Bahâeddin Nakşibend'in tasavvufî terbiyesiyle görevlendirildi. Mevcut kaynaklardan bu terbiyenin merhalelerini takip etmek pek mümkün değildir. Ancak Fahreddin Ali'nin kaydettiğine göre bu

vazifeyle görevlendirildikten bir süre sonra Emîr Külâl, Sûhârî'de yapılan bir camiye tuğla taşımakta olan Hâce Bahâeddin'i çağırıp, "Ruhaniyetinin kuşu beşeriyet yumurtasından çıktı" diyerek ona sülûkünü tamamladığını bildirmiştir (Reşahât Tercümesi, s. 80). Hâce Bahâeddin, Emîr Külâl'in halkasından ayrıldıktan sonra başka şeyhlerden de faydalanmış olmakla birlikte Emîr Külâl onun ilk ve en önemli mürşididir. Nitekim Abdurrahman-ı Câmî, Bahâeddin'in "nisbeti sohbet taallüm-i âdâb-ı sülûk ve telkîn-i zikri"nin Semmâsî'den olduğunu vurgular (Lâmiî, s. 415).

Hâcegân'ın mânevî atası olan Yûsuf el-Hemedânî'nin (ö. 535/1140) başlattığı bir geleneğe uyan Emîr Külâl dört halife tayin etti. Bunlar ikinci oğlu Emîr Hamza ile Mevlânâ Arif Dikgerânî, Şeyh Yadigâr Künsürûnî, Şeyh Cemâleddin Dihestânî'dir. Emîr Külâl'in en büyük oğlu Emîr Burhan'ın mânevî terbiyesiyle görevlendirilmekle bir nevi öncülük kazanan Bahâeddin Nakşibend'in onun halifeleri arasında yer almaması dikkat çekicidir. Emîr Külâl'in Emîr Şah ve Emîr Ömer adlarında iki oğlu daha vardı. İlk iki halifesi de mürid yetiştirdiğine göre Hâcegân silsilesinin bu kolunun Nakşibendîlik'le yanyana bir iki nesil devam ettikten sonra aynı tarikatla birleştiği anlaşılmaktadır.

Emîr Külâl'in Timur'un mürşidi olduğu veya ona müsbet baktığı yolundaki rivayetler sağlam bir kaynaktan gelmeyip sadece Timur'a atfedilen sıhhati şüpheli hâtıralara (Tūzūkât-i Timūrī, s. 32) dayanmaktadır. Torununun oğlu Mevlânâ Şehâbeddin, Emîr Külâl'in Timur için dua etmekten çekindiğini ve onu Semerkant'ta ziyaret etmeyi reddettiğini söyler (Menâkıb-ı Emîr Külâl-i Sûhârî, vr. 29b-31a). Bazı araştırmacılar, bir müddet Timur'un yanında kalan ve daha sonra Şehr-i Sebz'de vefat edip oraya defnedilen Şemseddin Külâl'in Emîr Külâl ile aynı kişi olduğunu sanmışlardır. Bu hataya düşenlerden biri de meşhur Rus şarkiyatçısı Barthold'dur (Socineniya, II/2, s. 426). Öte yandan Ni'metullâhiyye tarikatının kurucusu Şah Ni'metullah Velî'nin (ö. 834/1431) menâkıbnâmesinde ifade edildiğine göre bu zat, Emîr Külâl'in Timur nezdindeki bir teşebbüsü sonucu Mâverâünnehir'den sürülmüştür (Aubin, s. 12-15). Ancak başka kaynaklarda teyit edilmeyen bu iddiayı ihtiyatla karşılamak gerekir.

Emîr Külâl 8 Cemâziyelevvel 772 (28 Kasım 1370) tarihinde doğduğu köyde

vefat etti ve orada defnedildi. Türbesi kısa zamanda ziyaretgâh haline geldi. Orada türbedarlık yapan soyu kurulan vakıflardan sağlanan gelirler, yapılan bağışlar ve hediyelerle geçindiler. Zamanla köyün asıl adı unutularak Mîr Külâl diye tanınmaya başlandı (Sadreddin Aynî, s. 1049).

Bursa evliyalarından Emîr Sultan'ın (ö. 833/1429) Emîr Külâl'in oğlu olduğu yolundaki rivayetler tamamen asılsızdır. Nitekim kaynaklarda Emîr Sultan'ın babasının Hâcegân'a değil Nurbahşiyye tarikatına mensup gösterilmiş olması da bu rivayetlerin asılsız olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Hasan Muhammed Bakır b. Muhammed Ali, Makâmât-ı Şâh-ı Nakşibend, Buhara 1327, s. 8-9; Tuzukât-i Timuri (nşr. M. Davy), Oxford 1783, s. 32; Selâhaddin b. Mübarek el-Buhârî, Enîsü't-tâlibîn, Oxford Bodleian Library, nr. Persian e 37, vr. 4a, 51a -51b; Câmî, Nefehât (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370 hş., s. 387-388; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 415-416; Safî, Reşehât, Taşkent 1329, s. 43-47; Reşahât Tercümesi, s. 64-66, 80; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibendiyye, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1381, vr. 11a -12a; Mevlânâ Şehâbeddin, Menâkıb-ı Emîr Külâl-ı Sûhârî, Tavşanlı Zeytinoğlu Ktp., nr. 169; Gulâm Server-i Lâhûrî, Hazînetü'l-evliyâ˒, Leknev 1873, I, 546-548; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1327, s. 4; Sadreddin Aynî, Vospominaniya, Moscov 1960, s. 1049; V. Barthold, "O Pogrebenii Timura", Socineniya, Moscov 1964, II/2, s. 426; J. Aubin, Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kirmani, Tahran - Paris 1983; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), İstanbul - Paris 1990, s. 10-11; a.mlf., "Political Aspects of Naqshbandi History", a.e., s. 124-125; J. Paul, Die Politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, Berlin - New York 1991, s. 9, 19, 21, 43, 44, 54, 65, 85, 239, 241; a.mlf., "Scheiche und Herrscher im Khanat Cağatay", Isl., LXVII/2 (1990), s. 291-294.

Hamid Algar

EMİR bi’l-MA‘RÛF NEHİY ani’l-MÜNKER

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukukî bir tabir.

Arapça’da “bilmek, tanımak, düşünerek kavramak” anlamındaki ‘irfân kökünden gelen ma‘rûf sözlükte “bilinen, tanınan, benimsenen şey” mânasına gelir. “Bir şeyi bilmemek, bir şey zor ve sıkıntılı olmak” gibi anlamlar taşıyan nükr veya nekâret kökünden gelen münker ise tasvip edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey” demektir. Ma‘rûf kelimesi Câhiliye döneminde “iyilik, ikram, gönül okşayıcı söz ve davranış” anlamında yaygın olarak kullanılmaktaydı. Nitekim Züheyr b. Ebû Sülmâ’nın Muʿallaḳa’sında “iyi söz, cömertlik, ihsan” ve genel olarak “iyi davranış” mânasında birkaç yerde geçmektedir (bk. Zevzenî, s. 107, 119, 120). Tarafe’nin Muʿallaḳa’sında münker ile aynı kökten gelen bir kelime “yadırgama, birinin varlığından huzursuz olma” anlamında kullanılmıştır (a.e., s. 82). Hem ma‘rûf hem de münkerin eski anlamlarıyla ilgili dikkate değer bir örnek Ebû Temmâm’ın el-Ḥamâse’sinde geçmektedir (s. 161). Burada, Câhiliye dönemi şairlerinden Musâfi‘ b. Huzeyfe’nin, yokluğundan derin üzüntü duyduğu Benî Amr kabilesini methederken, “Onlar dostlara fayda, düşmanlara zarar veren bir topluluktu; iyilik de (ma‘rûf) kötülük de (münker) onlardandı” der. Eski Arap edebiyatında ma‘ruf yerine ‘urf, münker yerine nükr kelimeleri de kullanılmıştır (meselâ bk. Ebû Temmâm, s. 165).

Kur’an’da ve hadislerde diğer birçok terim gibi ma‘rûf ve münkerin de kısmen eski anlamlarını korumakla birlikte kapsamlarının genişlediği görülmektedir. Bu kaynaklarda iyi ve doğru olarak kabul edilen inanç, düşünce ve davranışlara tek kelimeyle işaret edilmek istendiğinde en çok ma‘rûf kelimesi; yanlış, İslâm dinine yabancı, müslüman toplum tarafından yadırganan inanç, düşünce ve davranışlar için de -bazan fahşâ ile birlikte-

münker kelimesi kullanılmaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿarf", "nkr" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿarf", "nkr" md.leri).

Genellikle dil âlimleri, ma'rûf ve münkerin Câhiliye döneminden beri devam eden din dışı anlamlarına dikkat çekmişlerdir. Meselâ İbn Manzûr'un ma'rûf için yaptığı değişik tariflerden biri şöyledir: "Ma'ruf münkerin zıddı olup insanın faydalı bulduğu, hoşlandığı, memnun olduğu şeydir". Böylece münkerin de "insanın vicdanını rahatsız eden şey" olduğu anlaşılmaktadır. Her iki kavram İslâm kültüründe eski anlamlarının yanında yoğun bir dinî muhteva da kazanmış, bu sebeple tariflerde çoğunlukla bu ikilik yani din dışı ve dinî anlamlar göz önünde tutulmuştur. Râgıb el-İsfahânî, "Ma'rûf, akıl ve şeriatın iyi olarak nitelendirdiği fiilleri ifade eden bir isimdir; münker de yine aklın ve şeriatın benimsemediği, yadırgadığı şeydir" der (el-Müfredât, "ʿarf" md.). İbn Manzûr ise urf gibi ma'rûfun da iyi ve güzel fiiller için kullanıldığını ifade etmiştir. Bu açıklamalar, ma'rufla urfün birbirinin yerine kullanıldığı eski uygulamanın devam ettiğini göstermektedir. İbn Manzûr, ma'rûf kelimesinin hadislerde de sık sık geçtiğini hatırlattıktan sonra bu kavramın Allah'a itaat sayılan, O'na yakınlaşmayı sağlayan, insanlar için iyilik olarak kabul edilen ve şeriatça değer verilen (mendup) bütün güzel tutum ve davranışları ifade ettiğini söyler; ayrıca bu kavramın genellikle insanlar arasında iyi bilinen, tanınan, benimsenen, görüldüğünde yadırganmayan tutum ve davranışları da içerdiğini belirtir. Bu şekilde ma'rûfun ve dolayısıyla münkerin eski din dışı anlamlarıyla İslâm kültüründe kazandığı yeni anlamları ortaya koyar.

İslâm dini inançta, zihniyette, gelenek ve göreneklerde esaslı değişiklik ve yenilikler yaptığı için özellikle ma'ruf ve münkerin tariflerini veren dinî eserlerde şeriata uygunluk ölçüsü ön plana çıkarılmıştır. Câhiliye döneminde bir eylemin ma'rûf veya münker sayılmasının temel ölçüsü bu eylemin kabile geleneklerine uygun düşüp düşmeme keyfiyetiydi. Gelenek ve göreneklerin dinî ölçülerle uyuşması şartıyla bu ilişki İslâmî dönemde de devam ettirilmiş (Taberî, VII, 163); daha çok edep, hikmet ve ahlâk literatüründe olmak üzere İslâm dininin getirdiği hayat tarzına, görgü kurallarına uygun olan söz ve davranışlar ma'rûf, uygun olmayanlar da münker sayılmıştır. Ancak bilhassa kelâm tartışmalarının başlamasıyla ma'rûf ve münkerin tesbitinde gelenek ve göreneklerden ziyade akıl ve şeriat ölçüleri üzerinde durulduğu görülür. Nitekim Mu'tezile ulemâsının

çoğunluğu, hüsün ve kubuh anlayışlarının bir sonucu olarak aklın iyi saydığı fiilleri ma‘rûf, kötü saydığını da münker kabul ederken Selefîler ve Eş‘arîler akıl yerine nakli esas almışlar ve genellikle ma‘rûfu “şeriatın iyi saydığı söz ve fiil”, münkeri de “şeriatın vukuunu sakıncalı gördüğü şey” diye tarif etmişlerdir (Gazzâlî, II, 414; et-Taʿrîfât, “maʿrûf” md.). Bu tariflerin, ma‘rûf ve münkerin uzun tarihî geçmişe dayalı çok yönlü anlamlarını daralttığı görülmektedir.

İḥyâʾ şârihi Murtazâ ez-Zebîdî bunun farkına varmış olmalı ki, “Ma‘rûf aklın kabul ettiği, şeriatın benimsediği ve temiz tabiatlı insanların uygun gördüğü şeydir” diyerek oldukça kapsamlı bir tanım ortaya koyar (İtḥâfü’s-sâde, VII, 3). Bedreddin el-Aynî de, “Her iyilik (ma‘rûf) sadakadır” anlamındaki hadisi şerhederken ma‘rûfu Zebîdî’ninkine benzer şekilde tarif etmiştir (ʿUmdetü’l-ḳārî, XVIII, 150-151). Fahreddin er-Râzî ise ma‘rûfu kısaca “alışılıp benimsenmiş gelenek” diye tanımlar (Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 55); aynı müfessir “güzel söz”ün değerinden bahseden âyeti (el-Bakara 2/263) yorumlarken buradaki “kavlün ma‘rûfün” ibaresini “vicdanın ürküntü ve tiksinti duymadan kabul ettiği, insanlara sevinç ve huzur veren, onları rahatsız etmeyen söz” şeklinde açıklar (a.g.e., VII, 49).

Ma‘rûfun eski Arap edebiyatında “cömertlik ve ikram” anlamındaki kullanımı da İslâmî dönemde devam etmiştir. “Size ma‘rûf getirene karşılık veriniz” (Nesâî, “Edeb”, 108, “Zekât”, 72; Müsned, II, 68) meâlindeki hadiste ma‘rûf “ikram” mânasına gelmektedir. Bir mağarada mahsur kalan üç kişinin hikâyesini anlatan uzun hadiste bu kişilerden birinin kurtulmaları için Allah’a dua edip vaktiyle yaptığı bir iyiliği anarken, “Bana bir kadın gelmiş ve benden -aç kalan çocuklarını doyurmak için-ma‘rûf istemişti” dediği nakledilir (Müsned, IV, 274). Burada ma‘rûf “yiyecek yardımı” anlamında kullanılmıştır. İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’ı, İslâm ahlâkı alanındaki dikkate değer eserlerden biri olan İbn Hibbân el-Büstî’nin Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fuḍalâʾ, İbn Abdülberr’in Behcetü’l-mecâlis ve ünsü’l-mücâlis, Mâverdî’nin Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî’nin Nûrü’l-ḥaḳīḳa’sı gibi ahlâk ve edep kitaplarında ma‘rûf kelimesinin genel olarak iyilik anlamı yanında özellikle cömertlik ve ikram mânasında kullanıldığını gösteren birçok örnek vardır.

Kur’ân-ı Kerîm’de ma‘rûf ve münker kelimeleri dokuz âyette “ma‘rûfu

emretme, münkeri nehyetme” anlamına gelen ifade kalıplarıyla geçmektedir. Bu âyetlerde hangi davranışların ma‘rûf, hangilerinin münker olduğu belirtilip bir tahsis yoluna gidilmemesi, ma‘rûfun dinin yapılmasını gerekli gördüğü (vâcip) veya tavsiyeye şayan bulduğu (mendup), münkerin de bunların zıddı olan söz ve davranışların tamamını kapsadığını göstermektedir (Kādî Abdülcebbâr, s. 745; İbn Teymiyye, II, 209-211). İslâmî kaynaklar iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi, bu şekilde faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti, Kur’an ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker şeklinde formülleştirmişler, Kitap, Sünnet ve icmâa dayanarak bu faaliyetin farz olduğunda birleşmişlerdir. Sünnî ve Mu‘tezilî âlimler, İmâmiyye Şîası’nın bu hükmü imamın zuhuruna bağladığını belirtmişler, ancak bu görüşü konuyla ilgili icmâı ortadan kaldıracak değerde bulmamışlardır (Kādî Abdülcebbâr, s. 741; Cüveynî, s. 368). İslâm toplumunda ortak şuurun meydana gelmesini sağlayan bu ilke bir bakıma İslâm’ın temel dinamiğidir. Bunun ihmali değerler sisteminin zayıflamasına, giderek nihilizme ve anarşizme yol açarak din ve devlet hayatında telâfisi zor birtakım felâketlere sebep olur. Nitekim Gazzâlî, Allah’ın peygamberleri, “dinde kutb-i a‘zam” diye nitelendirdiği bu prensibin tahakkuku için gönderdiğini belirterek bunun ihmal edilmesi halinde peygamberlik müessesesinin anlamını kaybedeceğini, dinin ortadan kalkacağını, fesat ve anarşinin yayılacağını, ülkelerin harap olacağını söyler (İḥyâʾ, II, 391). Aynı görüşler İbn Teymiyye tarafından da tekrar edilmiştir (el-İstiḳāme, II, 199, 211). Ayrıca İbn Teymiyye’ye göre emir ve nehiy insan varlığının temel kanunlarıdır. İnsan tek başına yaşasa bile kendi nefsi için emirler ve yasaklar koyar; insanların yaşamak zorunda oldukları içtimaî hayat için de emirler ve yasaklar vazgeçilemez ihtiyaçlardır. Böylece İbn Teymiyye’nin antropolojik bakımdan insanı bir ödev varlığı olarak görmesi ilgi çekicidir (a.g.e., II, 292-294).

Teorik olarak cihad da emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkerin bir parçası sayılmakla birlikte (a.g.e., II, 208-209) uygulamada cihadın İslâm dinini gayri müslimler arasında yayma, müslümanları dış saldırılardan koruma ve bunun için gerektiğinde silâha başvurma faaliyeti için kullanılmasına karşılık emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker içe dönük bir hareket, yani İslâm ümmetinin Kur’an ve Sünnet hükümlerine uygun, faziletli, sulh ve sükûnun hâkim olduğu bir hayat tarzını amaçlayan temel ilkelerden biridir.

Haricîler ile Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Muhakkık el-Hillî gibi bazı İmâmîler dışında İslâm âlimleri emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkerin farz-ı kifâye olduğunda ittifak etmişlerdir. Bununla ilgili uygulamalar, biri devletin sorumluluğunda resmî, diğeri müslüman fertlerin şahsî sorumluluklarına bırakılan gayri resmî olmak üzere iki şekilde gelişmiştir. Emir ve nehiy faaliyetlerinin ilk şekli “hisbe” veya “ihtisab” adı altında kurumlaşmış, kaynaklarda bununla ilgili hükümler ayrıntılı olarak tesbit edilmiştir (bk. HİSBE). İslâm âlimleri siyasî iktidarların iyiliği yaptırma, kötülüğü engelleme işlerinde yetersiz kalabileceğini, hatta bazan bizzat yöneticilerin kötülük ve haksızlığa yol açabileceklerini, ilkenin ise toplumun selâmeti için konulduğunu, Kur’an ve Sünnet’te müslümanlardan, herhangi bir resmî veya gayri resmî ayırımına gidilmeden iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma ödevini yerine getirmelerinin istendiğini dikkate alarak fertlerin emir ve nehiy sorumluluklarının devam ettiğini düşünmüşlerdir. Buna göre iyi veya kötü olduğu açıkça bilinen hususlarda her müslüman bu görevini yapabilir. Ağırlıklı görüşe göre âlimlerin ihtilâf halinde bulunduğu meseleler emir ve nehiy konusu olmaz (Nevevî, II, 23). Özellikle ictihad alanına giren konularda emir ve nehiy yetkili kimselerce yapılmalıdır. Zemahşerî, “İçinizden hayıra çağıran, ma‘rûfu emreden ve münkeri nehyeden bir topluluk bulunsun” (Âl-i İmrân 3/104) meâlindeki âyeti açıklarken bu görevi ancak ma‘rûf ve münker ile bu husustaki emir ve nehyin metotları hakkında bilgi sahibi olanların yerine getirebileceğini, aksi halde iyiliğin kötülük veya kötülüğün iyilik zannedilmesi gibi hatalara düşülebileceğini hatırlatır (el-Keşşâf, I, 452). Bu görüş Ehl-i sünnet âlimlerince de benimsenmiştir (meselâ bk. Ebû Ya‘lâ, s. 194-195; Cüveynî, s. 368-369; Gazzâlî, II, 409, 413; Fahreddin er-Râzî, VIII, 164). Ayrıca hiç kimse başka birinin gizli hallerini araştırma, kötü de olsa mahremiyetine vâkıf olup aleniyete dökme hakkına sahip değildir.

İslâm âlimleri, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker görevini yerine getirirken bilgilendirme, öğüt ve sözlü uyarıdan başlayıp duruma göre gittikçe sertleşen çeşitli yöntemler uygulanması gerektiğini belirtmişlerdir (Kādî Abdülcebbâr, s. 744-745; Gazzâlî, II, 420-425). Ancak zor kullanmanın, daha özel olarak silâhlı mücadelenin câiz olup olmadığı hususunda görüş ayrılığı vardır. Bilhassa bu son meseleyle ilgili tartışmalar, I. (VII.) yüzyıldan itibaren gelişen siyasî

şartların etkisiyle, zulüm ve haksızlık yapan devlet adamlarını münkerden uzaklaştırıp ma‘rûfa yöneltmek için silâha başvurulup vurulmayacağı noktasında yoğunlaşmıştır. Hâricîler silâh kullanmayı kötülüğe sapan herkese karşı gerekli görmüşlerdir. Ancak İbâzîler halka karşı silâh kullanılamayacağını belirtmişler, zalim devlet başkanlarının ise silâhlı veya silâhsız yollardan hangisi mümkünse o yolla mutlaka engellenmesini ve hal‘ini zaruri görmüşlerdir (Eş‘arî, s. 125). Hâricîler isyan hareketlerini de bu temel anlayışlarına dayandırmışlardır. Hasan-ı Basrî, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkeri daha çok ahlâkî bir prensip olarak değerlendirdiği için silâhlı isyan fikrini reddetmiş, bizzat kendisi de halife ve diğer yöneticilerin haksız uygulamalarını zaman zaman ağır ifadelerle eleştirerek onları adalet ve hakkaniyete çağırmakla yetinmiştir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen el-Fıḳhü’l-ebsat’taki bilgilere göre, İmâm-ı Âzam da İslâm ümmetinin başında bulunan ve ümmetin birliğini temsil eden devlet başkanına karşı -zalim dahi olsa-isyan ederek emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker adına silâhlı mücadeleye girişen ve böylece cemaatin birliğini tehlikeye sokanların “ıslah ettiklerinden ziyade ifsat ettiklerini” belirtmiş, bu sebeple Hâricîler’i şiddetle tenkit etmiştir. Benzer bir itham daha önce Hasan-ı Basrî tarafından da yapılmıştır (bk. Watt, s. 96-97). Mu‘tezile ve Zeydiyye ile Mürcie’nin çoğunluğu da Haricîler gibi, zalimleri bertaraf etmek için mümkün olduğu takdirde güç kullanmanın gerekli (vâcip) olduğunu savunmuşlardır. Ancak Mu‘tezile’den Ebû Bekir el-Esam ve taraftarları, sadece âdil bir imamın etrafında toplanıp zalimlerin (ehlü’l-bağy) bertaraf edilmesini gerekli görmüşlerdir (Eş‘arî, s. 451). İmâmiyye Şîası da prensip olarak silâhlı mücadeleyi kabul etmekle birlikte “mestûr imam” ortaya çıkıncaya kadar bu görevin askıda bulunduğunu savunurlar (İbn Hazm, V, 19).

“Ehl-i hadîs” olarak da anılan Selefiyye İslâm ümmetini halife etrafında birleştirmek, sosyal barışı korumak, toplumun fitne ve fesat hareketlerine kapılarak parçalanmasını önlemek düşüncesiyle, insanların öldürülmesi ve aile fertlerinin esir alınması halinde bile siyasî otoriteye karşı silâhlı mücadeleye girişmeyi doğru bulmamışlardır. Onlara göre imam bazan âdil olur, bazan da olmaz; fâsık da olsa ümmetin onu uzaklaştırma yetkisi yoktur (Eş‘arî, s. 451-452). Ünlü Zahirî âlimi İbn Hazm, fazla teslimiyetçi bulduğu bu görüşü çeşitli yönlerden eleştirerek reddetmiştir (el-Faṣl, V, 19-28). İbn Hazm bütün uyarılara rağmen zulüm ve haksızlığa devam eden,

kötülüklerinin karşılığı olan cezanın kendisine uygulanmasına rıza göstermeyen devlet başkanının görevden uzaklaştırılarak yerine başkasının getirilmesi gerektiğini, zira şeriatın hükümlerinden herhangi birini ihmal etmenin câiz olmadığını belirtir (a.g.e., V, 28). Ancak Ehl-i sünnet âlimleri genellikle Selefiyye'nin görüşlerini benimsemişlerdir. Bu hususta Sünnîler içinde en radikal tavır takınanlardan biri olan Gazzâlî bile her ne kadar, "Zalim yönetici yönetimden çekilmelidir; çünkü o esasen mâzûldür veya azledilmesi gereklidir" derse de yöneticinin güçlü olması, azlinin zorlaşması, değiştirilmesinin umumi ve karşı konulmaz bir fitneye yol açması durumunda yerinde bırakılması ve kendisine bağlı kalınmasının vacip olduğunu ifade eder. Gazzâlî, bu şartlar altında mevcut yönetimi tamamen geçersiz sayarak yıkmaya kalkışmanın kamu menfaatlerini ortadan kaldıracağını belirtir ve böyle bir sonucu kâr sağlamayı düşünürken sermayeyi de kaybetmeye benzetir (İḥyâʾ, II, 179). Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin tanıtma (iyilik ve kötülük hakkında muhatabı bilgilendirme), nasihat, sert bir üslûpla uyarma, darb ve cezalandırma suretiyle güç kullanarak hakka yöneltme şeklinde sıraladığı metotlarından ilk ikisinin yöneticilere uygulanabileceğini söyleyen Gazzâlî, vatandaşın devlet adamlarına karşı güç kullanma yetkisinin bulunmadığını belirtir. Ancak eğer kötülük ve fitneye yol açmayacaksa sert üslûpla uyarma yoluna da başvurmak gerekir. Emir ve nehyin zararı yalnız bunu yapana dokunmakla sınırlı kalıyorsa devlet adamlarını sert ifadelerle uyarmak menduptur. Gazzâlî, selefin bu yönde uyanlar yaptıklarına ilişkin pek çok örnek aktardıktan sonra (a.g.e., II, 438-455) kendi döneminde, menfaat kaygıları âlimlerin dilini bağladığı için, bunların haksızlık karşısında suskun kaldıklarından veya konuşsalar bile sözleriyle halleri arasında çelişki bulunduğu için etkili olamadıklarından yakınır. Nihayet yönetimde ve toplumda görülen bozuklukları ulemâya, ulemânın bozulmasını da servet ve makam tutkusuna bağlar. Benzer bir teşhis İbn Teymiyye'de de görülür (el-İstiḳāme, II, 295).

Selefleri gibi İbn Teymiyye de silâhlı mücadele konusuna olumsuz bakmış, hatta Gazzâlî'ye göre daha ılımlı bir tavır takınmıştır. Zira emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker bir ıslah faaliyetidir. Eğer bu faaliyet ıslah yerine fitneye ve fesada yol açacaksa bundan kaçınmak gerekir. Nitekim Allah, iyilere başka insanları zorla hidayete kavuşturma görevi yüklememiştir (bk. el-Mâide 5/105). İbn Teymiyye bu şekilde emir ve nehyi bir ıslah ve eğitim

faaliyeti olarak gördüğü için. Ebû Ya‘lâ’nın el-Muʿtemed’inde (s. 196) geçen bir hadise atıfta bulunarak bu faaliyeti yapacak kişilerde özellikle ilim, rıfk ve sabır gibi üç niteliğin bulunmasının gerekli olduğunu söyler. İbn Teymiyye Hâricîler, Mu‘tezile ve Şîa’yı, bu metotları dikkate almadan emir ve nehiy konularında aşırı sertliğe yönelmekle suçlarken Ehl-i sünnet ve’l-cemaat’in, Hz. Peygamber’in bu husustaki tâlimatı uyarınca müslümanların birlik ve bütünlüğüne öncelik verdiğini, devlet başkanlarına karşı gelmekten, fitne savaşlarına katılmaktan kaçınmayı ilke edindiğini belirtir (el-İstiḳāme, II, 210, 215-216, 233).

Mu‘tezile ulemâsının, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkeri mezhebin beş temel prensibinden (usûl-i hamse) biri kabul etmesine rağmen Ehl-i sünnet ve İmâmiyye âlimleri kadar bu mesele üzerinde durmadıkları anlaşılmaktadır. Meselâ bu mezhebin önde gelen âlimlerinden Kādî Abdülcebbâr Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse adlı 800 sayfalık kitabında bu konuya, çoğu tekrar mahiyetinde olmak üzere sadece on dört sayfa ayırmıştır. Bununla birlikte Mu‘tezile ulemâsı bu prensibe bilhassa uygulamada büyük önem vermiş; yabancı din ve kültür çevrelerinden İslâm’a yöneltilen fikrî saldırılara bu prensip uyarınca başarıyla karşı koydukları gibi kendi görüşlerinin İslâm ümmeti arasında gelişip güçlenmesi yolundaki çabalarını da buna bağlamışlardır. Ancak bu çabalarını zaman zaman farklı fikirde olanlara karşı zulüm ve haksızlık noktalarına kadar götürmüşlerdir, bu ise onların sonunu hazırlamıştır.

Ehl-i sünnet ve bazı Mu‘tezile âlimleri İmâmiyye Şîası’nın, mestûr imam zuhur edinceye kadar emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkerin uygulanmaması gerektiği görüşünde olduklarını bildirirlerse de en azından geç dönem İmâmiyye’si için bu bilgi doğru görünmemektedir. Zira birçok İmâmiyye kaynağında emir

ve nehiy konulan sistemli bir şekilde yer almış, özellikle nasihat ve sözlü uyarılarla bu görevin yerine getirileceği ifade edilmiş, hatta aşırıya kaçmamak şartıyla fiilî tedbire başvurmayı câiz görenler de olmuştur. Ancak bu âlimler imam ortaya çıkıncaya kadar zalimlere karşı silâhlı mücadele ve isyanı reddetmişler, bu yetkinin imama veya onun nasbettiği kişiye ait olduğunu kabul etmişlerdir (EIr., I, 995).

İslâmî kaynaklarda emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkere geniş yer verilmesi ve bu ilkenin daha çok hükmü ve uygulanmasıyla ilgili olarak yapılan tartışmalar, konunun İslâm toplum hayatı açısından büyük önem taşıdığını göstermektedir. Kaynakların incelenmesinden çıkan sonuca göre emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker fert ve toplum hayatına din, akıl ve maşerî vicdan tarafından benimsenen inançların, değerlerin ve yasama tarzının hâkim kılınması; dinin, aklın ve sağduyunun reddettiği her türlü kötülüğün önlenmesi yolunda ferdî ve toplu gayretleri, siyasî ve sivil önlemleri ifade etmektedir. Konuyla ilgili çok sayıdaki âyet ve hadis yanında bilhassa, "Kim bir kötülük görürse eliyle, buna gücü yetmezse diliyle onu önlesin; buna da gücü yetmezse kalbiyle kötülüğe öfke duysun; bu ise imanın en zayıf derecesidir" (Müslim, "Îmân", 78; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 232) meâlindeki hadis, İslâm'ın ortaya koyduğu dünya görüşü ve değer yargılarına aykırı tutum ve davranışlara karşı fiilî tedbirler almayı, sözlü uyarı ve psikolojik direniş şeklinde tepkiler göstermeyi gerekli kılmıştır. İslâm bilginleri bu tür nasların ferdî, sosyal ve evrensel planda önemini dikkate alarak davet ve cihad şeklindeki dışa dönük faaliyetler yanında içe dönük ıslâh çalışmalarının gerekliliğini de ısrarla belirtmişlerdir. Zaman zaman bu ilkenin ihmal edildiği şeklindeki yakınmalara rağmen (meselâ bk. Gazzâlî, II, 255; el-Makdisî, I, 157; Nevevî, II, 24; İbn Teymiyye, II, 295) devletin hisbe teşkilâtının sürdürdüğü resmî faaliyetlerden başka vaaz, irşad, nasihat gibi çalışmalar da her dönemde etkili bir şekilde yürütülmüş; özellikle dinî gayret ve hamiyeti güçlü kişiler şartların elverdiği ölçüde ferdî, ailevî ve içtimaî seviyede iyiliğin gelişip güçlenmesi, kötülüğün önlenmesi yolunda çaba harcamışlardır. Fertlerin dinî ve ahlâkî hayatın gelişmesine, kamu düzeninin sağlanmasına katkıda bulunmayı bir müslümanlık ve vatandaşlık borcu şeklinde telakki etmeleri İslâm toplumunun bir karakteristiği olarak görünmektedir. Bu telakkinin, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Batı'ya has anlamıyla gelişen ferdiyetçi ve liberalist düşünce ve anlayışların tesiri altında bir ölçüde zayıfladığı görülürse de geleneksel İslâm toplum yapısı bu husustaki etkisini hâlâ sürdürmektedir. Ayrıca İslâm dünyasının hemen her tarafında İslâmî kimliğe dönüş yolundaki ciddi çabalar da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker kapsamı içinde değerlendirilebilecek olan önemli faaliyetlerin canlanmasına yol açmıştır. Vaaz ve irşad gibi geleneksel ıslâh faaliyetleri yanında basın yayın, konferans, seminer gibi modern usul ve araçlarla yürütülen çalışmalar bu yöndeki önemli

gelişmelere örnek gösterilebilir.

Kur’ân-ı Kerîm’den başlamak üzere bütün İslâmî kaynaklarda çocuklar, kadınlar, yaşlılar, sakatlar, kimsesizler, çalışanlar gibi kesimlerin haklarıyla dinî değerler, çevre, canlı ve cansız tabiat, halk sağlığı ve genel olarak insan hakları, ilim ve kültür, adalet, hürriyet, toplumsal barış gibi değerlerin ve ideallerin korunup geliştirilmesine özel önem verilmiş, bunlara yönelik her türlü zararlı ve yıkıcı eğilimlerin etkisiz kılınması ve genel olarak İslâm’ın fitne ve fesat saydığı kötülüklerin bertaraf edilmesi istenmiştir. Bütün bu hedeflere ulaşmak maksadıyla kurulan dernek, vakıf vb. teşkilâtların İslâmî ölçülere uygun çalışmalarının da toplum için farz-ı kifâye sayılmış olan emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker içinde değerlendirilmesi gerekir. Bu tür faaliyetlerin kurum planında arttırılarak sürdürülmesi hem İslâm’ın ruhuna hem de modern hayatın gerçeklerine uygun görünmektedir.

Bu arada Ehl-i sünnet’in toplumda yeni haksızlıklara, fitne ve fesada yol açılmasını önlemek düşüncesiyle, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker faaliyetlerinde yaptırımlı fiilî müdahaleleri sadece resmî kurumlara bıraktığı, fertlerin ve dolayısıyla sivil örgütlerin yetkisini ise eğitme, aydınlatma ve uyarma gibi barışçı teşebbüsler ve iyiliğe ortam hazırlamakla sınırladığı gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca bu tür faaliyetlerin ehliyetli kimseler tarafından ve sadece ma‘rûf veya münker olduğu hususunda İslâm bilginlerince görüş birliği sağlanmış olan konularda sürdürülmesi gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿarf”, “nkr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ʿarf”, “nkr” md.leri; et-Taʿrîfât, “maʿrûf”, “münker” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿarf”, “nkr” md.leri; Zebîdî, İthâfü’s-sâde [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-Fikr), VII, 2-52; M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “ʿarf”, “nkr” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “ʿarf”, “nkr” md.leri; Müsned, II, 68; IV, 274; Müslim, “Îmân”, 78; Ebû Dâvûd, “Salât”, 232; Nesâî, “Edeb”, 108, “Zekât”, 72; Ebû Hanîfe, el-Fıkhü’l-ebsat (nşr. M. Zâhid el-Kevserî, trc.

Mustafa Öz, İmâm-ı A'zam'm Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 40-41; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-ahbâr, III, 156, 174-182; Taberî, Camiʿu'l-beyân (Bulak), VIII, 163; Ebû Temmâm, el-Hamâse, Bombay 1882, s. 161, 165; Eş'arî, Makâlât (Ritter), s. 125, 451-452; İbn Hibbân, Ravzatü'l-ʿukalâʾ ve nüzhetü'l-fuzalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977; Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 141-148, 741-747; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut 1408/1988, s. 271-305; a.mlf., el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 315-339; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), V, 19-28; Ebû Ca'fer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi'l-fıkh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, I, 299-303; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 194-199; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Kahire 1962, I, 302-310; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 368-369; Zevzenî, Şerhu'l-Muʿallakât, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 82, 107, 119, 120; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 452-453; Gazzâlî, İhyâʾ, Kahire 1387/1967, II, 179, 255, 391-455; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-ğayb, V, 55; VII, 49; VIII, 164; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-minehu'l-merʿiyye, Kahire 1987, I, 155-173; Nevevî, Şerhu Müslim, II, 21-29; Ca'fer b. Hasan el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-helâl ve'l-harâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, I, 341-342; İbn Teymiyye, el-İstikâme [baskı yeri ve tarihi yok] (Müessesetü Kurtuba), II, 198-234, 287-297, 311; Aynî, ʿUmdetü'l-kârî, Kahire 1392/1972, XVIII, 150-151; Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî, Nûrü'l-hakikâ (nşr. M. Cevâd el-Celâlî), Kum 1403/1983, s. 240-244; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XCVII, 68-99; R. Levy, The Social Structure of Islam, London 1979, s. 194-195; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 96-97; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 69, 72, 374-376; W. Madelung. "Amr be Maʿruf", EIr., I, 992-995; DMT, II, 498-499.

Mustafa Çağrıcı

EMÎR-i MECLİS

أمير مجلس

Bazı İslâm devletlerinde sultanla devlet adamlarının katıldığı önemli meclisleri tertip etmekle görevli kimse.

Anadolu Selçukluları, İlhanlılar ve Memlükler'in saray teşkilâtında görülen emîr-i meclis hükümdarla görüşmek isteyenleri huzura alır ve çeşitli vesilelerle

düzenlenen meclis ve merasimlerde teşrifat nâzını olarak görev yapardı. Anadolu Selçukluları'nın önde gelen simalarından biri olan Mübârizüddin Behram Şah'ın emîr-i meclis olarak anılması, bu memuriyetin Selçuklu sarayında önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Memlükler'de bu kurum el-Melikü'z-Zâhir Baybars (1260-1277) tarafından ihdas edilmiştir. Başlangıçta emîr-i meclisin görevi teşrifat divanı reisliği ve sultanın korunması iken daha sonra cerrahlar, kırık - çıkıkçılar, göz doktorları ve diğer hekimlere nezaret etme vazifesi de ona verildi. Ayrıca nâib-i saltanat vezir, kâtibü's-sır, muhtesibler, divan nâzırları, kadılar ve beytülmâl vekilinin iştirakiyle toplanan meclisü's-sultânın gündemini de emîr-i meclis hazırlardı. Protokolde nâib-i saltanat, atabegü'l-asâkir ve re'sü'n-nevbeden sonra dördüncü sırada yer alırdı. Bahrî Memlükleri devrinde (1250-1390) emîr-i meclis rütbece emîr-i silâhtan öndeydi. Ancak daha sonraki dönemde önemini bir ölçüde kaybetti ve emîr-i silâhtan sonra üçüncü sırada yer aldı. Emîr-i meclis atabegliğe yükselen üç büyük emîrden başta geleniydi. Bu sıranın bazan değişerek emîr-i silâhın öne geçtiği de olurdu. Rütbesi emîr-i silâhtan yüksek kabul edildiği zamanlarda da bazı emîrler, devletteki nüfuzu ve siyasî gücü sebebiyle emîr-i silâhı emîr-i meclise tercih etmişlerdir. Nitekim el-Melikü'z-Zâhir Çakmak 837 (1433) yılında emîr-i meclis tayin edildiğinde hem kendisi hem de arkadaşları bundan memnun olmamışlar ve arkadaşları onu emîr-i silâh olarak tayin ettirmişlerdi.

XV. yüzyıldan itibaren nâibler, tablhânât ve ümerâ-i miînin maiyetlerinde birer emîr-i meclis bulundurmaları âdet olmuştu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şeddâd, Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir, Beyrut 1983, s. 222; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, IV, 18, 61, 188; V, 455; VI, 16, 23; VIII, 229; XIV, 397; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 183, 185; XIV, 168; XV, 39, 40, 236; XVI, 34; Halîl b. Şâhin ez-Zâhirî, Zübdetü Keşfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik, Paris 1894, s. 114; Uzunçarşılı, Medhal, s. 190, 299, 325, 330, 334, 335, 393; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 128; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, I, 262; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 238; D. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army", BSOAS, XVI (1954), s. 68-69; a.mlf., "Amir Madjlis", EI² (Fr.), I, 457-458; "Emîr Meclis", İA, IV, 261.

Asri Çubukçu

EMÎR-i NİZÂM

أمير نظام

Emîr-i Nizâm Hasen Alî Han b. Muhammed Sâdık Han Gerrûsî (1820 - 1900)

İranlı subay, devlet adamı, edip ve hattat.

Sâlâr-ı leşker (ordu kumandanı) unvanı ile de tanınır. Batı İran'ın Gerrûs idarî bölgesine bağlı Bîcâr'da doğdu. Timurlular, Safevîler, Afşarlılar, Zendler ve Kaçarlar devrinde önemli hizmetlerde bulunmuş olan Kebûdvend ailesine mensuptur. Babası Muhammed Sâdık Han Gerrûs valisi idi.

Emîr-i Nizâm Arapça, tarih ve hat öğrenimi gördükten sonra on yedi yaşında iken devlet hizmetine girdi ve Gerrûs alayının kumandanlığına tayin edildi. Alayı ile birlikte 1837'deki Herat kuşatmasında Kaçarlar'dan Muhammed Şah'a yardım etti. 1838'de Tebriz Garnizonu'na tayin edildi. Bir süre burada kaldıktan sonra 1841'de Kirmanşah'ta önemsiz bir göreve getirildi. 1844'te Bîcâr'a çağırıldı. Babasının şüpheli ölümü üzerine buradan ayrılıp Tahran'a gitti ve orada baba katili olmakla suçlandı. Ayrıca Kāimmakam Mirza Ebü'l-Kāsım'ın (ö. 1193/1779) taraftarlığını yaptığı için onun rakibi Hacı Mirza Âkāsî tarafından cezalandırıldı. Ancak Nâsırüddin Şah'ın tahta çıkması (1264/1848) üzerine Emîr-i Kebîr Mirza Muhammed Takī Han, Emîr-i Nizâm'ı Gerrûs alayı kumandanlığına tayin etmek suretiyle ona eski itibarını kazandırdı. Nâsırüddin Şah'ın ilk günlerinde devlette başarılı hizmetlerde bulundu. Bu süre içinde ülkede çıkan ayaklanmaları bastırmak üzere harekete geçen devlet kuvvetlerine katıldı. Nitekim 1848'de Muhammed Hasan Han'ın ayaklanmasını bastırmakla görevlendirilen Şehzade Murad Mirza Hüsâmüssaltana'ya yardıma gönderildi. 1850'de kendisine Bâbî (Bahâî) ayaklanmasını bastırma görevi verildi. Buradaki başarısından dolayı rütbesi yükseltildi ve şahın emir subayı oldu.

1856-1857 yıllarında meydana gelen İngiliz - İran savaşından ve Paris Antlaşması'ndan sonra İran'ın görüşlerini anlatmak üzere o sırada Bağdat'ta bulunan İngiliz bakanı Charles Murray'ın yanına gitti. 1858'de şahın dostluk mesajını iletmek maksadıyla Avrupa'ya gönderildi. Onun bu seyahatinin asıl amacı, İran'ın toprak bütünlüğünü korumak ve İngiliz - Rus rekabetine karşı diğer Avrupa devletlerinin yardımını sağlamaktı. Londra, Paris, Berlin, Brüksel gibi Avrupa başşehirlerindeki çeşitli devlet adamları ile tanıştı. Ardından Paris büyükelçiliğine tayin edildi ve III. Napolyon'la dostane ilişkiler kurdu. Fransa'dan bazı ateşli silâhların ve İran ordusunda istihdam edilmek üzere subay ve teknik personelin gönderilmesini sağladı. Aynı konuda Avusturya ile de anlaşma yaptı. Avrupa'ya giderken birlikte götürdüğü kırk iki dârülfünun mezununun çeşitli yüksek okullarda yetiştirilmesini sağladı. 1867'de Meclisi Şûrâ-yı Devletî üyeliğine seçildi.

Paris büyükelçiliği sırasında hastalanıp ülkesine dönmek zorunda kalan Emîr-i Nizâm, 1871'de Mirza Hüseyin Han Müşîrüddevle'nin yerine İstanbul büyükelçiliğine tayin edildi. İstanbul'daki görevi esnasında yaptığı tek önemli icraat, Kaçarlar'dan Muhammed Şah'ın on sekiz yıldan beri Bağdat'ta sürgünde bulunan oğlu Abbas Mirza Mülkârâ'yı kurtarmak oldu. Ülkesine döndüğünde tümen kumandanlığına yükseltildi. Bu arada Bayındırlık Bakanlığı'nı (Fevâid-i Âmme) kurdu (1872) ve bu görevi 1881 yılına kadar yürüttü. 1881'de ordu kumandanlığına, ardından da Azerbaycan eyalet valiliğine tayin edildi. Bu görevlerden sonra kendisine sırasıyla "sâlâr-ı leşker" ve "emîr-i nizâm" rütbeleri verildi. Azerbaycan'da birçok müsbet faaliyeti yanında Rus yanlılığı gibi olumsuz davranışları halkın ve özellikle Tebriz ulemâsının memnuniyetsizliğine sebep olduğu için 1882'de Tahran'a çağrılarak bu görevinden istifa ettirildi, ancak iki ay sonra Kirmanşah valiliğine getirildi. 1897'de, Azerbaycan'da bulunan Veliaht Muhammed Mirza'nın işlerini yönetmekten ibaret olan pîşkârî görevine getirildiyse de Muhammed Mirza'nın sert davranışları üzerine bu görevinden istifa etti. 1899'da Kirman valiliğine tayin edildi. 5 Ramazan 1317de (7 Ocak 1900) burada öldü ve Ni'metullah Velî'nin hazîresine defnedildi.

Yetenekli bir asker ve yönetici olarak tanınan Emîr-i Nizâm aynı zamanda kendine has bir üslûbu olan usta bir hattattı.

Emîr-i Nizâm, Kāimmakam Mirza Ebü’l-Kāsım’ın etkisinde kalarak kaleme aldığı yazılarında sade, nükteli ve kısa ifadeli üslûbu ile tanınmıştır. Dostlarına yazdığı 164 mektubu (ihvâniyyât) ihtiva eden Münşeʾât adlı eseri birkaç defa basılmıştır (Tebriz 1321, 1328; Tahran 1322, 1327, 1331). Pendnâme-i Yaḥyâviyye,

oğlu Yahyâ için yazdığı öğretici ve ahlâkî nitelikte bir risâle olup Enderznâme adıyla da tanınmaktadır. Bu eser de birkaç defa basılmıştır (Tahran 1315, 1316 [müellif hattıyla], 1324, 1326; Tebriz 1328).

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Nasrullah Tahâvî, Enderznâme-i Emîr-i Nizâm-i Gerrûsî, Tahran 1935; Ferhâd Mu‘temid, Târîh-i Revâbit-i Siyâsî-yi Îrân u Osmânî Tahran 1326 hş., II, 8-15; E. Teymûrî, ʿAsr-i bi-Haberî yâ Târîh-i İmtiyâzât der Îrân, Tahran 1332 hş., s. 112, 139; Hidâyet, Ravzatü’s-safâ, IX, 394, 483; X, 235, 403, 673-708; Ali Emînüddevle, Hâtırât-ı Siyâsî (nşr. H. Ferman Fermâiyân), Tahran 1341 hş., s. 75-76; Mehdî Kuli Han Hidâyet, Hâtırât u Hatarât, Tahran 1344 hş., s. 161; Yahyâ Aryânpûr, Ez Sabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350 hş., I, 165-172; Hanbâbâ, Fihrist, I, 531; IV, 5014-5015; Ferîdûn Âdemiyyet, Endîşe-i Terakki ve Hükûmet-i Kânûn, Tahran 1351 hş., s. 299-302, 338-340, 369-385; D. Wright, The English Amongst the Persians, London 1977, s. 24; S. Bakhash, Iran: Monarchy, Bureacracy and Reform under the Qajars 1858-1896, London 1978, s. 33-35; Beyânî, Hoşnüvîsân, IV, 244-246; M. Momen, The Babı and Bahaʾi Religions 1844-1944, Oxford 1981, s. 122; Abdul-hadi Hairi, “Amir Nizâm”, EI² Suppl. (İng.), s. 71-72; A. Amanat, “Amir(e) Nezâm Gerrusi”, EIr., I, 966-969; “Emîr-i Nizâm”, DMF, I, 253.

Tahsin Yazıcı

EMÎR PÂDİŞÂH

أمير پادشاه

Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579)

Hanefî fakihi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Horasan'da doğup Buhara'da yetişti. Kaynaklarda geçen nisbelerinden Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği, Hanefî mezhebine mensup olduğu ve Mekke'de yaşadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eserleri fıkıh yanında tefsir, hadis, Arapça grameri gibi ilimlerde uzmanlaştığını ve tasavvufa da yöneldiğini göstermektedir. Mekke'de ikamet ettiği süre zarfında Hindistan müslümanlarının bazı yazılı sorularına muhatap olması şöhretinin geniş bir bölgeye yayıldığı fikrini vermektedir. Yine eserlerinde kullandığı dillerden Arapça, Farsça ve muhtemelen Türkçe bildiği anlaşılmaktadır. Emîr Pâdişâh Meşhed'de vefat etti.

Eserleri. 1. Teysîrü't-Taḥrîr. İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh usulüne dair et-Taḥrîr adlı eserinin şerhi olup basılmıştır (IV, Kahire 1350-51/1931-32). Müellif mukaddimede, bu şerhi Mekke'de kaldığı süre içinde yazdığını belirtmektedir. Teysîrü't-Taḥrîr ile, İbnü'l-Hümâm'ın talebesi İbn Emîrü'l-Hâcc'ın et-Taḳrîr ve't-taḥbîr adıyla aynı esere yazdığı şerh arasında bir karşılaştırma yapıldığı takdirde Emîr Pâdişah'ın neredeyse onun şerhini özetleyip sadeleştirmekle yetinmiş olduğu görülür. Bununla birlikte ne kendisine ne de eserine hiçbir atıfta bulunmaması şaşırtıcıdır. Bu şerhi diğerinden ayıran en belirgin fark, metindeki ifadelerin sarf ve nahiv bakımından tahliline ağırlık verilmesidir. 2. Şerḥu's-Sirâciyye. Sirâceddin Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin ferâiz ilmiyle ilgili el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye adlı eserinin şerhi olup birçok yazma nüshası vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1102; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1090). 3. Necâḥu'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl. Diğer kaynaklarda adına rastlanmayan bu eser fıkıh usulüyle ilgili olup Brockelmann tarafından bir nüshası kaydedilmektedir (GAL Suppl., II, 583). 4. Risale ferîde fi'ḳtidâʾi'l-Ḥanefiyye bi'ş-Şâfiʿiyye. Müellif bu

risâlesinde, bir Hanefî'nin Şâfiî imama uyup uyamayacağı konusunu dört ana başlık altında incelemekte ve bunun câiz olduğu sonucuna varmaktadır. Cemaatle namazın farz kılınmasının en önemli hikmetinin müminlerin kalplerini birleştirmek olduğunu, rahmetin de ancak bu durumda ineceğini, taassubun ise fısk sayıldığını söylemektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Fâtih, nr. 1658). 5. Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-teʾvîl. Beyzâvî'nin Envârü't-tenzil adlı meşhur tefsirinin Nisâ sûresinin sonuna kadarki kısmının hâşiyesidir (Bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 192; Şehid Ali Paşa, nr. 193; Kılıç Ali Paşa, nr. 114; Yenicami, nr. 129). 6. Tefsîru sureti'l-Fetḥ. Eserde, Feth sûresinin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu hususuyla ilgili tartışmalar nakledildikten sonra özellikle ilk iki âyeti geniş bir şekilde tefsir edilir ve genel olarak da lafzî tahlillere ağırlık verilir (Bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 276; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 65; Lâleli, nr. 170). 7. Risâle fi'l-esʾileti'lletî ursile min Mekke ile'l-Hind. Envârü't-tenzîl ve Tefsîrü'l-Celâleyn gibi eserlerde mevcut çeşitli yorumlarla bazı âyetlerin izahı hususunda kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan ibarettir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 316/7). 8. Risâle fî heli'l-besmele mine's-suver em lâ. Besmelenin, başında bulunduğu sûreye dahil olup olmadığı konusundaki tartışmalarla ilgili bir risâledir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1606). 9. Risâle fî beyâni enne'l-ḥacce'l-mebrûr yükeffirü'ẕ-ẕünûb. Bazı Şâfiîler'in, makbul bir haccın sadece küçük günahların affına vesile teşkil edeceği yönündeki görüşlerine reddiye olarak kaleme alınmıştır. Müellif eserinde, makbul bir haccın şirk hariç bütün günahlara kefaret olacağı görüşünü ispata çalışmaktadır (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1658; Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 182). 10. Risâle fî beyâni'l-ḥâṣıl bi'l-maṣdar. Masdarların yapısı, ism-i fâil ile ism-i mef'ûlden farklarını nahiv, usul ve kelâm konularından örnekler vererek inceleyen bir eserdir (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1658; Kılıç Ali Paşa, nr. 1024; Lâleli, nr. 3030; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 518; Şehid Ali Paşa, nr. 1807; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1207). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Kılıç Ali Paşa, nr. 1024/42) el-Mesâʾil fi'ş-şerʿ adıyla Emîr Pâdişah namına kayıtlı olan eser de Risâle fî beyâni'l-ḥâṣıl'ın bir başka nüshasıdır. 11. el-Ferîde taḥḳîḳi ḥarfi ḳad. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinde "hal" konusunu incelerken "kad" harfi hakkında ileri sürdüğü görüşleri açıklayan bir risâle olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası vardır (Fâtih, nr.

1658). 12. Tercemetü Faṣli’l-ḫiṭâb. Muhammed Pârsâ’nın tasavvufa dair Faslü’l-hitâb adlı Farsça eserinin Arapça tercümesi olup 987 (1579) yılında tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2752; Damad İbrâhim Paşa, nr. 737). 13. Şerh-i Dü Vakt-i Subhdem. Tasavvufa dair Türkçe bir risâledir (Süleymaniye Ktp., M. Murad - M. Ârif, nr. 74). Eserde bazı tasavvufî konular âyetler ve Farsça beyitlerle anlatılmaktadır. Kaynaklarda bu eserden bahsedilmemesi ve Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasının başında Şeyh Emîr Buhârî’ye ait olduğuna dair kayıttan başka bir bilgiye rastlanamaması eserin Emîr Pâdişah’a nisbetini şüpheli kılmaktadır. 14. Muḫtaṣaru Târîḫi’l-ḫulefâʾ. Süyûtî’nin Târîḫu’l-hulefâʾ adlı eserinin muhtasarıdır. Bazı konularda gerekli açıklamaların da eklendiği eser 987 (1579) yılında tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4344). 15. Şerhu Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī. Zeynüddin el-Irâkī’nin hadis usulüne dair manzum eserinin şerhi olup 972’de (1564) Mekke’de

tamamlanmıştır (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 340; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 329).

BİBLİYOGRAFYA

Emîr Pâdişah, Teysîrü’t-Tahrîr, Kahire 1350-51/1931-32, I-IV; İbn Emîrü’l-Hâc, et-Takrîr, Bulak 1403/1983, I-III; Keşfü’z-zunûn, I, 156, 193, 293, 358, 450; II, 1260; Brockelmann, GAL, II, 99, 543; Suppl., I, 612, 738; II, 92, 583; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 80; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 97.

Ferhat Koca

EMÎR es-SAN‘ÂNÎ

الأمير الصنعاني

Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellāh İsmâîl es-San‘ânî (ö. 1182/1768)

Müctehid Zeydî âlimi.

Dedeleri gibi el-Emîr lakabıyla anılmakta olup 15 Cemâziyelâhir 1099’da (17 Nisan 1688) San‘a’nın güneyindeki Yerîm şehrine bağlı Kehlân’da doğdu. On bir yaşında iken ailesiyle birlikte San‘a’ya gitti. Burada hıfzını tamamladı ve babasından nahiv, beyân ve hadis gibi ilimleri okudu. Tahsilini Zeyd b. Muhammed b. Hasan, Salâh b. Hüseyin el-Ahfeş, Abdullah b. Ali el-Vezîr ve Ali b. Muhammed el-Ansî gibi San‘alı âlimlerden aldığı derslerle sürdürdü. İlk hac ziyareti vesilesiyle gittiği (1122/1711) Mekke ve Medine’de başta hadis olmak üzere çeşitli ilim dallarında ders aldı. İkinci (1720) ve üçüncü (1722) hac ziyaretlerinde de karşılaştığı âlimlerle ilim alış verişinde bulundu. İki yıl sonra Kehlân’a, oradan da tekrar San‘a’ya döndü. Bu arada kendisine İmam Kāsım b. Hüseyin tarafından Benderülmehâ kadılığı teklif edildiyse de ilimle meşgul olmayı bu göreve tercih etti. Daha sonra İmam Mansûr - Billâh tarafından San‘a Camii’ne hatip tayin edildi ve imamın oğlu Mehdî-Lidînillâh dönemine kadar (1748-1775) bu görevde kaldı. Bir cuma günü hutbede isimlerinin anılması âdet haline gelen imamları zikretmediği için Zeydî cemaatin hücumuna uğraması sonucunda çıkan kargaşa üzerine Mehdî her iki grubu da hapsettirdi (1753). İki aylık hapis hayatından sonra hatiplik görevini terkeden San‘ânî kendisini telif, öğretim ve fetva işlerine verdi.

Emîr es-San‘ânî zamanla San‘a’nın fıkıh otoritesi durumuna geldi. Taklidi reddederek delillerle amel etmeye başlayınca diğer âlimlerle arasında sert tartışmalar çıktı. Zeydî mezhebinde kabul görmeyen bazı namaz sünnetlerini edâda israr ettiği için yörenin Zeydî halkının hücumuna uğradı. Buna rağmen kendisine tâbi olanlar çoğaldı. Yemen dışından da ziyaretine gelenler oldu. Aralarında Şevkânî’nin hocası Abdülkādir el-Kevkebânî, İbn

Ebü’r-Ricâl, Muhammed b. İshak b. Mehdî, Hasan b. İshak b. Mehdî ve Ahmed b. Muhammed Kātın’ın da bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. 3 Şâban 1182’de (13 Aralık 1768) San‘a’da vefat etti ve İmam Şerefeddin Medresesi yakınına defnedildi.

Şairlik yönü de bulunan San‘ânî’nin şiirlerinin konuları genellikle ilmî meselelerle bazı âlimlere reddiye ve cevaplardır. Oğlu Abdullah bunları bir cilt halinde toplamıştır.

Eserleri. Emîr es-San‘ânî’nin 200’den fazla eser kaleme aldığı belirtilmektedir. Bunların belli başlıları şunlardır: 1. Sübülü’s-selâm. İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) ahkâm hadislerini ihtiva eden Bulûġu’l-merâm adlı eserinin şerhidir. Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî’nin (ö. 1119/1707) el-Bedrü’t-tamâm adlı daha hacimli Bulûġu’l-merâm şerhini bazı ilâve ve değişikliklerle ihtisar eden San‘ânî, Bulûġu’l-merâm’da geçen şahısların kısa biyografilerini vermiş, hadislerdeki garîb kelimeleri açıklamış ve her hadisten çıkarılan hükümleri kısaca belirtmiştir. Bu kitap müellifin en meşhur eseri olup “Sübülü’s-selâm sahibi” diye anılmasını sağlamıştır. Eserin çeşitli baskıları vardır (Delhi 1302, 1311; Kahire 1911 [taşbaskı]; nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1972; nşr. Fevvâz Ahmed Zemirlî ve İbrâhim Muhammed Cemel, Beyrut 1405/1985; ayrıca bk. BULÛGU’l-MERÂM). San‘ânî’nin Naẓmü Bulûġi’l-merâm adlı manzum bir eseri daha vardır (Aden 1366). 2. Tavżîḥu’l-efkâr li-meʿânî Tenḳīḥi’l-enẓâr. Ebû Abdullah İbnü’l-Vezîr’in (ö. 840/1436) hadis usulüne dair Tenḳīḥu’l-enẓâr adlı eserinin şerhi olup Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından neşredilmiştir (Kahire 1366). 3. İrşâdü’n-nüḳḳād ilâ teysiri’l-ictihâd. Selâhaddin Makbûl Ahmed’in uzunca bir girişiyle birlikte yeniden yayımlanan (Küveyt 1985) eserin daha önce yapılmış çeşitli baskıları vardır (Beyrut 1970; Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-münîriyye içinde, Kahire 1346, I, 1-47). 4. el-ʿUdde ʿalâ Şerhi’l-ʿUmde. Takıyyüddin İbn Dakīku’l-Îd’in (ö. 702/1302), Abdülganî el-Makdisî’nin (ö. 600/1203) hadisle ilgili ʿUmdetü’l-aḥkâm’ına yaptığı şerh üzerine bir hâşiyedir (nşr. Ali b. Muhammed el-Hindî, I-IV, Kahire 1379; nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-IV, Kahire 1410/1990). 5. Ḳaṣabü’s-sükker. İbn Hacer’in hadis usulüne dair Nuḫbetü’l-fiker adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. Abdülkerîm Murâd el-Eserî tarafından Şuḥḥu’l-maṭar ʿalâ Ḳaṣabi’s-sükker adıyla şerhedilmiştir (Mekke 1380). 6. İsbâlü’l-maṭar

ʿalâ Ḳaṣabi’s-sükker. Önceki eserin şerhi olup Muhammed Eserî tarafından Hindistan’da neşredilmiştir. 7. İcâbetü’s-sâʾil şerḥu Buġyeti’l-ʿâmil. Muhammed Behrân’ın (ö. 957/1550) fıkıh usulüne dair el-Kâfîl adlı eserine yazdığı “Buğyetü’l-âmil” isimli manzumeye yine kendisinin hazırladığı şerhtir (nşr. Hüseyin b. Ahmed es-Siyâgī - Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel, Beyrut-San‘a 1406/1986). 8. Edilletü’l-mesâʾili’l-marżiyye fî beyâni ittifaḳı Ehli’s-sünne ʿalâ süneni’ṣ-ṣalât ve’z-Zeydiyye. Ehl-i sünnet ile Zeydiyye’nin namazın sünnetleri hususundaki ittifak noktalarını gösteren bir risâle olup Cidde’de basılmıştır. 9. Büşra’l-keʾîb bi-liḳāʾi’l-ḥabîb. Âhiret ahvaline dair manzum bir eser olup müellifi tarafından Teʾnîsü’l-ġarîb adıyla şerhedilmiştir. Her iki eser aynı konudaki Cemʿu’ş-şetît adlı kitabıyla birlikte yayımlanmıştır (Mekke 1381). 10. Dîvânü’l-Emîr eṣ-Ṣanʿânî. Çeşitli konulardaki şiirlerinin alfabetik olarak düzenlenmesiyle meydana gelen bir eser olup Ali Subhî elMedenî’nin tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1384/1964). 11. er-Ravżatü’n-nediyye bi-şerḥi’t-Tuḥfeti’l-ʿAleviyye. Hz. Ali’nin menâkıbına dairdir (Delhi 1322; San‘a 1371). 12. Taṭhîrü’l-iʿtiḳād ʿan edrâni’l-ilḥâd (Kahire 1340; Katar 1979). 13. Risâle fî taḥḳīḳi ʿilmi’l-yaḳīn ve ʿayni’l-yaḳīn ve ḥaḳḳı’l-yaḳīn. er-Resâʾilü’l-minberiyye adlı eserin içinde basılmıştır. 14. Refʿu’l-estâr li-ibṭâli edilleti’l-ḳāʾilîne bi-fenâʾi’n-nâr (Beyrut 1405/1984). 15. Mensekü’l-Emîr eṣ-Ṣanʿânî (Kahire 1348). 16. Cevâbü süʾâl fî ṣıḥḥati ṣalâti’l-müfteriż ẖalfe’l-müteneffil ve’l-muẖtelifeyn farżan (nşr. Akīl b. Muhammed b. Zeyd el-Miḳtarî, San‘a 1992). 17. et-Tenvîr şerḥu Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr. Süyûtî’nin (ö. 911/1505) el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’in dört ciltlik şerhidir. 18. Minḥatu ġaffâr. İbnü’l-Murtazâ’nın (ö. 840/1437) el-Ezhâr fî fıḳhi’l-eʾimmeti’l-eṭhâr adlı eserine Celâl el-Yemenî’nin (ö. 1079/1668) Ḍavʾü’n-nehâr adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir.

19. et-Taḥbîr li-îżâḥi meʿâni’t-Teysîr. İbnü’d-Deyba‘ın (ö. 944/1537) Teysîrü’l-vüṣûl’ünün şerhi olup tamamlanmamıştır. 20. Îḳāẓü’l-fikre bi-mürâcaʿati’l-fıṭre. “Her çocuk İslâm fıtratı üzere doğar” meâlindeki hadisin şerhidir (müellifin eserleri hakkında daha geniş bilgi ve bunların yazma nüshaları için bk. Habeşî’nin bibliyografyadaki eser ve makaleleri).

BİBLİYOGRAFYA

Emîr es-San‘ânî, Tavzîhu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-Selefiyye), nâşirin mukaddimesi, s. 73-78; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ, II, 133-139; Îzâhu’l-meknûn, I, 51, 69, 159, 294, 400; II, 4, 445, 578, 579; Sıddık Hasan Han, Ebcedü’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), III, 191; Serkîs, Muʿcem, II, 1548; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 56, 57; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 263; X, 190; Ahmed Davudoğlu, Selâmet Yolları, İstanbul 1966, Mukaddime, s. N-O; Hayreddin Karaman, İslam Hukuk Tarihi, İstanbul 1975, s. 178; Müneccid, Muʿcem, IV, 105; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, s. 513-514; Ahmed Muhammed el-Uleymî, es-Sanʿânî ve kitâbühû Tavzîhu’l-efkûr, Beyrut 1408/1987; Abdurrahman Tayyib Ba‘ker, Muslihu’l-Yemen Muhammed b. İsmâ‘îl el-Emîrü’s-Sanʿânî, Dımaşk 1408/1988; Habeşî, el-Fikrü’l-İslâmî fi’l-Yemen, s. 30, 68-69, 151-152, 183-184, 258-259, 331-332, 389, 434, 501, 537; a.mlf., “Müʾellefâtü Muhammed b. İsmâʿîl el-Emîr es-Sanʿânî”, el-ʿArab, VI/9-10, Riyad 1972, s. 684-689; a.mlf., “Müʾellefâtü Muhammed b. İsmâʿîl el-Emîr es-Sanʿânî”, el-İklîl, I/2, Sana 1980, s. 145-174.

Mustafa Baktır

EMÎR SİKKÎNÎ

(bk. ÖMER DEDE SİKKÎNÎ).

EMÎR-i SİLÂH

أمير سلاح

Bazı İslâm devletlerinde savaş ve merasimlerde hükümdarın silâhını taşıyan ve silâh depolarından sorumlu olan kumandan.

XI. yüzyılın sonlarında Yarkent'te düzenlenen tarla satış senetlerinin birinde, şahitler arasında "silâhdar" unvanıyla tanınan Ebû Bekir adlı bir kişinin de kaydedilmiş olması Karahanlı saray teşkilâtında böyle bir müessesenin mevcut olduğunu göstermektedir. Muhammed b. Hüseyin el-Beyhaki de Gazneliler'de silâhdar unvanlı saray görevlilerinin mevcudiyetinden bahsetmektedir (Târih, II, 507; III, 1117).

Bu müessesenin Büyük Selçuklularda olduğu gibi Kirman Selçukluları, Anadolu Selçukluları, Irak Selçukluları ve Memlükler'de de devam ettiği görülmektedir. Muzefferüddin Kızılarslan Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah (1160-1177), Nusretüddin Ayaba da Kirman Selçuklu Hükümdarı II. Turan Şah zamanında (1177-1183) emîr-i silâh olarak görev yapmışlardır. Irak Selçukluları'nda Emîr Oğuzoğlu'nun "Silâhî" nisbesiyle anılması, silâhdar veya emîr-i silâh yerine zaman zaman silâhî tabirinin de kullanıldığını göstermektedir. Memlükler'de de silâhdâriyyenin reisi olan emîr-i silâhın diğer İslâm devletlerinde olduğu gibi savaş ve merasimlerde sultanın silâhını taşıdığı ve silâhhâneye nezaret ettiği bilinmektedir. Memlükler'de emîr-i silâh "emîr-i mie mukaddemü elf" rütbesini haizdi ve emîr-i meclis rütbesinin emîr-i silâhtan daha yüksek olduğu dönemlerde bile bazı kumandanlar emîr-i silâhın devlet içindeki nüfuz ve kudreti sebebiyle emîr-i silâhlığı tercih ediyorlardı (ayrıca bk. SİLÂHDAR).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhaki, Târîh (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, II, 507; III, 1117; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, s. 111, 127, 130; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 77-78, 101; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 170; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, IV, 18; Makrîzî, el-Hıtat, II, 222; Uzunçarşılı, Medhal, s. 34-35; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 144; Hasan-ı Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûki, Tahran 2535 şş., s. 133-134; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 221; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, İstanbul 1980, s. 259; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 219; "Emîr Silâh", İA, IV, 261; D. Ayalon, "Amir Silâh", EI^{2} (İng.), I, 445-446.

Aydın Taneri

EMÎR SİNÂNEDDİN MEDRESESİ

Korkuteli'de XIV. yüzyılın başlarına ait Beylikler devri medresesi.

İlçe merkezinin 4 km. batısındaki Alâeddin mahallesinde bulunan ve bakımsızlıktan her geçen gün biraz daha harabeye dönen medrese, Hamîdoğulları'nın Antalya koluna bağlı olarak İstanoz'da (Korkuteli) müstakil olarak hüküm süren Sinâneddin Hızır Bey tarafından 719 (1319) yılında yaptırılmıştır. İçten içe 18,35 x 16,25 m. boyutlarında olan yapı iki katlı ve eyvanlı açık medreseler grubuna dahildir ve Selçuklu geleneğini sürdüren en güzel örneklerden birini teşkil eder. İnşasında bol devşirme malzeme kullanılan binanın dış cepheleriyle iç cephelerinin ikinci kat hizasına kadar olan kısımları kesme taş kaplamadır, ön cepheden dışarıya taşkın yapılan taçkapının köşeleri sonuna kadar yükselen kaval silmelerle yuvarlatılmış, hemen yanından geçen ve bugün detayı pek belli olmayan geometrik motifli bir süsleme kuşağı ile çevrelenmiştir. Bu süsleme kuşağının kapının cephesindeki son taş sırasını teşkil etmesi ve duvarların üstü ile aynı hizada olması, taçkapının aslında Selçuklu örneklerindeki gibi binadan yukarı doğru taşkın yapıldığını ve kaval silmenin bu kesimde de bulunması ve muhtemelen onun üstünde de bir saçak sisteminin yer alması gerektiğini düşündürmektedir. Sivri kemerli olan taçkapı nişi mukamaslarla zenginleştirilmeyerek sade bırakılmıştır. Kemerin hemen altına, yine sivri kemerli bir çerçeveye alınmış olan beş satırlı Arapça inşa kitâbesi, üstüne ise nişi kuşatan yarım kaval kesitli dörtköşe çerçevenin köşe boşluklarına gelecek şekilde iki uzun dikdörtgen dinî ibare kitâbesi yerleştirilmiştir. Kitâbeler çok tahribat görmüş olup üzerlerine yakın dönemlerde sürüldüğü anlaşılan siyah boyanın yardımıyla kısmen okunabilmektedir. Nişin köşelerine sütunçeler, yanlarına da küçük kapı nişleri oyulmuş, üstlerine ise antik yapılardan devşirilen silmeler konulmuştur.

Basık kemerli ve genişliği 1,80 m., yüksekliği 2,20 m. olan, ancak zemini toprakla dolduğu için eskiden yüksekliğinin daha fazla olduğu anlaşılan kapıdan beşik tonozlu giriş eyvanına, buradan da yanlarındaki uzun dikdörtgen odalara girilmektedir. Dış cepheye birer pencere ile açıldığı görülen odaların üstünde aynı planda birer oda bulunmakta ve hatıl

yerlerinden bu odaların ahşap döşemeli olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıdaki odalardan birer merdivenle ikinci kata çıkılmaktadır. 10,45 x 10,60 m. boyutlarındaki dikdörtgen avlunun iki yanlarında, zemin döküntü toprakla yükseldiği için olduğundan da kısa görünen üçer sütunlu ve dörder sivri kemerli basık revaklar yer almaktadır. Sütunlar gibi çeşitli bitkisel motiflerle bezeli sütun başlıkları da Bizans harabelerinden devşirilmiştir. Revakların üstü, duvarla olan açıklığın azlığından dolayı yalnız düz iri blok taşlarla kapatılmış, tonoz veya kubbeye gerek duyulmamıştır. Üçü sağda, üçü solda bulunan beşik tonozlarla örtülü

molla odaları dışarıya ufak mazgallarla açılmakta, yalnız sol taraftaki orta odada bir pencere görülmektedir. Boyutları aşağı yukarı birbirine eşit olan düzgün görünüşlü odaların hepsinin giriş kapılarındaki basık kemerler blok tek taştan oyulmuş, üstlerine de muntazam taş söveli daha küçük birer sivri kemerli pencere oturtulmuştur. Medresenin iki kat boyunca yükselen ana eyvanı, dar olan giriş eyvanından görünüş itibariyle hemen ayrılmakta ve azametiyle dikkat çekmektedir. Ana eyvanın cephesi giriş eyvanında da olduğu gibi tamamen, içi ise ikinci kat seviyesine yerleştirilen ve taçkapıdakiler gibi antik yapılardan devşirilmiş olan bir silmeye kadar kesme taş kaplamadır. Eyvanın güney duvarında bir mihrap, onun karşısında bir niş ve orta eksen üzerinde de dışarıya bakan bir pencere vardır. Medresenin yazlık dershane ve mescidi durumundaki bu mekânın sağ ve solunda revaklardan girilen kareye yakın iki oda yer almakta, ahşap hatıl yerlerinden bunların da üstünde girişin sağ ve solunda olduğu gibi aynı planda birer oda bulunduğu anlaşılmaktadır. Boyutları diğerlerinden daha büyük olan ve doğu cephesinden birer pencere ile dışarıya açılan bu odalar medresenin kışlık dershaneleridir.

Girişin sağ ve solundaki odaların içinden merdivenle çıkılan ikinci katın duvarları moloz taşlardan yapılmış ve halen dökük olan sıvayla kaplanmıştır. Birbiriyle bağlantsı bulunmayan her iki kanatta da odaların açıldığı koridorun nasıl bir örtü sistemine sahip olduğu belli değildir; ancak bunun ahşap direklere oturan meyilli çatı olması muhtemel görünmektedir. Alt kattakilerin tam üstüne rastlayan ikinci kattaki odaların kapıları düz ahşap hatıllıdır ve üst kısımlarında da birer küçük dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Yanlardaki üçer oda aşağıdakiler gibi beşik tonoz örtülüdür; ana eyvanın sağında ve solunda yer alan büyük odaların ise döşemeleri gibi

örtüleri de yıkılmış vaziyettedir. Üst kattaki odaların dış cephelerine pencere açılmamış, küçük mazgal aralıklarıyla yetinilmiştir. Alt kata göre daha sade olduğu göze çarpan ikinci katın tek süslü yeri, merdivenlerden çıkınca revaklara açılan girişlerle köşelerdeki büyük odaların kapılarının üstüne konulan devşirme taş hatıllardır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 282; Düvel-i İslâmiyye, s. 289; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1929, II, 241, 249-250; Süleyman Fikri Erten, Antalya Vilâyeti Tarihi, İstanbul 1940, s. 82; a.mlf., Antalya Tarihi, Antalya 1948, s. 46-50; R. M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 73; B. Fleming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien in Spätmittelalter, Wiesbaden 1964, s. 73, 76-77, 81-82; Sait Kofoğlu, XIII-XV. Yüzyıllar Güney-Batı Anadolu Tarihi, Hamid Oğulları Beyliği (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 132, 143, 150-154, 157, 182-183; Mehmed Ârif, "Anadolu Tarihinden: Hamîd Oğulları", TOEM, sy. 3 (1328), s. 942, 944; Ali, "Teke Emâreti", TTEM, sy. 14 (1343), s. 79-80; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Teke Oğulları", İA, XII/1, s. 129-130.

Sait Kofoğlu

EMÎR SULTAN

(ö. 833/1429 [?])

Bursalı meşhur sûfî, Yıldırım Bayezid'in damadı.

Buhara'da doğdu. Asıl adı Şemseddin Muhammed'dir. Seyyid olduğu için "Emîr", çömlekçilik yaparak geçimini sağladığı için "Külâl" unvanları verilen ve Emîr Külâl diye tanınan babası Seyyid Ali Buhara'nın tanınmış mutasavvıflarındandır. Seyyid Ali, Bahâeddin Nakşibend'in aynı unvanı taşıyan mürşidi Emîr Külâl ile karıştırılmamalıdır. Emîr Sultan'ın 770 (1368-69) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Çocukluk yılları hakkında bilgi bulunmamakla birlikte iyi bir tahsil gördüğü söylenebilir. Bizzat kendi ifadesine dayanılarak yazıldığı söylenen menâkıbnâmelerin birçoğuna ve onlara dayanan tarih ve biyografi kitaplarına göre soyu yedinci kuşakta on ikinci imam Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'a ulaşır. Bazı menâkıbnâmelerde Muhammed el-Mehdî'den önceki isim Hasan el-Askerî yerine Ali şeklinde kaydedilmiştir. Ancak Muhammed el-Mehdî'nin küçük yaşta vuku bulduğu kabul edilen gaybet*i ve dolayısıyla evlenmemiş olması, bu soy şeceresi hakkında tereddütlere ve çeşitli te'villere yol açmıştır. Onun İmam Mehdî'nin değil sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın soyundan geldiği söylenmişse de (Mehmed Şemseddin, s. 4) Ali er-Rızâ'nın Muhammed et-Takî'den başka oğlu olmadığı bilindiğine (Tabersî, s. 329) ve kaynaklarda Muhammed et-Takî'nin soyundan geldiğine dair bir rivayet bulunmadığına göre bu görüş de doğru olmamalıdır. Akrabası olduğunu söyleyen Emîr Hasan Nûrî, Emîr Sultan'ın yedinci İmam Mûsâ el-Kâzım'ın oğlu İbrâhim'in soyundan geldiğini bildirerek farklı bir silsile kaydeder. İmam Mûsâ el-Kâzım'ın gerçekten İbrâhim adlı bir oğlu bulunduğuna göre en mâkul rivayetin bu olduğu düşünülebilir.

On yedi on sekiz yaşlarında iken babası vefat eden Şemseddin Muhammed, muhtemelen bir süre çömlekçilik yaptıktan sonra Seyyid Usûl, Seyyid Nasır, Seyyid Ni'metullah. Ali Dede. Baba Zâkir gibi mutasavvıflarla hacca gitmek üzere Buhara'dan ayrıldı. Birkaç yıl Medine'de kaldıktan sonra Bağdat'a uğrayarak tezkire müellifi Âşık Çelebi'nin ceddi Seyyid

Muhammed en-Nattâ'nın misafiri oldu. Ardından onunla birlikte Anadolu'ya geçti. Karaman, Niğde, Hamîd - ili, Kütahya ve İnegöl yoluyla Bursa'ya gitti. Kafileye yol boyunca kandil şeklindeki bir nurun rehberlik ettiği, bu nurun söndüğü yere defnedileceğinin kendisine bildirildiği rivayet edilir. Bursa'ya Yıldırım Bayezid zamanında geldiği biliniyorsa da tarihi kesin olarak belli değildir. Menâkıbnâme müellifi Hüsâmeddin ile tarihçi Âlî, Niğbolu Muharebesi sırasında (798/1396) Bursa'da bulunduğu kesin olan Şemseddin Muhammed'in evlenmesinden bahsederken Yıldırım Bayezid'in bu sırada Eflak seferinde olduğunu söylerler ki bu takdirde 1394'ten önce Bursa'ya gelmiş olmalıdır. Bursa'da ilk olarak Pınarbaşı'na veya Gökdere civarındaki bir mağaraya ya da bir savmaaya yerleştiğine dair farklı rivayetler vardır. İlk ikamet yerinin türbesinin

bulunduğu mahal olduğu da söylenir. Bursa'da şöhreti kısa zamanda yayılan Şemseddin Muhammed giderek şehrin en çok saygı gören şahsiyetlerinden biri haline gelir; Emîr Sultan veya Emîr Seyyid adlarıyla anılmaya, ulemâ ve meşâyih arasında da itibar görmeye başlar. Zahir ilimleri sahasında kendisini imtihana çekmek isteyen Molla Fenârî, Molla Yegân, Alî-i Rûmî gibi âlimlerin onun mânevî gücü karşısında bir süre ağız açamadıkları ve onlarla giriştiği tartışmadan başarıyla çıktığı şeklindeki rivayetlerden onun bu âlimlerle yakın münasebeti olduğu anlaşılmaktadır. Emîr Sultan bu yıllarda Molla Fenârî'den Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ını okuyup istinsah etmiş ve bu nüshaya Molla Fenârî bir icazetnâme yazmıştır (Taşköprîzâde, s. 55).

Emîr Sultan'ın Yıldırım Bayezid'in kızı Hundi Hatun ile evlenmesi kaynaklarda farklı şekillerde anlatılmaktadır. Menâkıp kitaplarına göre Hundi Hatun rüyasında gördüğü mânevî işaretler üzerine, Rumeli taraflarında seferde bulunan babasının rızâsını almadan Emîr Sultan ile evlenmiş, dönüşte durumu öğrenen padişah gazaba gelerek kızıyla damadını öldürmek üzere Süleyman Paşa maiyetinde kırk kişilik bir kuvvet göndermiş, ancak Emîr Sultan'ın kerametiyle bunlar birer "kadîd" kesilmiştir. Bursa'nın Yıldırım semtindeki Kaditler Mezarlığı'nın adının bu olaydan kaynaklandığı rivayet edilmektedir. Bunun üzerine Molla Fenârî Yıldırım'a, öldürülmesini emrettiği zatın peygamber soyundan bir kişi olduğunu, Anadolu'ya şimdiye kadar böyle değerli bir zatın ayak basmadığını, onun kayınpederi olmasının kendisi için büyük bir şeref

vesilesi olduğunu, kendisini öldürmek için gönderdiği adamların bir anda kadîde dönüştüğünü belirten, kendisine bir daha tecavüz edilirse bütün şehrin helâk olacağını bildiren bir mektup göndermiştir (metni için bk. Baldırzâde, Ravza-i Evliyâ, vr. 9b-10a; Mehmed Şemseddin, s. 6). Molla Fenârî'yi Emîr Sultan'ın kerametine şahit göstermek isteyen bu mektubun tarihî bir vesika olma ihtimali zayıf bulunmakla birlikte onunla münasebetlerinin iyi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan Mecdî ve Belîğ, padişahın çok sevip saydığı Emîr Sultan'la kızını kendi rızâsıyla evlendirdiğini söylerler ki doğrusu da bu olmalıdır.

Molla Fenârî gibi bazı büyüklerin de yardımıyla Emîr Sultan, Yıldırım Bayezid'in Timur tarafından gönderilen elçileri öldürtmesine engel oldu. Ankara Savaşı'nın ardından Bursa'nın Timur ordusu tarafından işgali sırasında Molla Fenârî ve İbnü'l-Cezerî ile birlikte Emîr Sultan da Kütahya'da bulunan Timur'un huzuruna götürüldü. Bir süre sonra serbest bırakılarak yine Molla Fenârî ile birlikte Bursa'ya döndü. II. Murad'ın, amcası Mustafa Çelebi'ye karşı sürdürdüğü mücadelede hükümdarın yanında yer aldı. Mustafa Çelebi büyük bir kuvvetle Bursa'ya yaklaşırken padişahın Emîr Sultan'a başvurup amcasına karşı yürüttüğü mücadelede onun sözlerinden cesaret aldığı, olaydan sonra kendisine daha çok bağlandığı, huzurunda diz çöküp oturduğu rivayet edilir.

II. Murad tarafından 1422de yapılan İstanbul kuşatmasına Emîr Sultan da katıldı. Bu kuşatmanın tarihini yazan Bizans tarihçisi Ioannec Kananoc, Emîr Sultan'ın 500 kadar dervişiyle birlikte büyük bir debdebeyle padişahın ordugâhına geldiğini, hücum vakti olarak tayin ettiği 24 Ağustos Pazartesi günü öğleden bir saat sonra dervişlerinin başında at üstünde kılıç ve kalkanıyla surlara yaklaşıp kılıcını çekerek üç kere salladıktan sonra hücuma geçtiğini, bu işaret üzerine Türk ordusunun taarruza kalktığını anlatır.

Emîr Sultan'ın vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda 831, 832, 833 ve 837 yılları verilmekteyse de en kuvvetli ihtimal 833 (1429) tarihidir. Bursalı Ahmed Paşa'ya ait olduğu söylenen. "İntikāl-i Emîr Sultân'a/Oldu târîh intikāl-i Emîr" beytindeki "intikāl-i Emîr" terkibi 833 (1429) yılını vermektedir. Ancak bu beyit Ahmed Paşa'ya ait ise Emîr Sultan'ın vefatından oldukça sonra yazılmış olacağından 833 yılının kesin

olarak Emîr Sultan’ın vefat tarihini gösterdiği söylenemez. Emîr Sultan’ın vefat tarihi hakkında bilgi vermeyen eski kaynaklar onun Bursa’da çıkan bir veba salgınında öldüğünü kaydetmekle yetinirler. Cenaze namazı o sırada Bursa’da bulunan Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından kıldırılan Emîr Sultan bugün türbesinin bulunduğu yere defnedildi.

Bütün kaynaklar Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad’ın Emîr Sultan’a saygı gösterdiklerini, sefere giderken onun eliyle kılıç kuşanıp duasını aldıklarını belirtir. Padişahlara kılıç kuşatma geleneği, Emîr Sultan’ın Hammer’e göre Yıldırım Bayezid’e, Atâ Bey’e göre ise II. Murad’a kılıç kuşatmasıyla başlamıştır. Osmanlı padişahları Emîr Sultan’ın vefatından sonra da ona hürmet göstermeyi sürdürmüşler, Bursa’ya geldiklerinde türbesini mutlaka ziyaret etmişlerdir. II. Bayezid ile Yavuz Sultan Selim’in Emîr Sultan’ın sandukasının örtüsü altına girip uzun süre dua ettikleri bilinmektedir. Menâkıbnâme müellifi Ni‘metullah’ın “eimme-i ma‘sûmîn”den “ismet-i kesbiyye” sahibi olarak tanıttığı ve muhtemelen İmâmiyye mezhebine mensup olan Emîr Sultan’ın Sünnî Osmanlı muhitinde bu kadar büyük itibar kazanması üzerinde durulması gereken bir husustur.

Emîr Sultan’ın mensup olduğu tarikat konusunda kaynaklarda verilen bilgiler oldukça çelişkilidir. Bazı kaynaklarda Halvetiyye’nin (Mehmed Şemseddin, s. 4), bazılarında da Nakşibendiyye’nin Nurbahşiyye (Mecdî, s. 77) koluna mensup olarak gösterilirse de Nakşibendiyye’nin Nurbahşiyye adlı bir kolu bulunmadığından son bilgi yanlıştır. Halvetiyye’nin ise silsilesi Kübreviyye’ye ulaşan Nurbahşiyye adlı bir şubesi vardır. Ancak bu şubenin kendisine nisbet edildiği Seyyid Muhammed Nurbahş’ın Emîr Sultan’ın vefatından yaklaşık otuz beş yıl sonra (869/1465) öldüğü bilindiğine göre (Harîrîzâde, III, vr. 205b) ona mensup olması da çok uzak bir ihtimaldir. Atâî’nin Zeyl-i Şekāik’te kaydettiği silsileyi dikkate alarak Emîr Sultan’ın babası Seyyid Ali’den, onun da Hâce İshak-ı Huttalânî’den (ö. 826/1423) tarikat aldığını ve tarikatın Ali el-Hemedânî (ö. 786/1384), Muhammed Mazdekânî, Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336), Nûreddin İsferâyînî, Ahmed Zâkir-i Curfânî, Ali Lala şeklinde yürüyerek Necmeddîn-i Kübrâ’ya (ö. 618/1221) ulaştığını ve dolayısıyla Emîr Sultan’ın Kübreviyye tarikatına mensup olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan

halifelerinden Hasan Efendi Mûzîlü'ş-şükûk, Lutfullah Efendi de Cenâhu's-sâlikîn adlı eserlerinde, bizzat kendisinden işitmiş olduklarını söyleyerek şeyhin tarikat silsilesini babadan oğula intikal ettirip on iki imam kanalıyla Hz. Ali'ye ulaştırırlar.

Kaynaklarda uzun boylu, güzel yüzlü, seyrek sakallı olarak tanıtlan Emîr Sultan'ın on iki terkli taç üstüne yeşil imâme sardığı, ömrünü derin bir zühd ve takva içinde ibadet ve irşadla geçirdiği rivayet edilir. Şöhreti Bursa'dan sonra Osmanlı hâkimiyeti altındaki topraklarda giderek yayılmış ve hakkında birçok menkıbe teşekkül etmiştir. Bunların en meşhuru, Bursa'da Yıldırım Bayezid tarafından Emîr Sultan'ın tavsiyesiyle yaptırılan Ulucami ile ilgili olanıdır. Bu menkıbeye göre caminin inşaatı sırasında Yıldırım Emîr Sultan'a bina hakkındaki görüşünü sormuş, Emîr Sultan da caminin dört köşesinde birer meyhaneden başka bir eksiği kalmadığını söylemiş, bu uyarı üzerine padişah içkiye tövbe etmiştir. Bazı kaynaklarda bu olayın Yıldırım Bayezid ile Somuncu Baba arasında geçtiği nakledilir.

Vefatından sonra Emîr Sultan'ın yerine halifelerinden Hasan Hoca şeyh olmuş ve on üçüncü halife İbrâhim Efendi'ye kadar (ö. 1178/1764-65) dergâhta Emîr Sultan'ın silsilesi devam etmiştir. İbrâhim Efendi'den sonra Emîr Sultan Dergâhı'nın şeyhliği Celvetî meşâyihinden Selâmi Ali Efendi'ye intikal etmiştir. Dergâh 1225 (1810) yılına kadar Celvetî olarak faaliyet göstermiş, bu tarihte Hacı Ahmed Efendi'nin şeyh olmasıyla Nakşibendî dergâhına dönüşmüştür. Emîr Sultan'ın takip ettiği irşad usulü bilinmemektedir. Kaynaklarda dergâhta "usûl-i Emîr" üzere âyin yapıldığı söylenmekteyse de bu âyinin uygulama tarzı hakkında bilgi verilmemiştir.

Emîr Sultan'ın halifeleri daha şeyhin sağlığında Bursa, Balıkesir, Edremit ve Mihaliç'e, Karaman sınırlarına, Aydın ve Saruhan sancaklarına kadar yayılmışlardı. Kendisine mensup şeyh ve dervişler Rumeli yakasına geçip mürşidlerinin âdet ve menkıbelerini Gelibolu'dan başlayarak sınır boylarına kadar götürmüşlerdir. Osmanlı ordusunun bazı seferlerine bizzat katıldığı gibi müridlerini de gazaya teşvik eden Emîr Sultan'ın öldükten sonra da asırlarca Osmanlı ordusundan himmetini esirgemediğine inanılmıştır. Hakkında yazılan menâkıbnâmelerin çoğunda, sağlığında gösterdiği kerametler yanında vefatından sonra da özellikle darda kalmış askerlere himmeti hakkında anlatılanlar geniş yer tutmaktadır. Bütün bunlar Emîr

Sultan’ın Türk halkı üzerindeki tesirini göstermesi bakımından önemlidir.

Türk edebiyatında Emîr Sultan hakkında yazılmış birçok manzume bulunmaktadır. Bunlardan, şiirleri Yûnus Emre’nin şiirleriyle karıştırılan Yûnus adlı bir şairin manzumeleri Emîr Sultan hakkındaki menâkıbnâmelerde yer almaktadır. Emîr Sultan’a dair yazılan şiirlerin en meşhuru Bursalı Ahmed Paşa’nın, “Ey âlem-i velayete sultân olan Emîr/Vey mülk-i Rûm’a rahmeti rahman olan Emîr” mükerrer beytini ihtiva eden terciibendidir.

Emîr Sultan’ın sağlığında Bursa’dan uzak yerlerde oturan dervişler yılda bir defa kafile halinde yola çıkarak mürşidlerini görüp duasını almaya gelirlerdi. Bu ziyaretler ölümünden sonra bir gelenek halini alarak asırlarca devam etmiştir. Bursalılar’ca bir bereket vesilesi sayılan bu gelenek XX. yüzyılın başlarında terkedilmişse de ramazan ve kurban bayramlarının ikinci günlerinde Eşrefî şeyh ve dervişlerinin zikrederek Emîr Sultan türbesine yaptıkları ziyaret ve Eşrefiyye usulüne göre icra ettikleri âyin şeklindeki geleneği bir süre daha devam etmiştir. Emîr Sultan’la birlikte Anadolu’ya gelen sûfîlerin bir kısmı Bursa’nın çeşitli yerlerinde zâviyeler açmışlardır. Bunlardan Seyyid Nasır Bursa Pınarbaşı’nda, Ali Dede İncirli Hamamı civarında, Seyyid Usûl Kuruçeşme mahallesinde, Seyyid Nattâ da Ebû İshak Kâzerûnî zâviyesinde tarikat faaliyeti göstermişlerdir.

Yakın zamanlarda yayımlanan bir makalede, Emîr Sultan’ın Alaşehir’de faaliyet gösteren halifesi Şeyh Sinan ile meşhur Osmanlı şairi Şeyhî’nin aynı kişi olduğu öne sürülmüştür (Bilgin, s. 123-139). Ancak sağlam delillere dayanmayan bu iddianın doğru olma ihtimali oldukça zayıftır.

Emîr Sultan hakkında çeşitli menâkıbnâmeler kaleme alınmıştır. Bunların ikisi, kendisinden sonra dergâhına şeyh olan Hasan Efendi’nin Müzîlü’ş-şükûk’ü ile (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 168) üçüncü şeyh Lutfullah Efendi’nin Cenâhu’s-sâlikîn adlı eserleridir. Diğer menâkıbnâmelerin önemlileri şunlardır: İbrâhim b. Zeynüddin. Vesîletü’l-meṭâlib fî cevâhiri’l-menâḳıb (Emîr Sultan’ın on yedi menkıbesini ihtiva eden Arapça eserin [Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1841] Türkçe tercümesi Millet Kütüphanesi’ndedir [Ali Emîrî, nr. 1060]); Yahyâ b. Bahşî, Menâkıb-ı Cevahir (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nr. 410/1); Ni‘metullah,

Menâkıb-ı Emîr Sultan (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4564); Müdâmî, Dîvân-ı Müdâmî der Vasf-ı Emîr Sultan (İÜ Ktp., TY, nr. 5520); Hüsâmeddin, Târih-i Emîr Sultan (Millet Ktp., Pertev Paşa, nr. 457); Senâî, Menâkıb-ı Emîr Sultan (İstanbul 1290). Emîr Sultan hakkında bazı müstakil kitaplar da yayımlanmıştır (Gazalî Saltık, Bursa'da Emîr Sultan ve Kerametleri, Bursa 1959; Şinasi Çoruh, Emîr Sultan, İstanbul, ts.; Hüseyin Algül, Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emîr Sultan, İstanbul 1981).

BİBLİYOGRAFYA

Tabersî, İʿlâmü'l-verâʾ bi-aʿlâmi'l-hüdâʾ, Beyrut 1985, s. 329; Aşıkpaşazâde, Târih, s. 117; Lâmiî Çelebi, Şehrengiz-i Bursa, Bursa 1288, s. 11; Rüstem Paşa, Tevârîh-i Al-i Osman, İÜ Ktp., TY, nr. 2438, vr. 104b; Tevârih-i Âl-i Osmân (haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 61-62; Taşköprizâde, eş-Şekâʾik, s. 54-55; Mecdî, Şekâik Tercümesi, s. 76-78, 132; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, I, 145, 188, 345; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 83, 195-197; Atâî, Zeyl-i Şekâik, s. 61, 62, 161; Baldırzâde, Ravza-i Evliyâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2556, vr. 2b-10a; a.mlf., Vefeyatnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1381, vr. 3a; Keşfü'z-zunûn, II, 1841; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 231; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 16, 47-50; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 3-27; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, I, 365; III, 309, 313, 337, 340, 348; Belîğ, Güldeste, s. 69-79; Hammer (Atâ Bey), I, 42, 76, 277-280, 343; Atâ Bey, Târih, I, 35; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 205b-208b; Osmanlı Müellifleri, I, 57; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 264-265; A. A. Vasiliev, Histoire de l'Empire Byzantin, Paris 1932, II, 330; Arşiv Kılavuzu, İstanbul 1940, s. 139; Kâmil Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 4519-4522; a.mlf., "Târihî Vesikalar ve Bilgiler", VD, II (1942), s. 410; Maʿsûm Ali Şah, Tarâʾik, III, 71; Ahmed Hamdi Tanpınar, Beş Şehir, İstanbul 1969, s. 126-128; Cavit Baysun, "Emîr Sultan'ın Hayatı ve Şahsiyeti", TD (1949), I, 77-94; a.mlf., "Emîr Sultan", İA, IV, 261-263; Orhan Bilgin, "Şeyhî Hakkında Yeni Bilgiler", MÜTAD, sy. 7 (1991-92), s. 123-139.

Hüseyin Algül - Nihat Azamat

EMÎR SULTAN KÜLLİYESİ

Bursa'da Emîr Sultan adına XV. yüzyılın ilk yarısında kurulan külliye.

Bursa'nın doğu kesiminde şehre hâkim bir mevkide kurulmuş olan külliye Emîr Sultan'ın türbesini de içine almaktadır. Bir tarikat külliyesi niteliğindeki

yapıların çekirdeğini teşkil eden tekke Emir Sultan'ın Bursa'ya yerleşmesinden az sonra kurulmuş olmalıdır. Bu tekkenin daha sonra Çelebi Sultan Mehmed (1403-1421) veya II. Murad devrinde (1421-1444 ve 1446-1451) şeyhin hanımı ve Yıldırım Bayezid'in kızı Hundi Fatma Hatun tarafından, halen mevcut caminin yerinde olduğu bilinen ilk caminin ve çevresindeki müştemilâtın inşa ettirilmesiyle tam teşekküllü bir tarikat merkezine dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Mehmed Şemsedin Efendi'nin Yâdigâr-ı Şemsî adlı eserinde caminin Hoca Kasım diye tanınan bir tüccar tarafından yaptırıldığı ve bunu daha sonra uç beylerinden Sinan Bey'in genişlettiği yolunda bir rivayet nakledilmekteyse de belgelerden asıl baninin Hundi Fatma Hatun olduğu öğrenilmektedir (bk. Ayverdi, s. 286; Kunter, IV, 60). Külliye, başlangıçta aynı zamanda tevhidhâne olarak da kullanıldığı anlaşılan cami, derviş hücreleriyle diğer tekke bölümleri, imaret, türbe, Hundi Fatma Hatun'un 1429'da inşa ettirdiği hamam, Çelebi Sultan Mehmed'in torunu Hatice Hatun'un yaptırdığı mektep ile Cezerî Kasım Paşa'nın ilâvesi olan medrese binalarından meydana geliyordu. Bunlara ayrıca XVIII ve XIX. yüzyıllarda bir muvakkithâne ve kütüphane ile caminin güney ve batı yönlerindeki çeşmeler eklenmiştir. Bugün sadece XIX. yüzyılın başında yeniden yapılan cami ile türbe, hamam ve çeşmeler mevcuttur.

Emîr Sultan Külliyesi yüzyıllar boyunca birçok onarım ve tâdilât geçirmiş, gelirleri ek vakıflarla devamlı surette arttırılmış, özellikle türbe değerli hediyelerle donatılmıştır. Halen Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan vakfiyesi Fâtih Sultan Mehmed tarafından 874 (1470) yılında tanzim ettirilmiş ve devrin Bursa kadısı Alâeddin Ali Fenârî tarafından tasdik edilmiştir. Vakfiyede yer alan gayri menkuller bizzat Emîr Sultan'la Hundi

Fatma Hatun'un vakfettikleri, vakıf gelirlerinden fazlası ile satın alınanlar ve yedi hayır sahibiyle Fâtih Sultan Mehmed'in bunlara eklediği emlâkten oluşmaktadır. Vakfiyede, Bursa ve civarıyla Edremit - Havran yöresinde bulunan çok sayıdaki köy, mezraa, tuzla, bahçe, han, hamam, değirmen, ev ve fırın gibi emlâkin meydana getirdiği bu vakıflardan ekle edilecek gelirin ne şekilde harcanacağı bütün ayrıntıları ile belirtilmiştir. Bu kayıtlardan, ancak selâtin külliyeleriyle bazı önemli tarikat merkezlerinin vakfiyelerinde rastlanabilecek bir zenginliğe sahip olan külliyede kalabalık bir görevli kadrosunun faaliyet gösterdiği öğrenilmektedir. Külliyenin çevresinde zamanla Bursa'nın en büyük mezarlıklarından biri oluşmuştur.

Cami. Arşiv belgelerinden ve mevcut kitâbelerden birçok defa köklü biçimde onarıldığı anlaşılan cami 1210 (1795-96) depreminde tamamen yıkılmış ve Selim tarafından 1219 (1804 - 1805) yılında yeniden yaptırılmıştır; bu arada tekkenin harem dairesi de yenilenmiştir. Şadırvan avlusunun kıble tarafında bulunan cami ile kuzey tarafındaki türbenin bugünkü konumları. 1855 depreminden sonra gerçekleştirilen yenilemeler sırasında değişikliğe uğramamıştır. İlk caminin şekli hususunda araştırmacılar tarafından farklı görüşler ileri sürülmektedir. Yâdigâr-ı Şemsî'de bu caminin altı kubbeli olduğu belirtilmekte, Albert Gabriel de buradan hareketle söz konusu yapının çağdaşı Ulucami ile aynı tasarım özelliklerini paylaştığını, enine dikdörtgen planlı harimin eşit büyüklükte ve kubbe örtülü altı adet kare birimden meydana geldiğini söylemektedir. Ekrem Hakkı Ayverdi ise 913 (1507) tarihli bir belgede yer alan, "Sabıkân bir kubbe iken hâliyen dört kubbe ve bir harem olduğundan..." şeklindeki ifadeye dayanarak caminin başlangıçta kare planlı - tek kubbeli olarak tasarlandığını ve sonradan önüne üç kubbeli bir son cemaat yerinin eklendiğini kabul etmektedir. Diğer taraftan Evliya Çelebi şadırvan avlusunun derviş hücreleriyle kuşatılmış bulunduğunu nakleder ki Anadolu Türk mimarisinde cami - tekke ve cami - medrese şeklinde tasarlanan birçok yapıda bu düzenlemeye gidildiği bilinen bir husustur. Evliya Çelebi'nin anlattığı düzen, külliyeyi gördüğü sırada (XVII. yy. ortaları) caminin aynı zamanda tekkenin tevhidhânesi olarak kullanıldığını düşündürmektedir. Ancak son dönemde selâmlık binasının içindeki bir mekânın tevhidhâne görevi yaptığı tesbit edilmiştir.

III. Selim'in yaptırdığı bugünkü cami kare planlı (15,20 x 15,20 m.) ve tek

kubbe ile örtülü bir harime sahiptir. Kurşun kaplı olan ve yuvarlak bir kasnağa oturan kubbeye geçiş tromplarla sağlanmıştır. Tromp kemerlerini, dolayısıyla da kubbenin ağırlığını taşıyan duvar payeleri beden duvarlarından içeriye ve dışarıya doğru taşkınlık yaparak cepheleri hareketlendirmektedir. Toplam on üç adet olan bu pâyelerden dördü harimin köşelerinde, sekizi de her cephede ikişer tane olmak üzere cephelerin yan kesimlerinde yer almakta, bir tanesi ise kıble duvarı ekseninde ve mihrabın arkasında bulunmaktadır. Cephelerde, içerideki tromp kemerlerinin üzengi hattına tekabül eden hizaya bir silme kuşağı, bunun üzerine de üçer adet kemer yerleştirilmiştir. Yanlarda yer alan ve ortadakine oranla daha dar ve alçak olan kemerler birer niş görünümündedir. Ortadaki kemer içinde üç adet pencere bulunmakta ve beden duvarlarının saçak hizasından yukarıya taşmaktadır. Üsküdar'daki Rum Mehmed Paşa Camii gibi bir iki istisna dışında Osmanlı mimarisinde pek görülmeyen, buna karşılık Bizans yapılarında çok kullanılan bu ayrıntı, caminin tasarımında ya da en azından inşaatında Rum asıllı mimar veya kalfaların çalışmış olabileceğini düşündürmektedir.

Beden duvarlarında üç sıra halinde düzenlenmiş kırk dört pencere ile kubbe kasnağındaki on iki pencere harimi aydınlatır. Alt sıradaki demir parmaklıklı

pencerelerin dikdörtgen açıklıkları kesme köfeki taşından sövelerle çerçevelenmiş ve yuvarlak hafifletme kemerleriyle taçlandırılmıştır. İkinci sırada ve kasnakta bulunan pencerelerle cephelerin üst kesiminde, ortadaki kemerin içinde üçlü gruplar halinde yer alan pencereler yuvarlak kemerli ve revzenlidir. Duvarlarda kesme taş örgü ile almaşık örgü (tuğla/kesme taş) birlikte kullanılmış, ikinci sırayı oluşturan pencerelerin alt hizasına kadar çıkan kesme taş örgü köşe payelerinde silme kuşağına kadar devam ettirilmiştir. Kuzey duvarının eksenindeki girişin üzerinde III. Selim'in adını ve 1219 tarihini taşıyan ta'lik hatlı manzum ihya kitâbesi yer alır. Kitâbenin üstündeki içbükey kuşakta, geç devir Osmanlı mimarisinde sivil yapıların yanı sıra dinî yapılarda da görülen manzara resimleri dikkat çekmektedir. Caminin içindeki bütün mimari ayrıntılarda ve kalem işi bezemelerde Osmanlı barok üslûbunun izleri görülmektedir.

Harimin kuzeybatı ve kuzeydoğu köşelerinde yükselen kesme taş

minarelerin kare tabanlı kaideleri beden duvarlarının saçak hizasına kadar devam eder. Geç devir Osmanlı minarelerinin hemen hepsinde olduğu gibi silindir biçimindeki gövdeler araya pabuç kısmı konulmaksızın doğrudan kaidelere oturtulmuştur. Akantus yaprağı şeklinde konsollarla desteklenen ve korint nizamında sütun başlıklarını andıran şerefeler, ayrıca kesme taştan örülmüş külâhlar, Bursa'daki minarelerin büyük çoğunluğu gibi bunların da 1855 depreminde yıkıldıktan sonra 1868-1869'daki Sultan Abdülaziz dönemi onarımında yenilendiğini göstermektedir.

Şadırvan avlusu enine (doğu - batı doğrultusunda) gelişen dikdörtgen bir alan şeklindedir. Burayı çepeçevre kuşatan ve farklı boyutlardaki dikdörtgen birimlerden oluşan revakın arkasında kıble yönünde cami, kuzeyde türbe ve buna bağlı yan mekânlar, doğu ve batı yönlerinde de yuvarlak kemerlerle taçlandırılmış birer avlu girişiyle ikişer pencere yer alır. Revakın beyaz mermer silindirik sütunlarına bağdadî sıva ile yapılan yalancı kaş kemerler oturtulmuştur; revak birimleri de aynı şekilde bağdadî sıvalı aynalı tonozlarla örtülüdür. Cami girişiyle bunun karşısındaki türbe penceresinin önünde yer alan iki kemer diğerlerine göre daha yüksek tutularak revakın görünümü hareketlendirilmiş, ayrıca cami - türbe manzumesinin ortak ekseni vurgulanmıştır. Revakın harime bitişik olan güney kanadı son cemaat yeri niteliğindedir. Bu kanatta, harim girişinin önündeki birim dışında kalan kesimlerin üzerine asma katlar inşa edilmiştir. Avlunun güneybatı ve güneydoğu köşelerindeki merdivenlerden çıkılan ve dikdörtgen açıklıklı pencerelerle avluya bakan bu fevkanî birimler cami görevlilerine mahsustur. Avlunun kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerine de dikdörtgen planlı birer oda yerleştirilmiş ve batı yönündeki avlu girişi kaş kemerli küçük bir revak birimiyle donatılmıştır. Mermer şadırvan sekizgen planlı ve fıskiyeli bir havuz biçimindedir. Sekizgenin köşelerine barok profilli sütunçeler, muslukların üzerine de minyatür konsollara oturan kemerler yerleştirilmiş, havuzun üzeri kubbe biçimindeki bir tel kafesle örtülmüştür.

Türbe. Sultan Abdülmecid'in 1845'te tamir ettirdiği türbe, Sultan Abdülaziz tarafından şadırvan avlusunun revakları ile birlikte 1868'de yeniden yaptırılmıştır. Emîr Sultan'ın, Hundi Fatma Hatun'un ve oğullan Emîr Ali ile iki kızlarının gömülü olduğu türbenin zemini günümüzde avlu kotundan 1 m. kadar aşağıdadır. 1013 (1605) yılına ait onarım keşfindeki bazı

ifadelerden, o tarihteki caminin avluya göre yüksekte kaldığı ve dolayısıyla avlu ile türbenin aynı seviyede bulunduğu, buna göre de halihazır avlu zemininin bugünkü caminin yapımı sırasında yükseltildiği anlaşılmaktadır. Sekizgen prizma biçimindeki türbe kurşun kaplı bir kubbe ile örtülüdür ve ilk türbenin de bugünkü gibi sekizgen planlı ve kubbeli olduğu tahmin edilmektedir. Türbe doğu ve batıda dikdörtgen planlı birer mekânla bağlantılı durumdadır ve bunlardan doğudaki türbe kapısının revaka açıldığı giriş bölümü, batıdaki ise türbedar odasıdır. Böylece kuzey yönündeki üç serbest kenarı ile yapı kitlesinden dışarı taşan türbe etrafındaki mekânlardan daha yüksek tutulmuş ve çevresine hâkim kılınmıştır. Yapının girişin yer aldığı doğu kenarı dışındaki cephelerine birer adet büyük boyutlu ve yuvarlak kemerli pencere açılmıştır. Kıble yönünde revaka açılan ziyaret (niyaz) penceresinin üzerine Sultan Abdülaziz'in 1285 (1868) tarihli ve ta'lik hatlı manzum ihya kitâbesi yerleştirilmiştir. Türbenin cepheleri ve iç süslemesi empire üslûbunu yansıtır. Emîr Sultan'ın diğerlerinden daha büyük ve yüksek tutulmuş olan sandukası oymalı ve yaldızlı ahşap korkuluklarla kuşatılmıştır.

Türbeyi XVII. yüzyılın ortalarında ziyaret eden Evliya Çelebi ile 1837 yılında Bursa ya gelen B. Poujoulat adındaki Fransız seyyahı içinin ve dışının renkli çinilerle kaplı olduğunu belirtmektedirler. Evliya Çelebi ayrıca, kapısı gümüş kaplama olan türbenin son derece zengin bir mefruşata sahip bulunduğunu, içinde çok sayıda altın ve gümüş şamdanların, kandillerin, mücevherli askıların, değerli hat levhalarının yer aldığını, Ravza-i Mutahhara dışında hiçbir türbede bu kadar kıymetli eşyanın görülemeyeceğini nakleder. Türbedeki eşyanın dökümünü içeren 1067 (1657) tarihli bir belge de bu hususta Evliya Çelebi'nin mübalağa etmediğini kanıtlamaktadır. Eski Bursa'nın tarihî dokusundan ve mistik havasından bütünüyle uzak düşmüş olan bugünkü türbenin Avrupaî mimarisi Ahmet Hamdi Tanpınar'ı da hayal kırıklığına uğratmıştır: "Bu yaldızlı, helezonî çizgili emperyal üslûp içinde büyük Türk velisi Emîr Sultan âdeta dondurulmuş gibi yatar. Diğer mimari eserlerde taşı canlı mahlûk yapan ve göze bir kalp penceresi gibi açılan o ledünnî halden burada eser yoktur".

Tekke. Caminin kıble yönünde yer alan ve günümüzde tamamen ortadan kalkmış bulunan tekkenin geçmişi, yerleşim düzeni ve mimari özellikleri

Bursalı Safiyyûddin Eşrefoğlu'nun naklettiği bilgilerle aydınlığa kavuşmaktadır. Emîr Sultan Tekkesi'nin son postnişini Hüsameddin Fındıkoğlu'nun elindeki bir vakfiye suretinde, burada evvelce bulunan harap tekke binalarının XVIII. yüzyıl başlarında Mehmed b. el-Hâc Hüseyin adında bir hayır sahibi tarafından satın alınarak yerlerine geniş kapsamlı yeni bir tesisin inşa ettirildiği ve bu tesisin Receb 1131 (1719) tarihinde tekkenin o sıradaki şeyhi İshak Efendi'nin tasarruf ve iskânına verildiği kayıtlıdır. Söz konusu belgede yenilenen tekkenin mimari programı şu şekilde özetlenmiştir: "Bir zâviye ve etrafına on bab mücedded ve bir matbah, bir ahır, iki çeşme ve bir tarafına dört ulvî ve iki sundurma ve bir sofa ve bir mâ-yi cârî, bir fırın ve bir miktar hadîkayı hâvî bir bab menzil". Tekkelerin kapatılmasından sonra (1925) selâmlık binası ortadan kaldırılarak yerine Emîr Buhârî İlkokulu inşa edilmiş, 1979'da da Bursa Belediyesi harem binasını yıktırmıştır. 1980'den sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü önceden yapılmış rölövelere

göre binayı yeniden ihya etmeyi kararlaştırmış ve gerekli tahsisatı ayırmışsa da ihaleye talip olan müteahhit çıkmadığından arsası Belediye tarafından kamulaştırılarak parka dönüştürülmüştür.

Eski fotoğraflarda selâmlık binasının iki katlı, büyük boyutlu bir yapı olduğu görülmekte ve dikdörtgen açıklıklı pencerelerin sıralandığı cephe düzenlemesinden de II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) onarım geçirdiği anlaşılmaktadır. Selâmlığın bünyesinde yer alan geniş bir mekânın tevhidhâne olarak kullanıldığı bilinmektedir. Aynı şekilde iki katlı olan harem binasının, cephe düzeninden ve özellikle üst katında teşhis edilen mimari ayrıntılarından III. Selim devrinde (1789-1807) yenilendiği belli olmaktaydı. Harem binasının da 1210 (1795-96) depreminde hasar gördüğü ve cami ile beraber 1219 (1804-1805) yılında yenilendiği tahmin edilebilir. Geniş bir saçakla donatılmış olduğu bilinen bu binanın üst katında mevcut küçük parça tablalı dolaplar ve manzara resimleriyle bezenmiş nişler sivil mimari açısından değerli ve korunması gerekli ayrıntılardı.

Hamam. Caminin güneyindeki caddenin karşı tarafında bulunan hamam dikdörtgen bir alana (34,75 x 12,35 m.) yerleştirilmiştir. Tek hamam olarak tasarlanan yapının kare planlı ve ahşap çatılı soğukluk bölümünün aslında kubbeli yapıldığı bilinmektedir. Soğukluktan yine kare planlı, kubbesi

tromplara oturan küçük bir mekâna, oradan da ılıklığa geçilir. Ilıklık, dilimli bir kubbenin örttüğü kare planlı merkezî bir birimle buna açılan daha küçük boyutlu, kare planlı ve kubbeli üç birimden meydana gelmekte, bu küçük yıkanma yerlerinden birinin arkasında helalar bulunmaktadır. Sıcaklık bölümünde Türk hamam mimarisinin en eski ve en yaygın şeması olan merkezî sofalı ve dört eyvanlı planın üç eyvanlı tipi uygulanmıştır. Göbek taşının bulunduğu kubbeli merkezî mekânın planı köşeleri pahlı kare biçimindedir. Zemini bir seki ile yükseltilmiş olan eyvanlar sivri kemerlerle merkezî birime açılmakta, eyvanların arasında kalan pahlı kenarlardan küçük kapılarla kare planlı ve kubbeli iki halvete geçilmektedir. Sıcaklığın arkasında da dikdörtgen planlı ve beşik tonoz örtülü su haznesiyle külhan bölümü bulunur.

Çeşmeler. Caminin güney ve batı yönlerinde farklı tarihlerde yapılmış dört çeşme bulunmaktadır. Bu çeşmelerden, kıble tarafında hamamın yer aldığı sokağın köşesindeki ile aynı yönde cami duvarının köşesindeki 1156 (1743) tarihini taşımakta, ikincisinin kitâbesinde, camiyi tamir ettiren Dârüssaâde ağası Moralı Beşir Ağa tarafından yaptırıldıkları belirtilmektedir. Batıya açılan avlu girişinin önündeki merdivenlerin solunda bulunan üçüncü çeşme, kitâbesinden öğrenildiğine göre Surre Emîni Hacı Mustafa Efendi'nin eşi Zehra Hanım adına Fatma Hanım tarafından 1254 (1838-39) yılında vakfedilmiştir. II. Mahmud devrinin (1808-1839) empire üslûbuna bağlanan üçgen alınlık ve bunun içindeki güneş motifi (Sultan Mahmud güneşi) dikkat çeker. Aynı merdivenlerin sağında yer alan çeşme ise 1268 (1851) tarihlidir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Lubenau, Beschreibung der Reisen, Königsberg 1930, II, 83-84; Evliya Celebi, Seyahatnâme, II, 16, 17; J. J. B. Poujoulat, Voyage dans l'Asie mineure, Paris 1840, I, 165-166; İsmâil Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfan, Bursa 1302, s. 69, 87; H. Wilde, Brussa, Berlin 1909, s. 28-32, rs. 35-37; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 3, 8; Ahmet Hamdi Tanpınar, Beş Şehir, Ankara 1946, s. 92-95; Kâzım Baykal, Bursa ve

Anıtları, Bursa 1950, s. 145-147; R. Anhegger, “Beiträge zur frühosmanischen Baugeschichte”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1954-55, s. 301-330; A. Gabriel, Une capitale turque Brousse: Bursa, Paris 1958, I, 181-184; II, lev. LXVI; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 32, 412-413; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 282-288, 360; İhsan Yardımcı, Bursa Tarihinden Çizgiler ve Bursa Evliyaları, İstanbul 1976, s. 177-208; H. Turyan, Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri, Bursa 1982, s. 37-61; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 56-58, 257, 359-360, 389; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 425; M. Cavid Baysun, “Emir Sultan’ın Hayatı ve Şahsiyeti”, TD, I/1 (1949), s. 77-94; H. B. Kunter, “Emir Sultan Vakıfları ve Fâtih’in Emir Sultan Vakfiyesi”, VD, IV (1958), s. 39-63.

M. Baha Tanman

EMÎR SÜLEYMAN

(bk. SÜLEYMAN ÇELEBİ, Emîr).

EMÎR ŞEKÎB ARSLAN

الأمير شكيب أرسلان

Şekîb b. Hammûd b. Hasen el-Arslânî (1869 - 1946)

Lübnanlı âlim, fikir ve siyaset adamı.

Beyrut yakınında bulunan Şûf kazasına bağlı Şüveyfât nahiyesinde doğdu. Şûf'un, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren "emîr" unvanını alan, Hîre'de hüküm süren Lahmî krallarından Münzir b. Mâüssemâ'ın soyundan geldiği söylenen nüfuzlu Dürzî ailelerinden birine mensuptur. Ancak Emîr Şekīb, ailesinin Sünnîliği benimsediğini ileri sürmektedir. Nitekim hem kendisi hem kardeşleri Sünnî eğitimi görmüş ve Sünnî olarak yaşamışlardır. Şekīb Arslan altı yaşından itibaren bir süre Şûf'taki bir Amerikan okuluna devam etti. 1879'da, Beyrut'taki en gelişmiş Mârûnî okulu olan Medresetü dâri'l-hikme'ye girdi. Özellikle Arap edebiyatı ve tarihi alanında çok iyi yetişti; ayrıca Fransızca öğrendi. 1886 yılında Beyrut'ta Medresetü's-sultâniyye'ye geçti. Burada diğer ilimlerin yanı sıra, o yıllarda Beyrut'ta sürgünde bulunan ve Medresetü's-sultâniyye'de öğretmenlik yapan Mısırlı âlim Muhammed Abduh'tan fıkıh ve akaid dersleri aldı. Türkçe'yi de burada öğrendi. Ayrıca Abduh'un okul dışında yaptığı sohbet toplantılarına katıldı. 1887de Şûfa dönen Şekîb Arslan, aynı yıl babasının ölümüyle boşalan Şüveyfât nahiye müdürlüğüne tayin edildi. 1890'da bu görevinden ayrılarak gittiği Mısır'da Muhammed Abduh'un etrafında oluşan ve fikirlerini yayan gruba dahil oldu; Mısır'ın önde gelen fikir ve kalem erbabı ile tanıştı. Bu

arada Kahire'de yayımlanan el-Ehrâm gazetesinde çeşitli yazılar yazdı. 1890 yılı sonlarında İstanbul'a gitti; devrin önde gelen devlet adamlarından Hasan Fehmi ve Maarif Nâzırı Münif Mehmed paşalarla yakınlık kurdu. 1892'de kısa bir süre Paris'te kaldı ve orada Mısırlı meşhur şair Ahmed Şevkī ile görüştü. Aynı yıl İstanbul'a dönen Şekîb Arslan, o günlerde İstanbul'da bulunan Cemâleddîn-i Efgânî ile tanıştı ve sohbetlerine katıldı. 1892 sonlarında Lübnan'a döndü. 1902'de üç ay kadar Şûf kazası kaymakamlığı yaptı, daha sonra istifa etmek zorunda kaldı. Fakat 1908'de

Jön Türkler'in yönetime gelmesiyle tekrar Şûf kaymakamlığına tayin edildi ve üç yıl bu görevde kaldı.

1911 sonlarında İtalyanlar'ın Trablusgarp'ı (Libya) işgalleri üzerine gizlice Libya'ya gitti ve Enver Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusuna katıldı. Aynı yılın sonlarında İstanbul'a dönen Emîr Şekîb Kızılay heyetleri müfettişliğine seçildi. 1914'te Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nda Havran temsilcisi olarak görev aidi; I. Dünya Savaşı'nın ilk iki yılını Suriye'de geçirdi. Burada bir taraftan ayrılıkçı Araplar'ı kazanmaya çalışırken diğer taraftan güney cephesinde ordu kumandanı olarak görev yapan Cemal Paşa'ya halkla ilişkilerinde yardımcı oluyordu. 1916 sonlarında İstanbul'a döndü ve 1917 ortalarına kadar Harbiye Nâzırı Enver Paşa ile birlikte çalıştı. Aynı yılın sonunda özel bir görevle Almanya'ya gönderilen Şekîb Arslan uzun süre Avrupa'da kaldı.

Osmanlı Devleti'nin yıkılışından önce Emîr Şekîb, devleti parçalamaya yönelik en büyük tehlikenin Batı'dan geleceğini, bunu önlemek için Osmanlı hilâfeti etrafında bir İslâm dayanışması oluşturmak gerektiğini, Türkler ve Araplar'ın bu dayanışmanın vazgeçilmez unsurları olduğunu, bunun da hilâfetin güçlendirilmesi ve İslâm mirasının geliştirilmesiyle gerçekleşebileceğini ileri sürmüş; adem-i merkeziyetçiliği ve aynlıkçılığı savunan Türkler'in ve Araplar'ın yanıldıklarını, güç dağılımının imparatorluğun kısa zamanda parçalanıp Avrupa'ya yem olmasına sebep teşkil edeceğini, bundan dolayı merkezî otoritenin güçlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun için hem II. Abdülhamid'in yönetimini, hem de Jön Türkler'in bilhassa Arap ileri gelenlerince tenkit edilen sertlik yanlısı politikalarını tasvip etmiştir. Onu diğer Arap aydınlarından ayıran en önemli özellik, İslâm dayanışması adına Osmanlı hilâfeti ve hükümetini kayıtsız şartsız desteklemiş olmasıdır.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Fransızlar'ın Suriye ve Lübnan'ı, İngilizler'in Filistin'i işgal etmeleri üzerine emperyalizme karşı sert bir tavır takındığı için bölgeye girişi yasaklanan Emîr Şekîb Avrupa'da ikamete mecbur edildi. Bunun üzerine mücadelesini Avrupa'nın değişik şehirlerinde sürdürdü. 1920'de Berlin'de Şark Kulübü başkanlığına seçildi; 1921'de yine Berlin'de Milletler Cemiyeti'nde Araplar'ın haklarını korumayı amaçlayan Suriye-Filistin heyetinde yer aldı. Üç yıl sonra Almanya'daki

müslümanların işleriyle ilgilenmek üzere Berlin'de Hey'etü şeâiri'l-İslâmiyye adıyla bir dernek kurdu.

1925-1926 yıllarında Suriye'de meydana gelen ayaklanmalar, esasen Araplar'ı temsil etmeye çalışan Emîr Şekîb Arslan'ın liderliğinin belirgin hale gelmesine vesile oldu. 1926'da Suriye Manda Komisyonu başkanı Markiz Diyoddi ile görüşmek üzere bir heyetin başında Roma'ya, 1927'de hemşehrilerinin daveti üzerine Detroit'te toplanan kongreye başkanlık etmek üzere Amerika'ya gitti. Aynı yılın sonlarında Rusya'yı ziyaret ederek bu ülkedeki müslümanların meseleleriyle ilgilendi, İslâmî konularda konferanslar verdi. 1929'da hacca giden Şekîb Arslan bu sırada Kral Abdülazîz ile görüştü. 1930'da İspanya'yı ziyaret etti. Aynı yıl Cenevre'de La Nation arabe dergisini yayımlamaya başladı. 1934'te Mekke'de düzenlenen İslâm Konferansı'na katıldı. 1937'de Fransa'nın yasağı kaldırması üzerine Suriye'ye dönen Emîr Şekîb Arslan büyük bir törenle karşılandı. Suriye hükümeti onu Mecmau'l-ilmî'ye başkan tayin etti. Fakat Fransa, Suriye ile 1936'da yaptığı anlaşmayı bozarak Emîr Şekîb'in sınır dışı edilmesini istedi; bu yüzden görevine başlamadan Cenevre'ye dönmek zorunda kaldı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Suriye ve Lübnan'ın istiklâle kavuşması üzerine 1946 Ekiminde Lübnan'a döndü ve 9 Aralık 1946'da burada vefat etti.

Arapça yanında Farsça, Türkçe, Fransızca, İngilizce ve orta derecede Almanca bilen Emîr Şekîb Arslan, 1935'te Hâşim el-Attassî'ye yazdığı bir mektupta 1781 özel mektup, 176 makale ve 1100 sayfa hacminde çeşitli kitaplar yazdığını ifade ediyordu. Çabuk ve kolay yazar, yazılarında müsvedde kullanmazdı. Telif etmekte olduğu eserin bir kısmı dizilirken diğer kısmının yazımına devam ederdi. Bunun için kendisine "emîrü'l-beyân" lakabı verilmişti. Okuduğunu bir daha unutmayacak kadar güçlü bir hafızaya sahipti.

İslâm birliği düşüncesinde Cemâleddîn-i Efgānî ve Ahmed Fâris eş-Şidyâk, dinî anlayışta ıslah (reform) düşüncesinde Muhammed Abduh, dinî ilimlere merakında Tâhir el-Cezâirî, geniş kültür konusunda Amerikalı doktor Kornelyus Fendik, edebî üslûbunda İbnü'l-Mukaffa', Câhiz, Bedîüzzaman el-Hemedânî ve Ebû İshak es-Sâbî, tarih anlayışında da İbn Haldûn'un etkisinde kalmıştır.

Arap dünyasının istiklâline kavuşması için çok büyük gayretler sarfeden Emîr Şekîb bu hususla ilgili hemen her toplantıya katılmış ve Araplar'ın meselelerini milletlerarası platformda savunmuştur. Emîr Şekîb, İslâm ve Arap âleminin parçalanmasında İngiltere ve Fransa'yı suçlu görüyor, her fırsatta bu iki devletin İslâm dünyasına verdiği zararlara dikkat çekiyordu. Aralarında çeşitli anlaşmazlıklar bulunsa bile İslâmiyet'e karşı düşmanlık konusunda kolaylıkla anlaşıp bir araya gelebileceklerini söylüyordu.

Çok güçlü bir tahlil kabiliyetine ve sezgiye sahip olan Emîr Şekîb Arslan'ın siyasî konularla ilgili tahminleri büyük ölçüde gerçekleşmiştir. Meselâ İngiltere'nin vaadlerine kapılarak Osmanlılar'dan ayrılmak isteyen Arap aydınlarına İngilizler'in sözlerini tutmayacaklarını, Filistin'de bir yahudi devleti kurdurmak için Arap topraklarını parçalayacaklarını söylemiş, aynı şekilde İngilizler'le anlaşan Hicaz Kralı Şerif Hüseyin'in pişman olacağını, zira onlar tarafından azledilerek sürgüne gönderileceğini ifade etmiştir. Mısır'da çıkan eş-Şaʿb gazetesinde 12 Mart 1913'te yayımlanan "Nâru Uvrubbâ min şerâreti'l-Balkan" başlıklı yazısında I. Dünya Savaşı'nın Balkanlar'dan çıkacağını haber vermiştir. Emîr Şekîb kendisi daha hayatta iken İslâm dünyasınca takdir edilmiştir. Nitekim 1935'te Hindistan'da İslâm dünyasının ileri gelen ilim, siyaset ve edebiyat adamlarının katıldığı bir toplantıda, "Bugün İslâm dünyasının en büyük siması kimdir?" sorusuna verilen cevaplarla seçilen on üç isim arasından en fazla oyu Emîr Şekîb Arslan almıştır (Ahmed eş-Şerebâsî, s. 191-193).

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Bâkûretü naẓmi'l-Emîr Şekîb Arslan (Beyrut 1887).

On yedi yaşında iken neşrettiği divanıdır. 2. Li-Mâẕâ teʾaḫḫare'l-müslimûn ve li-mâẕâ teḳaddeme ġayruhum (Kahire 1349/1930). el-Menâr dergisinin Cavalı bir okuyucusunun Emîr Şekîb tarafından cevaplandırılmasını istediği bir soruya verdiği cevap önce el-Menâr'da tefrika edilmiş, ardından kitap haline getirilmiş, daha sonra da Şeyh Hasan Temîm tarafından yayımlanmıştır (Beyrut, ts.). Eseri Abdülvehhab Öztürk Müslümanların Gerileme Sebepleri adıyla Türkçe'ye (Ankara, ts.). M. S. Shakkoor da Our Decline İts Causes adıyla İngilizce'ye (Lahore 1962) tercüme etmiştir. 3. el-İrtisâmâtü'l-liṭâf fî ḫaṭîri'l-ḥac ilâ aḳdesi'l-meṭâf (Kahire 1350/1931). 4.

Târîḫu ġazavâti'l-ʿArab fî Fransa ve Suvisre ve İtalya ve Cezâʾiri'l-baḥri'l-mutavassıṭ (Kahire 1352/1933). 5. Dîvânü Emîr Şekîb Arslan. Olgunluk dönemine ait şiirlerini ihtiva eden bu eser M. Reşîd Rızâ tarafından neşredilmiştir (Kahire 1354/1935). 6. el-Ḥulelü's-sündüsiyye fi'l-aḫbâr ve'l-âs̱âri'l-Endelüsiyye (I-III, Kahire 1936-1939). 1930'da İspanya'ya yaptığı seyahatten sonra Endülüs İslâm medeniyetiyle ilgili olarak yazdığı bir kitaptır. 7. en-Nehḍatü'l-ʿArabiyye fi'l-ʿaṣri'l-ḥâżır (Kahire 1356/1937). Şam'da verdiği bir konferansın metnini ihtiva etmektedir. 8. el-Vaḥdetü'l-ʿArabiyye (Dımaşk 1356/1937). Şam'da verdiği bir başka konferansının metnidir. Emîr Şekîb'in ayrıca şu eserleri de zikredilebilir: Maḳālât luġaviyye (Dımaşk 1928); Şevḳī ev ṣadâḳatü erbaʿîne sene (Kahire 1936); Taʿlîḳāt ʿalâ İbn Ḫaldûn (I-III, Kahire 1355/1936; es-Seyyid Reşîd Rıżâ ev iḫâʾü erbaʿîne sene (Dımaşk 1937); ʿUrvetü'l-ittiḥâd beyne ehli'l-cihâd (Buenos Aires 1941); Sîre ẕâtiyye (nşr. Ahmed Şerebâsî, Beyrut 1969).

B) Tercümeleri. 1. Âḫiru Benî Serrâc (İskenderiye 1898). Fransız yazarı François René de Chateaubriand'ın, Benî Serrâc hânedanının tarihine dair Aventures du dernier Abencérage adlı eserinin tercümesidir. Emîr Şekîb, notlar ekleyerek genişlettiği bu esere ayrıca kendisinin yazdığı Ḫulâṣatü Târîḫi'l-Endelüs ilâ suḳūṭı Ġırnaṭa ve müellifi meçhul Aḫbârü'l-ʿaṣr fî inḳıḍâʾi devleti Benî Nasr adlı eserlerle Endülüs emirlerinden Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Nasr b. Ebü'l-Ahmer'in dört emirnâmesini de ilâve etmiştir. 2. Hâżırü'l-ʿâlemi'l-İslâmî (I-IV, Kahire 1343/1925; Beyrut 1394/1973, 4. bs.) Amerikalı yazar Lothrop Stoddard'ın The New World of Islam (London 1922) adlı eserinin Accâc Nüveyhiz tarafından yapılan Arapça tercümesiyle Emîr Şekîb'in notlarından meydana gelmektedir. Ancak hem eserin aslı ile bu notlar ayırt edilemeyecek kadar birbirine karıştığı, hem de 250-300 sayfa hacmindeki eserin aslı bu notların ilâvesiyle 1688 sayfaya çıktığı için genellikle kitap Emîr Şekîb Arslan'ın telifi sayılmaktadır. Ḥâżırü'l-ʿâlemi'l-İslâmî müslüman dünyasının tarihî, kültürel, siyasî ve iktisadî durumu hakkında bilgi ve değerlendirmeler yanında birçok şarkiyatçının İslâmiyet'e, İslâm tarih ve medeniyetine karşı hücumlarına cevaplar ihtiva etmektedir. Emîr Şekîb, ilâve ettiği notlarda birçok Batılı kaynak yanında Romen devlet adamı T. G. Djuvara'nın Cent projets de partage de la Turquie (Paris 1914) adlı kitabından da faydalanmış, Ḥâżırü'l-ʿâlemi'l-İslâmî'nin bir bölümünde (III, 208-342) bu eserin özetini vermiştir (Yakup Üstün Fransızca'sından da faydalanarak bu özeti Türkiye'yi Parçalamak

İçin 100 Plan, Haçlı Taassubu-Türkiye Düşmanlığı adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir, Ankara 1978). Eser, Ali Rızâ Seyfi Bey tarafından Yeni Âlem-i İslâm adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1338). 3. Anaṭol Frans fî mebâẕilih (Kahire 1345/1926). J. J. Broussons'un Anatole France'ın özel hayatını anlatan eserinin bazı ilâvelerle tercümesidir.

C) Neşre Hazırladığı Eserler. İbnü'l-Mukaffa', ed-Dürretü'l-yetîme (Beyrut 1893); el-Muḫtâr min resâʾili Ebî İsḥâḳ eṣ-Ṣâbî (Beabda 1898); Ravżü'ş-şaḳīḳ (kardeşi Emîr Nesîb'in şiirlerinin notlar ilâvesiyle neşridir [Dımaşk 1925]); Ahmed b. Muhammed el-Mevsılî, Meḥâsinü'l-mesâʿî fî menâḳıbi'l-İmâm Ebî ʿAmr el-Evzâʿî (Kahire 1352/1933).

Emîr Şekîb Arslan'ın henüz yayımlanmamış bazı eserleri de şunlardır: Büyûtâtü'l-ʿArab fî Lübnan, el-Beyân ʿamma şehidtü bi'l-ʿayân, Târîḫu bilâdi'l-Cezâʾir, Mâ lem yerid fî mütûni'l-luġa, Baḥs̱ ʿan Ṭrablus ve Berḳa, el-Ḥulletü's-seniyye fi'r-riḥleti'l-Bosniyye, İḫtilâfü'l-ʿilm ve'd-dîn (tercüme), Medeniyyetü'l-ʿArab, el-Ceyşü'l-muʿabbâ min târîḫi Uvrubbâ, Târîḫu Lübnan. Ayrıca el-Fetḥ, eş-Şûrâ, el-Menâr, el-Müʾeyyed, el-ʿİrfân, Mecelletü'z-zehrâ ve Mecelletü Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabî gibi dergi ve gazetelerde İslâmiyet'le ilgili çok çeşitli yazıları yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Emîr Şekîb Arslan, Li-Mâzâ teʾahhâre'l-müslimûn ve li-mâzâ tekaddeme gayruhum (nşr. Şeyh Hasan Temîm), Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), nâşirin mukaddimesi, s. 11-27; Serkîs, Muʿcem, I, 932; Brockelmann, GAL Suppl., III, 394-399; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 304; a.mlf, el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 289; Enver el-Cündî, Terâcimü'l-aʿlâmi'l-muʿâsırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 147-154; Ahmed Kabbiş, Târîhu'ş-şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-hadîs, Beyrut 1971, s. 87-88; Sâmî ed-Dehhân, el-Emîr Şekîb Arslan: hayâtühû ve âsâruh, Kahire 1976; Ahmed eş-Şerebâsî, Şekîb Arslân: dâʿiyetü'l-ʿurûbe ve'l-İslâm, Beyrut 1978; Muhammed Kürd Ali, el-Muʿâsırûn (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1401/1980, s. 248-267; Muhammed b. Azzûz Hakîm, Vesâʾik sırriyye havle

ziyâreti'l-Emîr Şekîb Arslân li'l-Mağrib, Tıtvân 1980; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 173-175; el-Mevsûʿatü'l-harekiyye (nşr. Müessesetü'l-Buhûs ve'l-meşârii'l-İslâmiyye), Amman 1403/1983, I, 121-124; Abdülkerîm Osman, Meʿâlimü's-sekâfeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 470-474; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîhi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, II, 308-309; William L. Cleveland, Batı'ya Karşı İslam: Şekip Arslan'ın Mücadelesi (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991; Ârif en-Nekedî, "el-Emîr Şekîb Arslân", MMİADm., XXII/1-2 (1947), s. 86-95; Cebrâîl Cebbûr, "el-Emîr Şekîb Arslân", el-Ebhâs, VII/1, Beyrut 1954, s. 33-38; Mikel de Epalza, "Dos literatos Arabes viajan por Sharq al-Andalus: Shakib Arslan (1939) Y. Husain Mones (1963)", Sharq al-Andalus, sy. 1, Alicante 1984, s. 173-184; Axel Havemann, "Between Ottoman Loyalty and Arab «Independence» Muhammed Kurd Ali, Girgi Zaydan and Sakıb Arslan", Quademi di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 347-356.

Hulûsi Kılıç

EMÎR-i ŞİKÂR

(bk. ŞİKÂR AĞALARI).

EMÎRÂHUR

(bk. MÎRÂHUR).

EMİRCİ SULTAN

(ö. 637/1240)

Babaî isyanına katılan Yesevî - Babaî şeyhi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Arşiv belgelerinde Emirci veya Emirce Sultan, meşhur menkıbesinde Emîr-i Çin Osman diye anılır. Anadolu'da Yesevîliğin tarihi bakımından büyük bir önem taşıyan bu şahsiyetten ilk olarak bahseden M. Fuad Köprülü, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Evliya Çelebi'ye dayanarak kısaca bilgi vermiş ve Âlî'deki menkıbenin

bir özetini yapmıştır (İlk Mutasavvıflar, s. 38-39, dipnot 48). Köprülü, Anadolu'daki öteki Yesevî şeyhlerinin Bektaşî geleneğine dahil olmasına rağmen Emîr-i Çin Osman'ın bu geleneğin dışında kaldığını söyler. Köprülü, Vilâyetnâme'de geçen Emircem Sultan ile Âlî ve Evliya Çelebi'de Emîr-i Çin Osman diye anılan şahsın aynı kişi olduğunun farkına varmadığı için bu kanaati ileri sürmüştür. Halbuki Vilâyetname'deki metin, Emircem Sultan'ın Emîr-i Çin Osman ile aynı kişi olduğunu açık bir biçimde ortaya koyacak niteliktedir. Hacı Bektaş-ı Velî ile aynı çevreye mensup olan Emirci Sultan'm önemli bir şahsiyet olduğu bu eserdeki menkıbeden anlaşılmaktadır (Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî, s. 77-78).

Evliya Çelebi ve Âlî, şifahî geleneğe uyarak Emîr-i Çin Osman adıyla andıkları Emirci Sultan'ı doğru olarak Ahmed Yesevî geleneğine bağlarlar. Evliya Çelebi'deki bilginin çok kısa olmasına karşılık (Seyahatnâme, III, 237) Âlî, Bozok sancağındaki görevi sırasında ziyaret ettiği zâviyesinde şeyh hakkında dinlediği uzun bir menkıbeyi nakleder (Künhü'l-ahbâr, V, 58-61). Bu menkıbe Emirci Sultan'ı bir yandan Veysel Karanî soyuna bağladığı gibi, öte yandan Ahmed Yesevî tarafından Çin'de ortaya çıkan bir ejderhayı öldürmekle görevlendirildiğini kaydetmek suretiyle ona Emîr-i Çin lakabının veriliş sebebini de izah eder. Emirci Sultan'ın ne Veysel Karanî soyu ile ne de doğrudan doğruya Ahmed Yesevî ile bir alâkası bulunmadığı muhakkak olmakla beraber bu menkıbe onu hem Üveysîlik geleneğine bağlamakta, hem de bir Yesevî şeyhi olduğuna işaret etmektedir.

Emirci Sultan hakkında bütün bilgiler yakın zamana kadar adı geçen iki kaynaktaki bu rivayetlerden ibaret iken 1972 yılında, halen zâviyesinin ve türbesinin bulunduğu Yozgat yakınlarındaki Osman Paşa Tekkesi köyünde zâviyeye ait zengin bir arşivin bulunduğunun anlaşılmasıyla kendisinin ve zâviyesinin tarihî kimliği önemli ölçüde aydınlığa çıkarılmıştır. Örneğine pek az rastlanan bu zâviye arşivi, Yıldırım Bayezid devrinden (1389-1403) Cumhuriyet'e kadar muhtelif nitelikte 250'den fazla belgeyi ihtiva etmektedir (Bu belgelere dayanan bir monografi için bk. Ocak, s. 129-208). Söz konusu belgelerin bazılarına ve asıl önemlisi, Zilhicce 637 (Temmuz 1240) tarihli, süslü Selçuklu sülüsüyle yazılmış halen mevcut orijinal mezar kitâbesine göre şeyhin asıl adı Şerefüddin İsmâil b. Muhammed olup Emirci Sultan onun lakabıdır. Bu belgelerden ve menkıbelerinden anlaşıldığına göre Emirci Sultan I. İzzeddin Keykâvus, I. Alâeddin Keykubad ve II. Gıyâseddin Keyhusrev devirlerinde, o zamanki adıyla Dânişmendiye vilâyeti içinde bulunan şimdiki Yozgat bölgesinde yaşamış Yesevî tarikatına mensup bir Türkmen şeyhidir. Osman adı ise gerçekte kendisiyle değil, belgeler arasında bulunan 794 (1392) tarihli icazetnâmeye göre amcasının oğlu Osman Paşa ile ilgilidir. Osman Paşa bir süre zâviyenin mütevelliliğini yürütmüş ve bu sebeple zâviye halk arasında Osman Paşa Tekkesi olarak onun adıyla anılmaya başlanmıştır. Osman adı zaman içinde Emirci lakabıyla birleşmiş ve menkıbe teşekkül ederken Emîr-i Çin Osman şekline dönüşmüş olmalıdır.

794 (1392) tarihli icâzetnâmeden Emirci Sultan'ın büyük bir sûfî ailesinden geldiği anlaşılmaktadır. Babasının, amcası Hızır Paşa'nın, dedesi Şeyh Kumârî'nin ve kardeşleri Hızır Dede ve İlyas Emirci'nin isimleri önünde Emîr unvanı bulunduğuna bakılarak onun bir seyyid ailesine mensup olduğu söylenebilir. Lakabındaki Emirci (Emirce) kelimesinin de seyyidliğiyle ilgisi olmalıdır. Nitekim bazı belgeler, Emirci Sultan Zâviyesi şeyhlerinin Osmanlı Devleti zamanından Cumhuriyet'e kadar Bozok bölgesindeki bütün seyyidlerin kāimmakāmlığı görevini yürüttüklerini göstermektedir.

Gelibolulu Mustafa Âlî, Emirci Sultan'ın 600 (1203-1204) yılında bölgeye geldiğini, sonradan kendi adıyla anılacak olan, o zamanlar gayri müslimlerle meskûn köye yerleşerek zâviyesini kurduğunu söyler (XVI.

yüzyıla ait belgelerde "Emirci Sultan karyesi" olarak anılan bu köy Hüseyinâbâd [günümüzde Çorum'un kazası olan Alaca] nahiyesine bağlı iken XIX. yüzyıldan itibaren bazı belgelerde bugün de kullanılmakta olan "Osman Paşa Tekkesi köyü" şekline dönüşmüştür. Günümüzde Osman Paşa Tekkesi nahiyesi adıyla Yozgat iline bağlıdır). Menkıbeye göre Emîr-i Çin Osman (Emirci Sultan) bu köyü şeyhi Ahmed Yesevî'nin talimatı üzerine seçmiş ve gösterdiği kerametlerle köy halkını müslüman ederek kendine mürid yapmıştır. Zâviye arşivinde bulunan vakfiyeler, şeyhin kurduğu zâviyeye otuz üç parça köyün vakfedildiğini göstermektedir ki bu vakıflar Cumhuriyet'e kadar sürmüştür. Yine arşivde bulunan muhtelif tahrir örnekleri, bu köylerden çoğunun XIII. yüzyıldaki Moğol istilâsının bakiyesi bazı Moğol oymakları tarafından kışlak olarak kullanılırken XIV. yüzyılda köye dönüştüğünü, bir kısmının da ancak XVI. yüzyıldan sonra bazı Türkmen oymakları tarafından iskân edildiğini göstermektedir.

Anadolu'da Yesevîliğin tarihi bakımından taşıdığı önemin yanı sıra Babaîler isyanı olayında da ayrı bir yeri bulunan Emirci Sultan, isyanın lideri olan Baba İlyas'ın torunu Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'nin kaleme aldığı Menâkıbü'l-kudsiyye adlı menkıbevî aile tarihinde (s. 153) Emirci yahut Emirce Sultan, Vilâyetnâme'de geçtiği şekliyle Emircem Sultan olarak anılmış ve Vefâî şeyhi Baba İlyas'ın ileri gelen halifeleri arasında gösterilmiştir. Böylece gerek XIV. yüzyıl ortalarında yazılmış bu önemli eserin, gerekse Vilâyetnâme'nin ve Âlî'deki menkıbelerin bir arada değerlendirilmesi sonucunda Emirci Sultan'ın, Babaî isyanında yer alan birbirine çok yakın iki tarikat çevresi, yani Yesevîlik ve Vefâîlik ile ilişkisi ortaya konulmaktadır. Emirci Sultan'ın mezar kitâbesindeki Zilhicce 637 (Temmuz 1240) tarihi Babaî isyanının tarihine uymaktadır. Öte yandan Elvan Çelebi, Babaîler'in Emirci Sultan Zâviyesi'nin bulunduğu Ziyaret (Ziyaretpazarı) mevkiinde Selçuklu kuvvetleriyle yaptıkları bir muharebeden bahsetmektedir. Bütün bunlar Emirci Sultan'ın bu muharebede öldürülmüş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim 794 (1392) tarihli vakfiyede Emirci Sultan'ın amcası Hızır Paşa'dan "eş-şehîd" diye bahsedilmesi de bunu teyit etmektedir.

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında katkısı bulunan en eski şeyh sülâlelerinden birine ait zâviyelerden olan Emirci Sultan Zâviyesi, bölgenin iskânında önemli bir rol oynamasına rağmen ana yollar üstünde

bulunmadığı için pek fazla gelişme imkânına sahip olamamıştır. XIX. yüzyılda Kayseri istikametine giden bazı Avrupalı seyyahlar bu zâviyede konaklamışlardır.

Emirci Sultan Zâviyesi, Bektaşîliğin teşekkülüyle birlikte bu tarikatın Orta Anadolu'daki belli başlı merkezlerinden biri haline gelmiş ve bu kimliğini 1826'da Bektaşîliğin ilgasına kadar korumuştur. Bu tarihten sonra Nakşibendîliğin hâkimiyetine geçen zâviye 1925 yılına kadar varlığını devam ettirmiş, daha sonra da yıkılmıştır. Emirci Sultan'ın türbesi bölge halkı için önemli bir ziyaretgâh olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 153; Alî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 58-61; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 237; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1966), s. 38-39, dipnot 48; Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâme (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 77-78; Ahmet Yaşar Ocak, "Emirci Sultan ve Zâviyesi", TED, sy. 9 (1978), s. 129-208.

Ahmet Yaşar Ocak

EMÎRGANİYYE

الأميرغنيّة

İdrîsiyye tarikatının Muhammed Osman el-Mîrganî’ye (ö. 1268/1852) nisbet edilen bir kolu

(bk. MÎRGANÎ).

EMÎRHORD

(bk. MÎRHORD).

EMÎRÎ FÎRÛZKÛHÎ

أميرى فيروزكوهى

(1910 - 1985)

Şiirlerinde klasik tarzı benimseyen İranlı şair.

İran’ın Mâzenderan bölgesindeki Fîrûzkûh şehrinde doğdu. Asıl adı Seyyid Kerîm olup çeşitli idarî ve askerî görevlerde bulunan köklü bir ailenin çocuğudur. Bir süre Fîrûzang’da hâkimlik yapan babası Mustafa Kulı Muntazamüddevle, Kaçarlar’dan Muzafferüddin Şah döneminde (1896-1907) Avrupa’ya giden ilk İran aydınlarındandır.

Emîrî küçük yaşta ailesiyle birlikte Tahran’a gitti. Yedi yaşında iken babası ölünce annesinin gözetiminde Fransız ve Amerikan kolejlerinde öğrenim gördü. Tapu dairesinde memur olarak çalıştığı yıllarda eski İran mûsikisini öğrendi. 1935’te klasik ilimleri tahsil etmeye başladı. Tanınmış âlimlerden Şeyh Abdülmelik-i Kocûrî ve Seyyid Hüseyn-i Kâşânî’den uzun yıllar ders aldı. Seyyid Kâzım-ı Assâr, Mirza Halîl-i Kemreî gibi âlimlerden de faydalandı. Özellikle Arap ve Fars dili ve edebiyatları hakkında geniş bilgi sahibi oldu. Bir süre noterlik yaptıktan sonra kendini tamamıyla telife ve araştırmaya verdi. Emîrî Tahran’da vefat etti.

Seyyidü’ş-şuarâ lakabıyla tanınan ve şiirlerinde Emîrî mahlasını kullanan Fîrûzkûhî, çağdaş İran şiirinde Hint üslûbunu yenileyen bir şair olarak tanınır. Ancak Emîrî bu üslûbu sadece gazellerinde kullanmış, kasidelerini ise Horasan üslûbu ile yazmıştır. Şiirlerinin üçte ikisini oluşturan gazellerinde Sa‘dî, Hâfız ve Vahşî-i Bâfkī gibi klasik İran şairlerinin gazellerindeki coşku ile Sâib’in şiirlerindeki zarafet ve derinliğin bağdaştırıldığı görülür. Şairin Arapça şiirleri de vardır.

Emîrî’nin Efâfnâme der Lüzûm-ı Hicâb (Tahran 1313 hş./1934) adlı ilk şiir kitabından sonra üç ciltten oluşan divanının iki cildi yayımlanmıştır. Emîrî, ayrıca Sâib’in divanı ile (Tahran 1333 hş./1954) Şehdî-i Rengerundî’nin

Şeb Âheng adlı şiir kitabını (Tahran, ts.) bir önsözle birlikte yayıma hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Bâkır-ı Bürkâî, Sühânverân-ı Nâmî-yi Muʿâsır, Tahran 1329 hş., I, 13-15; Abdülhamîd-i Halhâlî, Tezkire-i Şuʿarâ-yı Muʿâsır, Tahran 1333 hş., s. 9-26; Y. Kuseyrî, Bezm-i Sühan, Tahran 1342 hş., s. 20-21; Hânbâbâ, Müellifini Kütüb-i Çâpî-yi Farsî ve ʿArabî, Tahran 1343 hş., V, 61-62; a.mlf., Fihrist, III, 3540; DMT, II, 525.

Mehmet Kanar

el-EMÎRÜ’l-KEBÎR

الأمير الكبير

Bazı İslâm devletlerinde nüfuzlu emîrlere, Memlükler’de ise en kıdemli emîrlerle atabegü’l-asâkire verilen unvan.

Bu unvana önce Irak Selçuklu Devleti’nde rastlanmaktadır. Sultan Mesud tarafından 532 (1138) yılında İmâdüddin Zengî’ye verilen unvanlar arasında el-emîrü’l-kebîr de vardı. Anadolu Selçuklu Devleti’nde Tâceddin Mu‘tez bu unvanla anılırdı. Ayrıca uçlardaki emîrlerle Germiyanlılar, Osmanlılar, Karamanoğulları ve diğer tâbi beyliklerin beylerine ve bazı güçlü emirlere de el-emîrü’l-kebîr denirdi. Eyyûbîler’de Atabeg Fârisüddin Oktay bu unvanı taşırdı.

Memlükler’de el-emîrü’l-kebîr unvanı fazla yaygın olmamakla beraber devletin kuruluşundan beri mevcuttu. el-Melikü’l-Mansûr Kalavun’un (1279-1290) emri üzerine emîrü’l-kebîrlerin 300 dirhem ağırlığında gümüş bir kemer (hıyâsa) taşımaları âdet olmuştu. Sultan Ferec’den (1399-1412) sonra bu âdet kaldırıldı. Rütbe itibariyle önce nâib-i saltanat (nâib-i kâfil), ardından da el-emîrü’l-kebîr geliyordu. Bunlar nâib-i saltanat tayin edilmeleri halinde de bu unvanı kullanırlardı. el-Emîrü’l-kebîr unvanı verilen ilk atabe-gü’l-asâkir Şeyhûn el-Ömerî oldu (752/1352). Bu tarihten itibaren sultana en yakın emîrlere bu unvan verildi; bunlar sultanın sağ tarafında oturmaya başladılar. XIV. yüzyılda devlet yönetimine tamamen hâkim olan emîrü’l-kebîrler 3500 memlük besliyorlardı. Şeyhûn’dan sonra bu unvanın verildiği her atabegü’l-asâkire hil‘at giydirilmeye başlandı. Daha önce böyle bir âdet olmadığı gibi kıdemli her emîre bu unvan verilebilirdi. Burcî Memlükleri’nde her nâiblikte “mukaddemü elf” rütbesiyle bir emîrü’l-kebîr atabegü’l-asâkir beylerbeyi bulunurdu. Sultan Ferec zamanından itibaren sayıları çoğalan bu emîrlerin kapılarında nevbet çalınırdı. Sultanın yolculuğu sırasında ve katıldığı merasimlerde başının üzerinde saltanat şemsiyesini (çetr, mizalle, el-kubbe, et-tayr) el-emîrü’l-kebîr, Dımaşk nâibi, Halep nâibi ve sultanın oğlu taşıyabilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Menâkıbu'l-ʿârifîn, Ankara 1976, II, 754; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, VI, 208; Makrîzî, Histoire des sultans Mamlouks (trc Quatremère), Paris 1837-44, I, 3; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 100; X, 302-303; XIII, 103-104, 141; XIV, 30; XV, 11, 150; Halîl b. Şâhin, Kitâbü Zübdeti keşfi'l-memâlik ve beyâni't-turuk ve'l-mesâlik (nşr. Paul Ravaisse), Paris 1894, s. 112; Uzunçarşılı. Anadolu Beylikleri, s. 9, 59, 61, 65, 68, 76, 110, 124, 135, 140, 142; a.mlf., Medhal, s. 349, 352, 353, 401, 402, 458; a.mlf., Kitâbeler II, İstanbul 1348/1929, s. 195; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 134; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, I, 108, 164, 170, 185; "Emîrülkebîr", İA, IV, 263; D. Ayalon, "al-Amir al-Kabîr", EI² (İng.), I, 444.

Asri Çubukçu

el-EMÎRÜ’l-KEBÎR el-HEMEDÂNÎ

(bk. HEMEDÂNÎ, el-Emîrü’l-Kebîr).

el-EMÎRÜ'l-KEBÎR es-SÜNBÂVÎ

الأمير الكبير السنباوي

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed es-Sünbâvî el-Mâlikî (ö. 1232/1817)

Mâlikî fakihi ve nahiv âlimi.

Aslen Mağribli olup Zilhicce 1154'te (Şubat 1742) Mısır'ın Asyût eyaletine bağlı Menfelût kazasının Sünbû bucağında doğdu. Emîr lakabı, Yukarı Mısır'da emirlik görevini yürüten dedesi Ahmed'e ait olup kendisi de bu lakapla meşhur olmuştur. Emîr Muhammed küçük yaşta Kur'an'ı öğrendikten sonra kıraat tâlim etti. Dokuz yaşında ailesiyle birlikte Kahire'ye gitti ve ilk tahsiline Ezher'de başladı. Önce nahivle ilgili Âcurrûmiyye metnini ezberleyen Emîr Muhammed daha sonra meşhur âlimlerin ders halkalarına katıldı; Muhammed b. Muhammed el-Büleydî, Ali b. Ahmed el-Adevî es-Saîdî, Hifnî, Necmeddin el-Gîtî, Ahmed b. Hasan el-Cevherî gibi hocalardan fıkıh, akaid, tefsir, hadis ve mantık tahsili yaptı. Ayrıca Ezher'de İbn Sûde et-Tâvûdî'den İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserini okudu. Birkaç yıl yanında kaldığı Hasan b. İbrâhim el-Cebertî'den Hanefî fıkhını öğrendi. Yine ondan ve talebesi Muhammed b. İsmâil en-Neferâvî'den astronomi, hendese ve felsefe dersleri aldı. Özellikle Arap dili ve edebiyatı ile fıkıh alanında zamanının ünlü âlimlerinden biri oldu. Şöhreti Mağrib ülkelerine yayıldı; bu ülkelerden öğrenciler gelip kendisinden ders aldılar. Şâzelî tarikatına intisap eden Emîr Muhammed 10 Zilkade 1232 (21 Eylül 1817) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Sultan Kayıtbay'ın sarayına yakın olan Şeyh Abdülvehhâb el-Afîfî'nin kabri civarına defnedildi.

Eserleri. Emîr Muhammed fıkıh, tefsir, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı alanlarında birçok eser telif etmiş olup başlıcaları şunlardır: 1. el-Mecmûʿ fi'l-fıḳh. Mâlikî fıkhına dair olup Muḫtaṣarü'l-Emîr diye de anılan eser, Mâlikîler'in temel kaynaklarından olan Muḫtaṣarü'l-Ḫalîl adlı kitapla aynı değerde sayılır. Müellif bu eserinde mezhepte tercih edilen görüşlere yer

vermiştir. Kitap, yine kendisinin yaptığı bir şerh ve Hicâzî b. Abdülmuttalib el-Adevî tarafından yapılan başka bir şerhle beraber basılmıştır (Kahire 1281, 1304). 2. Ḍavʾü'ş-şümûʿ ʿalâ şerḥi'l-Mecmûʿ. Yukarıdaki eserine yazmış olduğu şerhe kendisi tarafından yapılan hâşiyedir. Hicâzî el-Adevî'nin el-Mecmûʿa yaptığı hâşiye ile birlikte basılmıştır (Kahire 1304). 3. el-Kevkebü'l-münîr (Kahire 1321). Mâlikî fıkhıyla ilgilidir. 4. Matlaʿu'n~neyyireyn fîmâ yeteʿalleḳu bi'l-ḳudreteyn (Kahire 1896). Bu eser de Mâlikî fıkhına dairdir. 5. Menâsikü'l-Emîr (Kahire 1281). Hacla ilgilidir. 6. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-ʿAşmâviyye (Kahire 1279, 1281). Abdülbârî el-Aşmâvî'nin ibadetlere dair el-Muḳaddimetü'l-ʿAşmâviyye adlı eserine İbn Türkî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. 7. el-Vaẓîfetü'ş-Şâẕeliyye (Muradâbâd 1887; Dımaşk 1302). Şâzeliyye tarikatının evrâdına dairdir. 8. en-Nuḫbetü'l-behiyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-mekẕûbe ʿalâ ḫayri'l-beriyye (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1409/1988). 9. Ḥâşiye ʿala İtḥâfi'l-mürîd (Bulak 1282; Kahire 1300, 1309). Abdüsselâm el-Lekānî'nin Cevheretü't-tevḥîd'e yaptığı şerhin hâşiyesidir. 10. İtḥâfü'l-ins fi'l-ʿalemiyyeti ve ismi'l-cins (Dımaşk 1302). Nahve dairdir. 11. Behcetü'l-ins ve'l-iʾtinâs şerḥu zâreni'l-maḥbûb fî riyâżi'l-âs (Kahire, ts.). 12. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'ş-Şeyḫ Ḫâlid ʿale'l-Muḳaddimeti'l-Ezheriyye (Bulak 1286). Nahivle ilgilidir. 13. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'l-Melevî ʿale's-Semerḳandiyye fi'l-istiʿârât (Kahire 1281, 1301, 1308). 14. Ḥâşiye ʿala Muġni'l-lebîb (Kahire 1299). İbn Hişâm'ın nahve dair Muġni'l-lebîb adlı eserinin hâşiyesidir. 15. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi İbn Hişâm li-Muḫtaṣari'ş-Şüẕûr (Kahire 1285, 1303, 1305, 1307). İbn Hişâm'ın nahve dair kendi eseri Şüẕûrü'ẕ-ẕeheb'e yaptığı şerhin hâşiyesidir (eserlerinin geniş bir listesi için bk. Brockelmann, GAL, II, 637; Suppl., II, 738).

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, III, 572-575; Serkîs, Muʿcem, I, 275, 473-474; II, 1980; Abdül-hay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 133-139, ayrıca bk. İndeks; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 362-363; Brockelmann, GAL, II, 637; Suppl., II, 738; Îzâhu'l-meknûn, I, 15, 116, 307, 347, 404, 578; II, 42, 74, 437, 449, 501; Hediyyetül-ʿârifîn, II, 358; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 298 vd.; Kehhâle,

Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 183-184; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî fî târîhi’l-fıkhi’l-İslâmî, Medine 1396-97/1976-77, II, 297.

Mehmet Şener

EMÎRÜ’l-MÜ’MİNÎN

أمير المؤمنين

İslâm tarihinde Hz. Ömer’den itibaren devlet başkanlarına verilen unvan.

İslâm devlet başkanlarına “halife” ve “imam” denildiği gibi daha yaygın olarak “emîrü’l-mü’minîn” de (müminlerin emîri) denilmektedir. Bu tabir ilk defa, hicretin on yedinci ayında (Receb 2/Ocak 624) Hz. Peygamber tarafından Kureyş kervanını basmak üzere Batn-ı Nahle’ye gönderilen seriyyenin kumandanı Abdullah b. Cahş’a verilmiştir. Aynı şekilde, Resûl-i Ekrem’in Suriye’ye göndermeyi kararlaştırıp vefatından sonra Hz. Ebû Bekir tarafından sevkedilen ordunun kumandanı Üsâme b. Zeyd’e ve Kādisiye Savaşı kumandanı Sa‘d b. Ebû Vakkās’a da sahâbîlerin emîrü’l-mü’minîn diye hitap ettikleri bilinmektedir. Ancak bu tabir, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren sadece halifelere verilen bir unvan olmuştur. İlk olarak bu unvanla anılan halifenin Hz. Ömer olduğu konusunda görüş birliği vardır. Hz. Ebû Bekir’e sahâbîler “halîfetü Resûlillâh” (Resûlullah’ın halifesi) demişler, ondan sonra halife olan Hz. Ömer’e ise “halîfetü halîfeti Resûlillâh” (Resûlullah’ın halifesinin halifesi) diye hitap etmişlerdir. Fakat sahâbîler, ileriye doğru halife sayısı artacağından bu hitap şeklini ağır buldular. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî Hz. Ömer’e yazdığı bir mektupta kendisine emîrü’l-mü’minîn diye hitap etmiş, bu arada Adî b. Hatim et-Tâî, Mugīre b. Şu‘be, Amr b. Âs ve diğer bazı sahâbîlerin de Hz. Ömer’e aynı şekilde hitap etmeleri üzerine bu unvan yaygınlaşmıştır.

Emîrü’l-mü’minîn unvanı İslâm tarihinde siyasî, askerî ve dinî bir mahiyet arzetmektedir. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere hemen bütün halifeler bu unvanı tevarüs etmişlerdir. Emevîler ile Bağdat ve Kahire’deki Abbâsîler’in yanında Abdullah b. Zübeyr ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde hilâfete kendilerinin daha çok hak sahibi olduğunu ileri süren bazı hükümdarlar emîrü’l-mü’minîn unvanını kullanmak hususunda büyük mücadeleler vermişlerdir. Bunlar arasında Hz. Ali soyundan gelen İdrîsîler, Abbâsîler’den daha çok halifeliğe lâyık olduklarını iddia eden Şiî Fâtımîler, Karmatîler, İbâzî olan Rüstemîler ve Muvahhidler sayılabilir. Bu

unvanın kullanıldığı diğer bir devlet de Endülüs Emevîleri'dir. III. Abdurrahman, İbn Hafsûn isyanının bastırılmasından sonra 316 (929) yılında Endülüs Emevî Devleti tarihinde ilk defa bu unvanı kullanmaya başlamıştır. III. Abdurrahman emîrü'l-mü'minîn unvanını Abbâsîler'e karşı çıkmasından ziyade, kısa zamanda Kuzey Afrika'ya hâkim olan ve Endülüs'teki gelişmelere müdahale eden Şiî Fâtımîler'in düşmanca davranışlarına karşı koyabilmek için kullanmıştır. Endülüs'teki diğer mülûkü't-tavâif de bu unvanı

kullanma hususunda birbirleriyle yarış etmişlerdir. Doğudaki müslüman devletler ise Abbâsîler'e saygılarından dolayı emîrü'l-mü'minîn unvanını kullanmamışlardır. Fakat batıda Ağlebîler, Zîrîler ve Hammâdîler hariç Kuzey Afrika ve Endülüs'teki müslüman devletlerin zaman zaman bu unvanı kullandıkları anlaşılmaktadır.

Moğollar'ın 656'da (1258) Bağdat'ı işgali üzerine Memlük Sultanı Baybars tarafından Kahire'ye götürülen ve Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân edilen Ebü'l-Kasım Ahmed ve halefleri emîrü'l-mü'minîn unvanını kullanmaya devam ettiler. Ancak Bağdat Abbâsî Halifeliği'nin yıkılmasının ardından bu unvanı kullanan devletlerin sayısı artmıştır. Bunlar arasında Fas'ta hüküm sürmüş olan Merînîler, Filâlîler, Sa'dîler, Hafsîler sayılabilir. Osmanlı sultanları da hilâfetin Osmanlı hânedanına intikalinden sonra (1517) bu unvanı kullanmışlardır. Nitekim II. Abdülhamid saltanatı süresince çok sık kullandığı "halîfetü'l-müslimîn" unvanı dışında emîrü'l-mü'minîni de kullanmıştır. Meselâ 1306 (1889) tarihli Hicaz Vilâyeti Salnâmesi'nde tuğranın altında "emîrü'l-mü'minîn, urvetü'l-vüskā-yi muvahhidîn, hâdimü'l-Haremeyn" ibaresi yer almaktadır. Bu durum saltanatın hilâfetten ayrılıp ilga edilmesine kadar devam etmiş, hilâfet makamında bulunan kişiye ise sadece "halîfetü'l-müslimîn" denilmiştir. İmâmiyye Şîası emîrü'l-mü'minîn unvanını genellikle yalnız Hz. Ali hakkında kullanır. Fas krallarında bu unvan hâlâ devam etmektedir.

Emîrü'l-mü'minîn tabirinin başına bazı kelimeler eklenmek suretiyle hükümdarlara ve önemli devlet adamlarına halifeler tarafından unvan veya lakaplar verilmiştir. Tuğrul Bey'e "yemînü emîri'l-mü'minîn", Alparslan ve Sencer'e "burhânü emîri'l-mü'minîn", Melikşah'a "kasîmü emîri'l-mü'minîn" (her hususta halifenin ortağı) lakaplarını Abbâsî halifeleri

vermişlerdir. Emîrü’l-mü’minîn ilâvesiyle kullanılan diğer bazı lakaplar da şunlardır: “Abd, halîl, hâlisa, hâssa, hüsâm, mevlâ, muhyî, muîn, nasır, nasır, radî, safî, seyf, sıddîk, sika, umde, velî, vezîr, yemîn”.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meğazî, I, 19; İbn Sa‘d, et-Tabakât, III, 281; Taberî, Târîh (de Goeje), I, 2748; II, 5; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâ᾿il (nşr. Velîd Kassâb - Muhammed el-Mısrî), Riyad 1400/1980, I, 226-227; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 609-615; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, V, 475-476, 487, 491, 493; VI, 49, 65, 76, 108, 113, 119, 122, 129, 268; Hicaz Vilâyeti Salnâmesi, Mekke 1306, s. 81-82; Subhî es-Sâlih, İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri Tarihi (trc. İbrahim Sarmış), İstanbul 1983, s. 218-219; Hasan el-Bâşâ, el-Elkâbü’l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 194-214; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 81-91; M. Max Van Berchem, “Titres califiens d’occident”, JA, IX (1907), s. 245-335; A. J. Wensinck, “Emîrülmü’minîn”, İA, IV, 263-264; İbrahim Kafesoğlu, “Selçuklular”, a.e., X, 366-367, 398; H. A. R. Gibb, “Amir al-Mu᾿minın”, EI² (Fr.) I, 458; Maya Shatzmiller, “Marînides”, a.e., VI, 558; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 188; DMF, I, 251; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 223-233.

Mustafa Fayda

EMÎRÜ’l-MÜ’MİNÎN fi’l-HADÎS

أمير المؤمنين في الحديث

Dönemindeki âlimler arasında en üstün seviyeye ulaşmış hadis hâfızları için kullanılan bir tabir.

“Müminlerin lideri ve yöneticisi” anlamında daha çok halifelere verilen emîrü’l-mü’minîn unvanı, derin hadis bilgisi ve güçlü hâfızasıyla devrindeki âlimler arasında en üstün seviyeye ulaşan, râviler ve rivayetleri konusunda önemli görüşleri olan bazı hadis hâfızları hakkında kullanılmıştır. Hadis ilminde bu seviyeye gelebilmek için hadis hâfızı olmanın yanında bazı hadislerdeki çok hassas rivayet kusurlarını (ilel) iyi bilmek ve çeşitli hadis ilimlerinde eser kaleme almış olmak gerekir. Kûfe’de âlimler arasında “emîrü’l-mü’minîn” denince sadece Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn’in hatıra gelmesi (İbn Hacer, VIII, 276), yanlış anlaşılması ihtimali bulunmadığı zaman unvanın bu şekliyle de kullanıldığını göstermektedir.

Yaşadıkları dönemde emîrü’l-mü’minîn unvanıyla anılan muhaddisler şunlardır: Ebü’z-Zinâd, İbn İshak, Hişâm ed-Destüvâî, Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Ebü’l-Velîd et-Tayâlisî, Ali b. Medînî, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Zühlî, Ebû Hatim er-Râzî ve Dârekutnî. Daha sonraki devirlerde Cemmâîlî, Sıbt İbnü’l-Acemî ve nihayet İbn Hacer el-Askalânî’ye de bu unvan verilmiştir. Hadis ilminde otorite olan kimselerin beğendikleri bazı muhaddisleri bu unvanla anmaları ise kabul görmemiştir. Hadis rivayet ilminin kurucusu sayılan Zührî ile Evzâî ve Leys b. Sa‘d gibi büyük hadis âlimleri hakkında emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs denmemesi onların daha az öneme sahip olduklarını göstermez.

Bu unvanın en ünlü muhaddisler için kullanılmasından hareketle Arap dil âlimi Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile Ebû Hayyân el-Endelüsî hakkında “emîrü’l-mü’minîn fi’n-nahv”, Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî için de “emîrü’l-mü’minîn fi’l-fukahâ” denmiştir (Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 122).

Emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs unvanının, Asr-ı saâdet'ten sonraki devirlerde hadis ve sünneti yaşatmaya çalışacak kimseleri hayırla yâdeden bir hadisten çıkarılmış olabileceği söylenmekteyse de (Kāsımî, s. 19) bu rivayetin güvenilir olmadığı anlaşılmaktadır (Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 123-125).

Muhammed Habîbullah eş-Şinkîtî, Hediyyetü'l-muġīs̱ fî ümerâʾi'l-müʾminîn fi'l-ḥadîs̱ adlı manzum risâlesinde (nşr. Remzî Saʿdeddin Dımaşkıyye, Beyrut 1410/1989) kendilerine emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs denilen bazı muhaddislerin adlarını zikretmekte, Abdülfettâh Ebû Gudde ise Cevâbü'l-ḥafıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdilʿaẓîm el-Münẕirî el-Mıṣrî adlı eserinde "Ümerâü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" başlığı altında (s. 103-125) bu konu üzerinde durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü ashâbi'l-hadîs (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 31; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 276; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 126-127; Kâsımî, Kavâʿidü't-tahdîs (nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1352/1925, s. 19; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿisu'l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 154; Ahmed b. Muhammed el-Gumârî, ʿAlî b. Ebî Tâlib, Kahire 1389/1969, s. 68; Muhammed Accâc el-Hatîb, Usûlü'l-hadîs, Beyrut 1401/1981, s. 449; Abdülhâdî Ahmed Hüseysin, Mezâhirü'n-nehdati'l-hadîsiyye fî ʿahdi Yaʿkûbe'l-Mansuri'l-Muvahhidî, Tıtvân 1402/1982, I, 226; Muhammed Edîb Sâlih, Lemehât fî usûli'l-hadîs, Beyrut 1409/1988, s. 104-105; Muhammed Habîbullah eş-Şinkîtî, Hediyyetü'l-mugis fî ümerâʾi'l-müʾminîn fi'l-hadis (nşr Remzî Saʿdeddin Dımaşkıyye), Beyrut 1410/1989; Abdülfettâh Ebû Gudde, Cevâbü'l-hâfız Ebî Muhammed ʿAbdülʿazîm el-Münzirî el-Mısrî, Halep 1411, s. 103-125; Mücteba Uğur, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 75.

M. Yaşar Kandemir

EMÎRÜ’l-MÜSLİMÎN

أمير المسلمين

Murâbıt ve Merînî hükümdarları tarafından kullanılan bir unvan.

İslâm tarihinde bu tabir ilk defa Murâbıtlar (1056-1147) tarafından kullanılmış ve Murâbıtlar’ın kurucusu Abdullah b. Yâsîn, dinî lider olarak otoriteyi elinde tutmakla beraber devlet idaresini ve ordu kumandanlığını emîrü’l-müslimîn unvanını verdiği Yahyâ b. Ömer ile Ebû Bekir b. Ömer’e bırakmıştır. Hıristiyanlara karşı kazandığı zaferlerle meşhur olan Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn’in Mağrib ve Endülüs’ü ele geçirmesi, bilhassa VI. Alfonso’ya karşı 12 Receb 479’da (23 Ekim 1086) Zellâka Savaşı’nı kazanması üzerine metbû tanıdıkları Abbâsî halifesi tarafından kendisine bir menşur ve emîrü’l-müslimîn unvanı verilmiştir. Bu unvanla Murâbıtlar, bir nevi mahallî hilâfet ihdas edip “emîrü’l-mü’minîn” unvanını taşıyan Abbâsî halifelerinden bir derece aşağıda bulunduklarını kabul etmiş oluyorlardı.

Hasan el-Bâşâ, Murâbıtlar’ın emîrü’l-mü’minîn yerine emîrü’l-müslimîn unvanını kullanmalarını Abbâsî hilâfetini tanımaları yanında bir başka sebebe bağlamaktadır. Buna göre Murâbıtlar zamanında basılan 503 (1109-10) ve 522 (1128) tarihli sikkelerin bir yüzünde “Emîrü’l-müslimîn Ali b. Yûsuf”, diğer yüzünde ise devletin kurucusu Abdullah b. Yâsîn’e izâfetle “el-İmâm Abdullah emîrü’l-mü’minîn” ibaresi bulunmaktadır. Murâbıt emîrleri, kurucuları ve mânevî liderleri Abdullah’a “emîrü’l-mü’minîn” unvanını vermiş olduklarından ona hürmeten kendileri bu unvanı kullanmışlardır (el-Elḳābü’l-İslâmiyye, s. 193-194). Ancak Hasan Ahmed Mahmûd bu görüşün doğru olmadığını ve buradaki “Abdullah” ile Abbâsî halifesinin kastedildiğini ileri sürmektedir (Ḳıyâmü devleti’l-Murâbıṭîn, s. 335-336). Nitekim Kalkaşendî de bütün halifelerin Abdullah’ı bir lakap olarak kullandıklarını, hatta ismi Abdullah olan Me’mûn’un mektuplarında adını “min Abdillâh Abdillâh b. Hârûn” şeklinde yazdırdığını kaydeder (Ṣubḥu’l-aʿşâ, V, 476). Merînîler de başlangıçta Murâbıtlar gibi emîrü’l-müslimîn unvanını kullanmışlar, ancak VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren

emîrü'l-mü'minîn unvanını tercih etmişlerdir. Ebû İnan el-Merînî'nin (1348-1358) Fas'ta bastırdığı bir sikkede emîrü'l-mü'minîn unvanı yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 609-615; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, V, 476; Hasan Ahmed Mahmûd, Kıyâmü devleti'l-Murâbıtîn, Kahire 1956, s. 333-337; Hasan el-Bâşâ, el-Elkâbü'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 193-194; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 87-90; M. Max Van Berchem, "Titres califiens d'occident", JA, IX (1907), s. 245-335; "Emîrülmüslimîn", İA, IV, 264; "Amir al-Muslimîn", EI² (Fr.), I, 458; Maya Shatzmiller, "Marinides", a.e., VI, 557; H. T. Norris, "al-Murâbitun", a.e., VII, 585; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 188; Abdülkerim Özaydın, "Abdullah b. Yâsîn", DİA, I, 142.

Mustafa Fayda

EMÎRÜ'l-ÜMERÂ

أمير الأمراء

Bazı İslâm devletlerinde çeşitli idarî yetkilere sahip kumandanlara verilen unvan.

Hz. Ömer döneminden itibaren çok yaygın olmamakla birlikte ordu kumandanını ifade eden bir unvan olarak kullanılmıştır. Bu dönemde Sâsânî İmparatorluğu ile yapılan Kādisiye Savaşı'nda İslâm ordu kumandanı Sa'd b. Ebû Vakkās'ın emîrü'l-ümerâ unvanını taşıdığı bilinmektedir. Emevî Halifesi I. Yezîd'in Abdullah b. Zübeyr'in üzerine gönderdiği Müslim b. Ukbe de bu unvanı taşıyordu. Abbâsîler döneminde Mütevekkil - Alellah'ın öldürülmesinden (232/847) sonra halifelerle Türk kumandanları arasındaki siyasî mücadele halifelerin otoritesinin zayıflamasına yol açtı. Bunun üzerine yönetime fiilen hâkim olan askerî liderlerin Irak'ta kontrolü ele geçirmeleriyle birlikte emîrü'l-ümerâ tabiri daha yaygın olarak kullanılmaya başlandı.

Mu'temid - Alellah'ın hilâfet merkezini Sâmerrâ'dan tekrar Bağdat'a nakli (279/892), Türk kumandanların halifeler üzerindeki baskısını bir ölçüde zayıflatmakla birlikte tamamen ortadan kaldıramadı. Halife Mu'tazıd - Billâh (892-902) ve Müktefî - Billâh devirlerinde (902-908) içte ve dışta bazı önemli başarıların kazanılması halifelerin gücünü arttırdıysa da Muktedir - Billâh'ın halife olmasıyla (295/908) durum tekrar eski haline dönmeye başladı. Bu devirde halife, Sâhibü'ş-şurta Nâzûk ile mücadele eden dayısının oğlu Hârûn b. Garîb'e emîrü'l-ümerâ unvanını verdi. Başlangıçta emîrü'l-cüyûş unvanını taşıyan Türk asıllı kumandan Mûnis, Halife Muktedir - Billâh ve Kâhir - Billâh dönemlerinde kendiliğinden emîrü'l-ümerâ unvanını kullanmaya başladı. Daha sonra onun halefi hazinedar Tarif es-Sübkerî de aynı unvanı aldı. Halifelerle kumandanlar arasındaki nüfuz mücadelesinin kıyasıya devam ettiği bir ortamda zorla halife yapılan Râdî-Billâh hilâfet makamına geçtikten iki yıl sonra (324/936) Basra ve Vâsıt'ın güçlü valisi İbn Râik'i Bağdat'a davet ederek kendisine emîrü'l-ümerâ unvanını verdi ve geniş yetkilerle donattı.

Başkumandanlık, Dîvânü'l-harâc, Dîvânü'd-diyâ', Dîvânü'l-meâvin'in reisliği ve berîd teşkilâtının yönetiminin yanı sıra valilerin ve yüksek dereceli memurların hatta vezirin tayini bile onun salâhiyeti dahilindeydi. Devletin idarî, askerî ve malî işlerinin yönetimi konusunda halifeye danışmadan karar alma ve uygulama yetkisine sahip olan Emîrü'l-ümerâ İbn Râik'in protokolde yeri halifeden sonra geliyordu. Hutbelerde kendi adından sonra onun adının da zikredilmesi bizzat halife tarafından bütün eyalet valilerine bildirilmişti. İbn Râik'ten sonra emîrü'l-ümerâ olan Beckem et-Türkî adına 329 (940-41) yılında basılan dinardan (Artuk, I, 147), paralarda halife ile birlikte emîrü'l-ümerânın da adının yazıldığı anlaşılmaktadır. Hutbe ve sikkenin halifelik alâmetlerinden olduğu dikkate alınınca emîrü'l-ümerânın halifenin bütün yürütme yetkilerini devraldığı söylenebilir. Abbâsî tarihinde Ebû Müslim-i Horasânî, Bermekî ailesi, Afşin, İbnü'l-Furât el-Vezîr ve Mûnis el-Muzaffer gibi çok kuvvetli şahıslar dahil hiç kimseye bu kadar geniş yetki verilmemiştir.

Müsteşrik Defrémery, İbn Râik'te önce Halife Mu'tasım-Billâh'ın meşhur kumandanlarından Afşin ile onun ölümünden sonra başkumandanlık mevkiine yükselen Eşnâs et-Türkî'nin ve Mütevekkil-Alellah zamanında (847-861) ordu kumandanlığının yanı sıra beytülmâlin idaresi, hâciblik ve berîd teşkilâtı reisliği vazifelerini uhdesinde toplayan Inâk et-Türkî'nin de bu unvanı taşımamakla birlikte fiilen emîrü'l-ümerâ olduklarını ileri sürmektedir. Ancak İbn Râik ile diğerleri arasında sahip oldukları hak ve salâhiyetler bakımından büyük farklar vardır. İbn Râik'e verilen yetkilerin, sahip oldukları kudret ve nüfuz sebebiyle emirü'l-ümerâ sayılan Afşin, Eşnâs ve Inâk'a da resmen verildiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Gerek bunların gerekse Halife Mütevekkil - Alellah'tan itibaren bazı kumandanların halifelere hemen her istediklerini kabul ettirmeleri sadece sahip oldukları kuvvetten ileri gelmekteydi. Kendilerine halifeler tarafından kumandanlığın ötesinde bir yetki verilmemişti.

Vezirlik, hâciblik, valilik gibi bir müessese olarak ilk defa Halife Râdî - Billâh tarafından 324 (936) yılında kurulan ve İbn Râik ile başlayan emîrü'l-ümerâlık müessesesi, kısa bir müddet sonra devlet adamları arasında bir rekabet ve mücadele unsuru oldu. Kumandanlardan Beckem et-Türkî, iki yıl sonra İbn Râik'i görevinden uzaklaştırarak kendisini bu makama tayin ettirdi (938). Daha sonra 945 yılına kadar Tüzün bu görevde

bulundu. Diğer taraftan yine siyasî sebeplerle 942 yılında Hamdânîler'den Nâsırüddevle Hasan'a da emîrü'l-ümerâlık payesi verildi. 945'te davet üzerine karışıklıklar içindeki Bağdat'a giren Büveyhîler'den Ahmed, Halife Müstekfî - Billâh tarafından Muizzüddevle unvanı ile emîrü'l-ümerâ tayin edildi. Ancak bu idarî bir unvan olmaktan çok şeref unvanı niteliğini taşıyordu. Muizzüddevle de oğlu Bahtiyâr'ı veliaht tayin etmiş ve ona da emîrü'l-ümerâ unvanını vermiştir. Bu unvanın sağladığı itibar Büveyhîler'in İran'da hüküm süren kollarını rahatsız ettiğinden Muizzüddevle'nin ölümü üzerine Halife Mutî - Lillâh onun Rey ve Cibâl hâkimi olan kardeşi Rüknüddevle'ye de emîrü'l-ümerâ unvanını vermek zorunda kaldı.

Sâmânîler ve Gazneliler'de bu unvanın kullanıldığına dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Sâmânîler devrinde Horasan'a hâkim olan Türk asıllı kumandan Ebû Ali es-Simcûrî'nin "emîrü'l-ümerâ" ve "el-müeyyed mine's-semâ" unvanlarını kullandığı bilinmektedir.

Emîrü'l-ümerâ unvanı Selçuklular ve diğer bazı hânedanlarda büyük ve nüfuzlu emîrler tarafından kullanılmıştır. Meselâ Sultan Melikşah'ın amcası Tohâristan Valisi Osman ile Berkyaruk devrinde (1092-1104) Horasan'da isyan eden Muhammed b. Süleyman b. Çağrı Bey emîrü'l-ümerâ lakabını taşıyorlardı. Üst seviyedeki Selçuklu kumandanları "sipehsâlâr, emîr-i emîrân (mîr-i mîrân)" ve "mukaddemü'l-ceyş'in yanında emîrü'l-ümerâ unvanını da kullanmışlardır. Fâtımîler ve Zengîler'de emîrü'l-ümerâ tabiri sadece kumandan anlamında, Memlükler'de ise atabegü'l-asâkirin bir unvanı olarak kullanılmıştır. İlhanlılar'da ordu kumandanına beylerbeyi (bîglâr bigi) yahut emîrü'l-ümerâ veya mîr-i mîrân deniliyordu. Akkoyunlular'da ise başkumandan, emîrü'l-ümerâ veya melikü'l-ümerâ unvanını taşıyordu. Emîrü'l-ümerâ Safevîler devrinde kızılbaş birliklerinin başkumandanıydı. Devletin kurucusu Şah İsmâil zamanında (1501-1524) devletin en güçlü adamı olan ilk Safevî emîrü'l-ümerâsı Hüseyin Han Şamlû aynı zamanda vekillik gibi çok önemli bir görevi de elinde tutuyordu. Şah I. Tahmasb devrinde (1524-1576) emîrü'l-ümerâlık önemini yitirmeye başladı ve 1533'te tamamen kaldırıldı. Onun yerini Türkmen süvarilerinin kumandanı kürçübaşı aldı. Osmanlı Devleti'nde beylerbeyilere emîrü'l-ümerâ da deniyordu. 1259 (1843) yılından itibaren mülkî rütbelerden livalığa karşılık olmak üzere emirü'l-ümeralık rütbesi ihdas edilmiştir. Bu durum Osmanlı Devleti'nin son yıllarına kadar devam

etmiştir (ayrıca bk. BEYLERBEYİ).

BİBLİYOGRAFYA

Sûlî, Ahbâru'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakı-Lillâh, Beyrut 1403/1983, s. 38, 41-45, 51-54, 84-90, ayrıca bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb, IV, 337-338, 340; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 331 vd., 351, 356 vd., 382 vd., 405 vd., 419 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 322; VIII, 188, 225; İbnü't-Tıktaka, el-Fahrî, s. 282; Ch. Defrémery, “Mémoire sur les Emirs al-Oméra”, Mémoires présentés par divers savants à l’Académie des Inscriptions et Belles - Lettres, seri I/2, Paris 1852; M. F. Sanaullah, The Decline of the Saljuqid Empire, Calcutta 1938, s. 100-101; Abdülazîz ed-Dûrî, en-Nüzumü'l-İslâmiyye, Bağdad 1950, s. 51-71; M. Canard, Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie, Algiers-Paris 1951, I, 360; D. Sourdel, Le Vizirat ‘Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l’hégire), Damascus 1959-60, II, 430, 434, 476, 493; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055), Calcutta 1964, s. 5, 13, 41, 120; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut - Wiesbaden 1969, s. 33, 34, 91, 100, 174, 181-183; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 147; Hasan-ı Enverî, Istılâhât-ı Dîvânî-yi Devreyi Gaznevî ve Selcûkı, Tahran 2535 hş. [1976], s. 19-20; Enver er-Rifâî, el-İslâm fî hadâretih ve nüzumih, Dımaşk 1986, s. 116-117; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 45, 223; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 373-383; R. M. Savory, “The Principal Offices of the Safavid State During the Reign of Tahmasp I (930-84/1524-76)”, BSOAS (1961), s. 68-78; Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler'de Emirülümeralığın Ortaya Çıkışı”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 97-108; TA, XV, 162-163; Pakalın, I, 527; “Emirülümera”, İA, IV, 264; K. V. Zetterstéen, “Amır al-Umara ͗”, EI² (İng.), I, 446; C. E. Bosworth - R. M. Savory, “Amır al-Omara ͗”, EIr., I, 969-971.

Hakkı Dursun Yıldız

EMLÂK-ı ŞÂHÂNE

أملاك شاهانه

Padişah ve yakınlarının şahsî mülkleri için kullanılan bir tabir

(bk. HAZÎNE-i HÂSSA).

EMPİRE

Türk sanatına XIX. yüzyılda girmiş olan bir Batı Avrupa sanat üslûbu.

Empire (Fr. Empire “imparatorluk”, okunuşu ampir) üslûbunun adı Fransa’da Napoleon’un kurduğu imparatorluktan gelmektedir. Ancak Fransa’da ve diğer Batı Avrupa ülkelerinde bu üslûp Napoleon döneminden daha önce ortaya çıkmış, fakat onun hakimiyeti yıllarında yaygınlaşmıştır.

Bu üslûbun başka ülkelerdeki uzantıları değişik adlar almıştır. İngiltere’de Kraliçe Victoria’dan dolayı “victorian”, Amerika Birleşik Devletleri’nde ise George Washington’dan dolayı “georgian” olarak adlandırılmıştır. Empire üslûbunun esası Antikçağ sanatından alınan biçim ve motiflere dayandığından buna Batı sanatında “neoklasik üslûp” da denilir.

Batı’da XVIII. yüzyıl ortalarında eskiye, antik sanata doğru bir yöneliş başlamıştı. Eski Yunan ve Roma medeniyetlerinin yapıları ilgi uyandırıyor ve bu sanattan alınan mimari unsurlar barok üslûbunun aşın kıvrak, hareketli ve ağır çizgilerinin yerini alıyordu. Bu neoklasik üslûp daha sert ve daha düzenli bir ifadeye sahip görünüyordu. Bu üslûbun XVIII. yüzyıl mimarisinde en ünlü ilk temsilcilerinden biri, Flaman kökenli olmakla beraber İtalya’da yerleşen bir soydan gelen L. Vanvitelli’dir. Napoli yakınında dev ölçülerdeki Caserta Sarayı’nı yapan bu usta, Avrupa’da neoklasik üslûbun başta gelen sanatçılarındandır.

Fransa’da Napoleon döneminde en parlak çağını yaşayan neoklasik üslûp, Paris’te bir antik mâbed görünümündeki Madeleine’i, Borsayı, meşhur Etoile Meydanı’ndaki zafer takını meydana getirerek 1830’lara kadar devam etmiştir. Lyon’da 1836-1842 yılları arasında yapılan Adalet Sarayı da bu üslûbun uygulandığı bir binadır. Pek çok kilisede bu akımın örnekleriyle karşılaşılır. İspanya’da da kendini gösteren bu üslûp Fransızlar’ın tesiriyle Rusya’da çok sevilmiş ve dor nizamında cepheli yapılarıyla Petrograd’da uygulanmıştır. Amerika Birleşik Devletleri’nde cepheleri üçgen alınlık ve sütunlarla süslü büyük binalar yine Fransız tesiri altında inşa edilmiştir. Richmond ve bilhassa Washington Capitolium’ları

bu üslûbun başlıca örnekleridir. Neoklasik üslûp Amerika Birleşik Devletleri"nin ünlü Beyaz Saray'ında uygulandığı gibi bütün ülkede o derecede yaygınlaşmıştır ki varlıklı ailelerin evleri, geniş parklar içindeki villaları bile bu mimaride yapılmıştır. İngiltere'de Saint Pancras Kilisesi, Hyde Park Galerisi, Euston Garı, British Museum vb. de uygulanan empire üslûbu, Almanya'da da Berlin'de Schinkel'in Neue Wache ve müze yapılarında kendini belli eder. Aynı sanat akımı Berlin'in önemli yapılarından Reichstag'da da belirlidir. Bu üslûp kuzeyde İskandinav ülkelerine de atlayarak Stockholm'de Riddarhus, krallık sarayı, Uppsala'da Botanikum'da, Danimarka'da Amalienborg Sarayı, Vor Frue Kirke Kilisesi'nde, Norveç'te Oslo Borsası'nda, Finlandiya'da Helsinki'de üniversite kütüphanesiyle katedralde uygulanmıştır. XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyılın ilk yarısında bütün Avrupa'ya yayılan empire üslûbu sömürgelerde de kendisini göstermiştir. Hindistan'da Kalküta'daki Saint John Kilisesi bu hususta bir örnek olarak gösterilebilir.

XVIII. yüzyıl başlarında Türk sanatına sızmaya başlayan Batı Avrupa tesirleri önce bezemelerde kendisini göstermiş, daha sonra mimaride hâkim olmaya başlamıştır. Barok sanatın Osmanlı ülkesine biraz geç girmesi gibi empire de Türk sanatına XIX. yüzyılın birinci yansının sonlarına doğru yerleşmiştir. Böylece Türk sanatı da Avrupa ve Amerika'da yaygın olan bu cereyana kendini kaptırmıştır. Genellikle Avrupa ülkelerinde bilhassa İtalya'da öğrenim gören Ermeni asıllı Balyan ailesinden mimarlar bu sanat akımının İstanbul'daki uygulayıcıları olmuştur. Onlar dışında Osmanlı Devleti'nde bazan kısa, bazan uzun süre kalarak yapılar meydana getiren yabancı ustalar da bu üslûbun örnekleriyle bilhassa İstanbul'da eser vermişlerdir.

Neoklasik üslûbun başlıca özellikleri, İlkçağ'ın antik mimarisinden alınan mimari motiflerin kullanılmasıdır. Fakat Türk mimarisinde, bilhassa dinî yapı sanatında Türk sanatının eski geleneklerine bağlı kalan cami tipinden vazgeçilmemiş, ancak ayrıntılarda bu üslûbun gerektirdiği unsurlara yer verilmiştir. Nitekim Paris'te Madeleine'de olduğu gibi bir cami hiçbir şekilde bir İlkçağ mâbedi biçiminde inşa edilmemiştir. Bundan dolayı Türk sanatı tarihi içinde bir de Türk empire üslûbu doğmuştur. Ancak buna Türk neoklasiği denilemez. Çünkü ilhamını Osmanlı dönemi Türk sanatının klasik döneminden (XVI-XVII, yüzyıllar) alan ve XIX. yüzyıl sonlarında

ortaya çıkan bir Türk neoklasiği vardır.

Türk empire üslûbu, Osmanlı Devleti'nde çeşitli sahalarda yenilikler yapılmasının gerekli görüldüğü zamanda, III. Selim (1789-1807), II. Mahmud (1808-1839) ve Abdülmecid (1839-1861) dönemlerinde benimsenmiş ve âdeta devletin resmî üslûbu haline gelmiştir. Bu mimari akımın XIX. yüzyıl başlarından başlayarak II. Mahmud yıllarında geliştiği söylenebilir. III. Selim'in yanında imtiyazlı bir yeri olan ressam ve mimar A. İ. Melling, sultanın kızkardeşi Hatice Sultan ile yakın bir dostluk kurmuş, gerek bu hanım sultan için gerekse kızkardeşi Beyhan Sultan için Boğaziçi'nde empire üslûbunda sahilsaraylar inşa etmiştir. Bunlar günümüze kadar gelmemekle beraber Melling'in İstanbul'a dair yayımladığı gravürler albümünden bunların dış mimarilerini tanımak mümkündür. Başlangıçta saray mimarisiyle bunların iç süslemelerinde uygulanan bu üslûp, az sonra sadece iç ve dış tesirler bakımından dinî mimariye de geçmiştir.

Empire üslûbunda inşa edilen en büyük padişah sarayı II. Mahmud'un Boğaziçi'nde 1830'a doğru yaptırdığı binadır. Thomas Allom'un çizdiği bir gravür sayesinde bilinen, ancak bugün tam yeri bile tesbit edilemeyen bu saray empire üslûbunun çok güzel, fakat kısmen ahşaptan yapıldığı için uzun ömürlü olamamış bir örneğidir. Bu sarayın dünyada neoklasik mimarinin örnekleri arasında yer alabilecek özellikte bir bina olduğu anlaşılmaktadır. Orta bölümündeki üçgen alınlıklı çıkması antik başlıklı altı sütun tarafından taşınıyor, iki yanlardaki kanatlar ise diziler halindeki pencereleri ve alt katlarında sıralanan sütunları ile mimariyi tamamlıyordu. Allom'un gravürlerinin bulunduğu kitabın metnini yazan R. Walsh burası hakkında şunları söyler: "Onun (Sultan Mahmud) inşa ettirdiği yapıların, kendinden önceki sultanlarınkiler ile artık hiçbir benzerliği yoktur. Devlet fabrikaları ve dökümhaneleri Sheffield, Manchester, Paris ve Viyana'dakilerin aynıdır. Sarayları ise eski Yunan sanatı modeline göre yapılmıştır. İşte Boğaziçi'ndeki yeni sarayı da böyledir. Saray ortadaki bir ana bölüm ile bunun iki yanında uzanan birer kanattan meydana gelmiştir. Cephede mermerden dor nizamında bir sütun dizisi bulunmaktadır... İntizamlı sıralar halindeki pencereler silme ve arşitravlar ile süslenmiştir... Orta kısmın ise eşsiz güzellikte bir alınlığın taçlandırdığı korint nizamında altı sütundan meydana gelmiş muhteşem bir girişi vardır".

II. Mahmud, III. Ahmed zamanında (1703-1730) Kâğıthane deresi kıyısında yapılan Sâdâbâd Sarayı'nı da zevkine uygun bulmayarak "yeni resim üzerine" değişik bir biçimde inşa ettirmişti. Sultan Abdülaziz zamanında tekrar yıkılarak yerine daha Avrupaî bir yenisi yaptırılan bu saray (bk. ÇAĞLAYAN KASRI), dere yatağı içine dikilen sütunlara oturan çıkmaları ile değişik bir görünüme sahipti. Empire üslûbu Sarây-ı Hümâyun'un (Topkapı Sarayı) büyük kompleksi içindeki bazı bölümlerde de uygulanmıştır. Esası XVI. yüzyıla ait olan hünkâr sofasının büyük kubbeli mekânında iç süsleme bu dönemde moda olan üslûpta yenilendiği gibi, XVIII. yüzyıl ortalarında yapılmış olmakla beraber "III. Selim odası" olarak tanınan odada empire tarzı dekorasyonun izleri görülüyordu. Sarayın harem bölümünde, antik başlıklı payelerle ayrılmış duvar yüzeylerinde tamamen Batı üslûbunda manzara resimleri yer almıştı. Yapının dördüncü avlusunda Marmara'ya hâkim bir yerde Abdülmecid'in yaptırdığı Mecidiye Köşkü, gerek dış mimarisi gerekse iç düzeni ve süslemesi bakımından Batı'nın empire üslûplu saray pavyonlarının bir benzeridir. Burada mefruşat da aynı esaslara göre seçilmiştir. Bugün Topkapı Sarayı olarak adlandırılan Sarây-ı Hümâyun'un sınırları içinde empire üslûbunun en kuvvetli temsilcisi, kulesinin kare kitlesi üstündeki ahşap kaplamalı köşkün yerine 1860'lı yıllarda yapılan kâgir bölümdür. Tepesinde kurşun kaplı bir külâh bulunan bu bölümün kemerli büyük pencerelerinin aralarına korint nizamında başlıklı sütunlar konulmuş, bunların da yay biçiminde alınlıkları taşıması sağlanmıştır.

Empire üslûbu Batı'da yavaş yavaş eski hızını kaybederken İstanbul Boğaziçi'nde bu üslûpta sahilsaraylar ve ileri gelenler tarafından gösterişli yalıların yapımı devam ediyordu. Bu köşk, konak ve yalıların en büyük özelliklerinden biri, duvar ve tavanlarında kalem işi veya boyama nakışlar arasında manzara resimlerine geniş ölçüde yer verilmesidir. Bunlar yerli azınlıklardan ustalar ve Batı ülkelerinden gelmiş çok sayıdaki ressamlar tarafından yapılıyordu. Kandilli'de Kıbrıslı Mustafa Paşa Yalısı bunların en büyüklerinden biridir. Kandilli Kız Lisesi iken yanan Âdile Sultan Sarayı, Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın yaptırdığı Beykoz Kasrı, 1956'da yıktırılan Akıntıburnu Sahilsarayı, mimarileri çok değiştirilen ve iç süslemeleri yok olan, Mimar Sinan Üniversitesi'nin yerleştiği Fındıklı sahilsarayları ile XVIII. yüzyıl sonlarından bazı tamir ve eklemelerle bugüne kadar gelen ve

plan esasları eski geleneklere bağlı olan Sâdullah Paşa Yalısı'nda ise empire üslûbu, klasik iki pâye ile sınırlanan nişler içinde manzara resimleriyle süslenmek suretiyle kendini gösterir. Bunlar bu üslûbun uygulandığı pek çok yapıdan birkaçıdır. Şehir içindeki konaklardan günümüzde (1994) Eski Eserler İstanbul Koruma Kurulu Merkezi olarak kutlanılan Süleymaniye semtinde Kayserili Ahmed Paşa Konağı bu üslûbun mütevazi ölçüde uygulandığı bir örnektir.

Daha eski bir sarayın yerinde Abdülmecid tarafından yaptırılan Dolmabahçe Sarayı'nda da empire üslûbun hâkim olduğu görülür. Buradaki iç süsleme, Paris'te opera binasının dekorasyonunu gerçekleştiren Fransız Séchan tarafından yapılmış ve mekânların bir Avrupa sarayına benzemesine özen gösterilmiştir. Dolmabahçe Sarayı'nın cadde üzerinde bir alay köşkü olarak geçit törenlerini seyre mahsus Pembeköşk denilen pavyonu korint nizamında sütunlara oturmaktadır. Empire üslûbunun hâkimiyeti o dereceye varmıştır ki sarayın büyük

bacası da dev ölçüde bir korint sütunu ve başlığı biçiminde şekillendirilmiştir.

II. Mahmud döneminin empire üslûbunu aksettiren İstanbul'daki en belirli eser, mimar Balyanlar tarafından yapılan, Divanyolu caddesinin kenarındaki Sultan Mahmud Türbesi, etrafını çeviren hazîre duvarı ve bunun ortasındaki sebilidir. Bu sebil dor nizamında antik bir yuvarlak mâbed (monopteros) biçimindedir. Eski Türk mezar yapılarına benzeyen hiçbir unsura sahip olmayan türbe ise bilhassa mekânın bezeme ve tefrişi bakımlarından âdeta bir saray salonu görünümündedir.

Empire üslûbu başlangıçta dinî binalarda pek kullanılmamıştır. Nitekim III. Selim'in 1805'te inşa ettirdiği Selimiye ve II. Mahmud'un 1822-1826 yılları arasında Tophane'de yaptırdığı Nusretiye camilerinde barokla karışık biçimde uygulandığı dikkati çeker. Empire bu yapılarda pek kuvvetli olmasa da kendisini belli eder. Fakat XIX. yüzyıl ortalarında dinî mimaride empire üslûbunun hâkimiyeti başlar. İstanbul içinde Hırka-i Şerif (1851), Dolmabahçe (1853), Ortaköy (1854), Kâğıthane'de Çağlayan (1863-1864) camilerinde bu üslûp açıkça görülmektedir. Çırağan Sarayı karşısında Küçük Mecidiye ile (1848-1849) Kâğıthane camilerinde, Batı'da empire

üslûbuna karşı başlamış olan neo-gotiğin de tesirleri vardır ve bunlar minare şerefelerinde farkedilir. Dolmabahçe ve Ortaköy camileri ise dış mimarilerinde bu üslûbun unsurlarına geniş ölçüde sahiptirler. Ayrıca ilk üçünün aşırı derecede ince gövdeli minarelerinin şerefe çıkmaları birer korint sütun başlığı biçimindedir. Aslında Ortaköy Camii'nde bu minarelerin bütünüyle korint nizamına uyması için gövdeleri de yivli olarak yapılmıştır. Fakat 1894 zelzelesinde minareleri yıkılınca gövde yüzleri düz biçimde tamir edilmiştir. Empire üslûbuna tam uygunluk göstermeyen, fakat İlkçağ mimarilerinden alınan unsurlarla bezenmiş dinî bir yapı da Teşvikiye Camii'dir. Burada Türk sanat geleneğinden hiçbir unsurun bulunmayışına karşılık antik sanatın alınlık, akroter gibi elemanlarına yer verilmiştir. Bu eserler genellikle gösterişli ihtişamlarına rağmen kötü kaliteli malzeme ve teknik bakımından başarısız yapılmışlardır. Nitekim Ortaköy Camii çok tehlikeli durumlara girmiştir. Ayrıca bu eserlerde aşırı yüklü süsler, renkli ve yaldızlı bezemelerle teknik zayıflıklar gizlenmeye çalışılmıştır.

Empire üslûbunun çeşitli örneklerini bu devrin saraylarında, konak ve yalılarında görmek mümkün olduğu gibi devletin resmî binalarının hemen hepsi bu üslûpta yapıldığından en küçüğünden en büyüğüne kadar resmî devlet yapılarında empire üslûbunun az veya çok değişik unsurlarına rastlanmaktadır. Nitekim Galatasaray Lisesi'nin (Mektebi Sultanî) bahçe kapısı ile esas binasının cephesi bu karaktere sahiptir. Büyük kışlalarda da aynı üslûbun izleri görülür (Halıcıoğlu'nda Humbarahâne, Üsküdar'da Selimiye, Kasımpaşa'da Kalyoncular, Dâvud Paşa ve Rami kışlaları). Fakat bu üslûbun en kuvvetli biçimde kendini belli ettiği askeri yapılardan biri Tophane müşirliği makamı olan heybetli yapı idi. 1955'te mantıksız bir şehircilik uygulaması ile yıktırılan bu büyük yapı sütunlu giriş verandası, kemerli alt katı ile bu üslûbun temsilcisi idi. Diğer bir bina ise Smith adında bir İngiliz mimarın eseri olan ve şimdi İstanbul Teknik Üniversitesi olarak kullanılan Taşkışla'dır. Burada empire üslûbu, cephelerdeki pencere düzenlemelerinde görüldüğü gibi iyon nizamında sütunlu ana girişte de kendini gösterir.

Empire üslûbu devlet yapılarında o derecede hâkim olmuştur ki bu üslûp Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından 1839'da ilân edilen Tanzimat'a bağlanarak "Tanzimat üslûbu" diye adlandırılmıştır. Hatta resmî yapılarda

kullanılan empire üslûbu yalnız İstanbul'a inhisar etmemiş, Osmanlı Devleti'nin çeşitli köşelerinde de örnekler vermiştir. En küçük ve mütevazi yapılarda bile iki sütuna dayanan üçgen alınlıklar cephelerde yer almıştır. Buna örnek olarak İstanbul Fatih'te bulunan ve günümüzde hâlâ kullanılan Çarşamba Karakolu gösterilebilir. Bir vakitler sayıları pek çok olan bu karakollardan bugün ancak bir iki tane kalmıştır. Bunların en gösterişlisi Mimar Sargis Balyan'ın yaptığı Maçka Karakolu'dur. Burada üç katlı cephe mimarisi, giriş antik taklidi çok uzun dört sütunla gösterişli bir ifade alması suretiyle zenginleştirilmiştir. Bu üslûbu temsil eden başka bir karakol binası da Üsküdar'da Bağlarbaşı'nda 1258'de (1842) yapılan Çinili Karakol'dur.

Milano'da öğrencilerini empire üslûbunda yetiştiren Brera Akademisi'nde okuyan genç mimarlar, bu sanat akımının çok beğenildiği Rusya'da hayatlarını kazanmak üzere oraya gitmişler, bunlardan Güney İsviçreli G. Fossati bir süre Rusya'da çalıştıktan sonra İstanbul'da yanmış olan Rusya elçiliğinin yerine

yenisini yapmakla görevlendirilerek Osmanlı Devleti'nin başşehrine gelmişti. Burada empire üslûbunda bir elçilik binasından başka muhteşem bir darülfünun binası da inşa etmiştir. Çeşitli işlerde kullanıldıktan sonra 1933'te İstanbul Adliyesi iken yanan ve kâgir duvarları da ortadan kaldırılarak yok edilen bu bina sütunlu ve alınlıklı iki cephedeki girişleri, üst katlara hareketli bir görünüm sağlayan cephe sütunları ile empire mimarisinin güzel ve âbidevî bir örneği idi. Aynı üslûp ikinci Darülfünun olarak yapılmış, Divanyolu caddesi üzerindeki şimdi Basın Müzesi olan binada da kullanılmıştır. Ayasofya'yı 1846-1849 yılları arasında restore ederken eklediği Kasr-ı Hümâyun da iç süslemesi bakımından Fossati'nin sanat eğilimini gösterir. Bâbıâli'deki İran Elçiliği binası, Fossati'nin İstanbul'da sürdürdüğü sanat faaliyetinin bir temsilcisidir. Aynı üslûp, Fransız mimar Bourgeois'nın seraskerlik olarak yaptığı İstanbul Üniversitesi merkez binasında da görülür. Empire üslûbunun belirli izlerine sahip devlet yapılarından biri de Kasımpaşa'da eski Bahriye Nezâreti olan ve Divanhâne olarak adlandırılan, günümüzde Kuzey Deniz Saha Komutanlığı olarak kullanılan binadır. Empire üslûbundaki resmî binaların sonuncusu. 1891'de Fransız mimar A. Valaury'nin yapımına başladığı Âsâr-ı Atîka (Arkeoloji) Müzesi'dir. Ancak bu yapı, içine konulacak antik eserlerle uyum sağlaması için tam İlkçağ karakterinde inşa edilmiştir.

Bazı çeşme ve sebillerde de empire üslûbunun kullanıldığı görülür. Bu hususta en gösterişli örnek, yukarıda adı geçen II. Mahmud Türbesi yanındaki sebildir. Şehrin ana caddesi kenarında Sultanahmet'te 1819-1820'de Cevrî Kalfa hâtırasına yapılan sıbyan mektebiyle altındaki sebil ve çeşmeler, bu yeni üslûpla birlikte Türk sanatına yeni bir bina düzenlemesi anlayışının da girdiğini belli eder. Yenibahçe'de Bezmiâlem Valide Sultan (1845), Topkapı'da Hüseyin Bey (1851), Eyüp'te Pertevniyal Kadın (1856) çeşmeleri antik sanattan ilham alınarak yapılan eserlerdendir. Kadıköy'de Acıbadem yolu üstünde 1844'te inşa edilen Baba - Oğul Çeşmesi'nde antik sanatın en başta gelen unsurlarından olan akroterlerin, 1862 tarihli Çengelköy Çeşmesi'nde alınlığın mimari motif olarak kullanıldığı görülür. Maçka'da dört cepheli. 1840 tarihli Bezmiâlem Vâlide Sultan Çeşmesi, empire üslûbunun çeşme mimarisinde uygulanışının en güzel örneğidir. Burada her cephede bir çift plaster, kitâbe ile altındaki ayna taşını çerçeveler. Kocamustafapaşa'da Emine Hanım, Üsküdar'da Nuhkuyusu'nda Şeyhülislâm Sebili (1858) empire üslûbunun özelliklerine sahiptirler. Bu sonuncu eser bir bakıma Sultan Mahmud Sebili'nin çok basite indirilmiş bir benzeri sayılabilir.

Empire üslûbu, Levanten denilen ve Türkler'in "tatlı su Frengi" olarak adlandırdığı değişik milletlerden İstanbul'a yerleşmiş insanlarla azınlıkların yaptıkları binalarda da uzun süre uygulanmıştır. Bilhassa Galata ve Beyoğlu'nda bunların pek çok örneğine rastlanır. Bu binaların en gösterişlilerinden biri. İstiklâl caddesi üzerinde bulunan eski Cercle d'Orient (Serkl Doryan) binasıdır. Başka bir örnek ise son yıllarda büyük değişikliğe uğrayan Tepebaşı'nda evvelce Bristol Oteli olan yapıdır.

İstanbul dışında da empire üslûbunun örnekleri vardır. Tekirdağ'da 1960'ta bütün özellikleri yok edilen Orta Cami, İzmir'de Hisar, Hacı Mahmud (1779), Kemeraltı (1813 [?]), Şadırvanaltı camileri, Konya'da 1874'te yapılan Aziziye Camii empire üslûbunun izlerine sahip eserlerdir. Bu sonuncunun bilhassa iç mimarisinde bu üslûbun kuvvetli hâkimiyeti görülür.

Türk sanatında XIX. yüzyıl içinde hâkim olan empire üslûbu yüzyılın sonlarında karma (eklektik) bir üslûba yerini bırakmış ve bunlara bir tepki

olarak doğan XX. yüzyıl başlarında Türk neoklasiği üslûbu çıktığında tamamen unutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Batı’da Empire. P. Marmottan, Le Style empire, architecture et décoration d’intérieurs, Paris 1927; P. Lavedan, Histoire de l’art: II. Moyen Age et temps modernes, Paris 1950, s. 461 464; R. Hamann, Geschichte der Kunst, München-Zürich 1958; B. Fletcher, A History of Architecture, London 1975, s. 1032 vd.; Lambert-Stahl, Architektur von 1750-1850, Berlin, ts.

Türkiye’de Empire (kısaltılmış bibliyografya). A. I. Melling, Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore, Paris 1819 → (nşr. Şevket Rado), İstanbul 1969; Th. Allom - R. Walsh, Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838; G. Fossati, Aya Sofia, London 1852; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938; T. Lacchia, I Fossati, architetti del Sultano di Turchia, Roma 1943; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I-II; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 418 vd.; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971; Perihan Balcı, Eski İstanbul Evleri ve Boğaziçi Yalıları, İstanbul 1975; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975; Rüçhan Arık, Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı, Ankara 1976; Günsel Renda, Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı, Ankara 1977; Pars Tuğlacı, Balyan’lar, İstanbul 1981; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Türk Sanatı, İstanbul 1986, s. 425 vd.; P. Bonatz, “Eine Glückliche Architekten-Fakultät”, Der Baumeister, sy. 8 (1950), s. 481-488; S. Lloyd, “Old Waterside Houses on the Bosphorus: Savfet Paşa Yalısı at Kanlıca”, Anatolian Studies, VII (1957), s. 163-170; K. Tuchelt, “Das Yalı des Kıbrıslı Mustafa Paşa in Küçüksu (Kandilli)”, Istanbuler Mitteilungen, XII (1962), s. 129-158; a.mlf., “Uferpalaeste Osmanischer Zeit an Bosporus”, Zeitschrift für Kulturaustausch, XII/2, Stuttgart 1962; Emel Esin, “Sadullah Paşa Yalısı”, TTOK Belleteni, sy. 33 (1972), s. 11-25; Semavi Eyice, “XVIII. Yüzyılda

Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa NeoKlasik Üslubu”, STY, IX-X (1981), s. 163-189.

Semavi Eyice

EMR

(bk. EMİR).

EMRAH, Ercişli

(bk. ERCİŞLİ EMRAH).

EMRAH, Erzurumlu

(bk. ERZURUMLU EMRAH).

EMRÎ, Emrullah

(ö. 983/1575)

Divan şairi.

Edirneli olduğu bütün kaynaklarda ittifakla belirtilmektedir. Ailesi hakkında bilgi bulunmayan Emrî’nin tahsil hayatıyla ilgili sadece Sehî Bey tezkiresinde, “İlm-i zâhire sa‘yederken feragat etti” ifadesi yer almaktadır. Önceleri bazı imaretlerin kitâbet vazifesiyle meşgul olurken Kınalızâde Ali Çelebi’nin Edirne kadısı olmasından sonra onun himayesiyle Yıldırım Bayezid Medresesi’nin tevliyeti hizmetinde bulunmuş, daha sonra buradan azledilmiştir. Kaynaklar ömrünü tevliyet hizmetleriyle geçirdiğini, Edirne ve İstanbul dışında herhangi bir yerde bulunmadığını ifade ederler.

Emrî’nin memurluk hayatında yükselememesinde onun “kemâl-i istiğnâ”sının ve inzivayı sevmesinin rolü vardır. Gerçekten de Emrî hayatını istiğna ve kanaat içinde geçirmiş, bundan dolayı da herhangi bir devlet büyüğünün methi için şiir yazmamıştır. Âşık Çelebi, devlet ileri gelenlerinin himayesinden mahrum olmasını onun bir kusuru olarak kaydederken Gelibolulu Mustafa Âlî de aynı hususa işaret etmektedir. Bu durum, Emrî’nin bütün ömrünü sıkıntı ve yoksulluk içinde geçirmesine sebep olmuş, hayatının sonuna doğru da şuurunu kaybetmiştir. 983 (1575) yılında Edirne’de vefat eden Emrî’nin ölüm tarihini Hasan Çelebi, Gelibolulu Mustafa Alî ve daha sonra Bursalı Mehmed Tâhir 982 (1574) olarak vermişlerse de doğru değildir.

Emrî’nin edebî şahsiyetinden çağdaşları çok geniş şekilde bahsetmektedir. Şiiri hakkında hüküm verilirken tahayyül gücü ve kullandığı teşbihlere dikkat çekilir. Daha önce hiçbir şairin kullanmadığı mazmunlar ve ince fikirlerle şiirlerini ördüğü belirtilen Emrî’nin sanat devrinde takdir edilmiştir. Muamma ile fazla meşgul olması gazellerini de muamma gibi yazmasına ve birtakım kelime oyunlarına rağbet etmesine yol açmış, bu durum yer yer şiirinin anlaşılmamasına sebebiyet vermiştir. Nitekim bu husus onun tenkit edilen belli başlı yönü olmuştur. Ta‘likīzâde, padişahın

Emrî’nin şiirlerini kapalı bulduğunu ve beğenmediğini nakleder. Bununla birlikte onun şiirlerinde bir sanatkâr titizliğiyle güçlü bir hayal dünyası ve yer yer bir lirizm bulunmaktadır. Emrî’nin dinî, tasavvufî, tarihî ve efsanevî unsurlara fazla yer vermemesi şiirinin arka planının zayıf kalmasına yol açmışsa da muhayyilesi ve tasvir gücü bu eksikliği hissettirmemektedir.

Özellikle muamma alanında divan edebiyatının önde gelen bir ismi olan Emrî muammaya genç yaşta ilgi duymuş, önce Kınalızâde Ali Çelebi ile Mîr Hüseyin Nîşâbûrî’nin muamma risâleleri üzerinde çalışmıştır. Ardından da devrinde fazla revaç bulmamış olan bu sanatı ilerleterek muammanın önem kazanmasını ve kendisinden sonra da devam ettirilmesini sağlamıştır. Tezkirelerde Emrî’nin birçok İranlı’yı muammada geçmiş olduğu belirtilir. Sonraki dönemlerde muamma konusunda yazılan risâlelerde verilen örnekler genellikle Emrî’den seçilmiştir. Ancak Âlî, Emrî’nin ikbale ulaşamamasını açıklarken buna, “bî-meâl ve bî-netîce” olarak nitelendirdiği muamma ile fazlaca uğraşmasının sebep olduğunu söyler.

Emrî’nin kaynaklarda üzerinde durulan diğer bir yönü de tarih düşürmedeki ustalığıdır. Tezkireler, onun bu husustaki maharetinin benzersiz olduğunu ve bu alanda yenilik getirdiğini kaydederler. Nitekim tarih düşürmede tarh usulü Emrî ile başlamıştır.

Emrî’nin bugüne ulaşan eserleri divanı ile muammalarıdır. Divanı ölümünden sonra tertip edilmiştir. Türkiye’de ve Türkiye dışında birçok nüshası bulunan divanının tenkitli neşrini hazırlayan Yekta Saraç (bk. bibl) iki kaside, 581 gazel, iki tahmis, birer müstezad, murabba, muhammes, müsemmen ve 530’dan fazla mukattaını tesbit etmiştir. Bazı divan nüshalarında kısmen mevcut olan muammaları müstakil bir şekilde de toplanmış olup sayıları 650’den fazladır. Şairin muammaları Yekta Saraç tarafından derlenerek baskıya hazırlanmıştır. Tarih düşürmedeki ustalığından bahsedilmekle beraber tesbit edilebilen tarihlerinin sayısı azdır.

Bursalı Mehmed Tâhir, Emrî’nin manzum ve matbu bir Pend-i Attâr Tercümesi’nin olduğunu söylerse de S. Nüzhet Ergun bu eserin Emrî’ye ait olmadığını göstermiştir. Riyâzî’nin, Emrî’nin bir aşk mesnevisi yazdığı şeklindeki ifadesini diğer kaynaklarda ve kendi eserinde işaret yoluyla da olsa doğrulayan bir hususa rastlanmamaktadır.

Devrinin kaynaklarında Emrî'ye gösterilen ilgi daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerde devam etmez. Bunun sebebi, Emrî'nin zarif ve güzel birçok gazeli bulunmasına rağmen daha ziyade muamma ve tarih düşürmedeki ustalığı ile tanınmış olmasına bağlanabilir. Bir nevi edebî moda sayılabilecek olan bu hususların sonraki dönemlerde kısmen itibardan düşmesi Emrî'nin de önemini kaybetmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 303; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 466; Latîfî, Tezkire, s. 94; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 316; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 1560, vr. 1130; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2377, vr. 178b; Kınalızâde, Tezkire, I, 178; Atâî, Zeyli Şekaik, s. 438; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 27a; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, s. 436; Osmanlı Müellifleri, II, 77; Fâik Reşâd, Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul, ts., s. 282; Gibb, HOP, III, 133; Ergun, Türk Şairleri, III, 1278-1285; a.mlf., Bakî Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1935, s. 478; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 378; a.mlf. - Şehabeddin Süleyman, Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı, İstanbul 1332, s. 311; O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 198; Sevim Üngün, Enîsü'l-müsâmirîn (Abdurrahman Hibrî'nin) Tahlilî ve Tenkitli Neşri (doktora tezi, 1972), İÜ Ktp., Tez, nr. 9418; Saadet Şehlu, Şehnameci Ta'likîzâde'ye Göre Osmanlı Padişahlarının Şairlikleri (doktora tezi, 1988), İÜ Ed. Fak.; M. A. Yekta Saraç, Emrî ve Dîvanı (doktora tezi, 1991), İÜ Ed. Fak.; İsmail Yakıt, Türk İslâm Kültüründe Tarih Düşürme ve Ebced Hesabı, İstanbul 1992.

M. A. Yekta Saraç

EMRULLAH EFENDİ

(1858 - 1914)

Eğitime dair fikirleri ve uygulamaları ile tanınan Osmanlı Maarif nâzırı.

Lüleburgaz'da doğdu. Tüccar Ali Efendi'nin oğludur. İlk ve orta öğrenimini Lüleburgaz'da tamamladı. 1881 yılında Mektebi Mülkiyye'den mezun olarak "ulûm-i siyâsiyye şehâdetnâmesi" aldı. Bir yıl sonra Yanya, 1884'te Selanik, 1887'de Halep, 1891'de Aydın vilâyetleri maarif müdürlüklerinde bulundu. Daha sonra bazı siyasî sebeplerle İsviçre'ye gittiyse de II. Abdülhamid tarafından affedilerek tekrar yurda döndü. 1900 yılında İstanbul'da Meclisi Maârif üyeliğine tayin edildi. 19O6'da bu görevinin yanı sıra Konya Hukuk Mektebi müdürü oldu. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Kırklareli mebusu olarak meclise girdi. Galata Sarayı Mektebi Sultanîsi müdürlüğüne ve Meclisi Maârif İlmiye Dairesi başkanlığına getirildi. 10 Ocak 1910'da kurulan İbrâhim Hakkı Paşa kabinesinde Maarif nâzırı oldu. Bu arada Dârülfünun'un Edebiyat şubesinde hikmeti nazariyye dersleri de veren Emrullah Efendi kanunsuz işler yaptığı yolundaki eleştiriler üzerine 18 Şubat 1911'de nazırlıktan istifa etti. 1 Ocak 1912'de kurulan Küçük Mehmed Said Paşa kabinesinde ikinci defa Maarif nâzırlığına getirildi. Bu sırada İttihat ve Terakki Cemiyeti ile arası açıldı. Hükümetten ayrılmak istediyse de bu isteği sadrazam tarafından kabul edilmedi. 21 Temmuz 1912'de kabinenin istifası üzerine nâzırlık görevi sona erdi. Şubat 1913'te Dârülfünun'da usûl-i tedrîs ve terbiye dersleri okutmaya başlayan Emrullah Efendi İstanbul'da Yeşilköy'deki evinde öldü.

Emrullah Efendi, Tanzimat sonrasında ortaya çıkan değişik fikir hareketleri içinde "medeniyetçiler" diye bilinen ve günün siyasî icaplarına ayak uydurarak ölçülü bir düşünce tarzını benimseyen, Osmanlı birliğini korumak üzere Osmanlı-İslâm geleneklerine sadık kalarak Batılılaşma'yı amaç edinen, bunu da ancak eğitim ve öğretim yoluyla başaracaklarına inanan kesimin önde gelenlerindendir (Ülken, s. 200).

Münif Mehmed Paşa'dan sonra Osmanlı eğitim sisteminin

yenileştirilmesinde öncü rolü oynayan Emrullah Efendi Maarif nâzırlığı döneminde ilk öğretim kanununu çıkarmış, orta ve yüksek öğretimle ilgili birçok yönetmelik hazırlayarak yürürlüğe koymuştur. Maarifin ıslahına dair hazırladığı, pedagoji alanındaki görüşleriyle bu sahadaki yetişmişliğini yansıtması bakımından ayrı bir değer taşıyan lâyihalarını mecliste savunmuştur. Dönemin en önemli tartışma konularından olan maarif sisteminin ve kurumlarının ıslahı meselesinde Satı Bey ilk ve orta öğretime öncelik verilmesi gerektiğini savunurken Emrullah Efendi bu işe yüksek öğretimden başlanmasının icap ettiğini, zira her alanda gelişmelerin yukarıdan aşağıya doğru uygulanmasının daha uygun olacağını, dolayısıyla Osmanlı maarifinin en önde gelen meselesinin Dârülfünun olduğunu ileri sürmüştür. Eğitimde “tûbâ ağacı nazariyesi” adıyla anılan bu görüş Emrullah Efendi’nin ortaya attığı bir nazariye olarak Osmanlı eğitimcileri ve içtimaiyatçıları tarafından uzun süre tartışılmıştır. Onun düşüncesine göre ilk öğretimin yaygınlaştırılması için en az üç neslin geçmesi gerekir. Oysa yüksek tahsil alanındaki ıslahatın beklemeye tahammülü yoktur. Çünkü ülkenin kalkınması ve ilerlemesi için yüksek tahsil seviyesinde iyi yetişmiş gençlere ihtiyaç vardır. Fakat Emrullah Efendi uygulamada karşılaşılan çeşitli engeller yüzünden bu düşüncesini gerçekleştirememiş ve imkânlar ölçüsünde ilk öğretimi teşkilâtlandırarak işe başlamak zorunda kalmıştır. Bununla beraber Dârülfünun’da önemli sayılacak bazı ıslahatları yine Emrullah Efendi yapmış, 8 Nisan 1328 (21 Nisan 1912) tarihinde neşredilen nizâmnâme ile Dârülfünun’un şube sayısı üçten beşe çıkarılmıştır. Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesinin adı Ulûm-ı Şer‘iyye olarak değiştirilmiş ve her şubede okutulacak dersler bazı esaslara bağlanmıştır. Mehmet Ali Ayni, Dârülfünun’un “ciddi ve hayırlı bir terakkiye mazhariyeti birinci olarak bu nizâmnâme ile başlamış olduğu için mürettibi olan Emrullah Efendi merhumun namını kemâl-i hürmetle yâdetmek” gerektiğini belirtir (Dârülfünun Târihi, s. 44). Bu arada medreselerde yapılan ıslahatı da yakından takip eden ve 1910’daki ilk ıslahat hareketinde önemli rolü bulunan Emrullah Efendi düzenlenen törende yaptığı konuşmada gerek bakanlık gerekse hükümet olarak bu gibi müsbet faaliyetleri samimiyetle destekleyeceklerini, böyle bir ıslahatın ulemâ tarafından gerçekleştirilmesini takdirle karşıladıklarını belirtmiştir (Ergin, I, 121).

Emrullah Efendi, Türk toplumuna uygun bir eğitim sisteminin geliştirilememesi ve ezberciliğe dayalı metotların takip edilmesinden

yakınmış, her devirdeki maarif uygulamalarının tenkit edilmiş olmasının temelinde bu kusurların bulunduğunu belirtmiştir. Kendisi Fransız eğitim sistemini temel alarak merkeziyetçi bir anlayışla teşebbüs gücü yüksek, dinamik insan yetiştirecek bir sistemi savunmuştur. Hem bir fikir adamı ve eğitimci, hem de eğitim kurumlarının başında bulunan bir yönetici olarak giriştiği reform çalışmalarında idâdîleri sultânîlere çevirerek bu okullarda felsefe ve iktisat derslerini başlatmıştır. Ayrıca ibtidâî programlarına din ve ahlâk bilgisi, ülke coğrafyası ve tarihi, umumi tarihe dair kısa bilgiler, fen bilgisi, köy iktisadı ve sağlığı derslerinin konulmasını sağlamıştır. Bu arada dinî toplumların (azınlıklar) okulları üzerinde bakanlığın denetimini arttırıcı bazı çalışmalar yapmışsa da meclisteki gayri müslim milletvekillerinin karşı çıkması sonucu ayrı bir “cemaat mekâtibi” grubunu kabul etmek zorunda kalmıştır (Ergün, XXX/1-2, s. 30). Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu Türk maarif tarihinde bir “Emrullah Efendi devri” bulunduğunu, onun orta öğretime Avrupaî karakter verdiğini, modern bir dârülfünun fikrinin ona ait bulunduğunu, Ziya Gökalp’in yarı yarıya kişiliğini Emrullah Efendi’ye borçlu olduğunu belirtir (bk. Koçer, Türkiye de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, s. 173). Muallim Cevdet de Emrullah Efendi’nin Satı Bey’den önce pedagoji ve eğitim metodolojisine gereken değeri veren birkaç kişiden biri olduğunu söyler (bk. Ergin, II, 675-676). Emrullah Efendi’nin birçok eleştiriye konu olan “tûbâ ağacı nazariyesi”, ölümünden üç yıl sonra muhtemelen çok yakın ilişki içinde bulunduğu (İbnülemin, s. 2016) Ziya Gökalp tarafından kaleme alınarak Yeni Mecmua’da

yayımlanan bir yazıda tekrar gündeme getirilmiş ve uygulanabilirliği savunulmuştur (Ülken, s. 190).

Eserleri. 1. Muhîtü’l-maârif*. Emrullah Efendi en önemli teşebbüsü olan, tek başına hazırlamaya giriştiği bu ansiklopedik eserin 639 sayfalık ilk cildini neşretmiş (İstanbul 1318), ancak devamını hazırlayamamıştır. Osmanlı ilim tarihinde Ali Suâvi’nin Kāmûsü’l-ulûm ve’l-maârif (Paris 1287) adlı eserinden sonra genel konulu ansiklopedi olması dolayısıyla önem taşıyan bu eser o günün şartlarında başarılması çok güç bir çalışma niteliğindedir. 2. Yeni Muhîtü’l-maârif (İstanbul 1328 1330). II. Meşrutiyet’in ilânından sonra Emrullah Efendi, Maarif nâzırlığı sırasında kendi başkanlığında 132 kişilik bir ilmî kurul oluşturarak ansiklopedi çalışmasını tekrar başlatmış, ancak bu eserin de sadece “Asuriye”

maddesiyle son bulan 752 sayfalık I. cildini yayımlayabilmiştir. 3. İzahnâme (İstanbul 1330). Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nin 1909'da düzenlediği dördüncü kongresinde oluşturulan siyasî programla ilgili açıklayıcı görüş ve düşünceleri ihtiva eder.

1886'da Selanik'te Mecelle-i Muallim adlı bir öğretmen dergisi çıkarmaya başlayan Emrullah Efendi, Serveti Fünûn'da Emrî takma adıyla pedagoji konularında yazılar yazmıştır. Emrullah Efendi'nin Dârülfünun'da verdiği konferanslar zamanın bazı dergilerinde özet olarak yayımlanmıştır. Sırât-ı Müstakîm'de "Hakîm-i Şehîr Emrullah Efendi'nin Dârülfünûn-i Osmânî'de Terbiyeye Dair Verdikleri Konferanstan Zabtolunan Beyanat" ana başlığı altında şu dersleri yayımlanmıştır: "Terbiye ve Esasları" (1324/1326, I, sy. 16, s. 248, 250); "Terbiyeye Dair (I, sy. 17, s. 264-266); "İlmi Terbiyeye Dair" (I, sy. 25, s. 390-391). Yine aynı dergide ilm-i hikmet hakkında konferansları neşredilmiştir (I, sy. 14, s. 214, 217; sy. 23, s. 363-364; sy. 24, s. 376, 377). Türk Bilgi Derneği'nin de kurucularından olan Emrullah Efendi'nin Maarif nâzırlığı sırasında hazırladığı lâyihalar birer kanun tasarısı olmasının ötesinde onun pedagojiyle ilgili teorik görüş ve düşüncelerini ihtiva eden ilmî ve fikrî eserler sayılabilecek değerdedir. Yine maarif meseleleriyle ilgili olarak mecliste yaptığı ve Meclisi Meb'ûsân Zabıt Cerîdesi'nin çeşitli sayılarında yayımlanan konuşmaları da aynı ilmî ve fikrî değeri taşıyacak niteliktedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Ali Ayni, Dârülfünun Târihi, İstanbul 1927, s. 35-44; Nafi Atuf [Kansu], Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1932, II, 38-55; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, III, 1150; IV, 1765; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, s. 147, 1018, 1880, 2016; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış, Ankara 1964, s. 28, 48, 55, 124; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi, Ankara 1967, s. 55; a.mlf., Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1970, s. 169-173; Türkiye Maarif Tarihi, I, 121; II, 675-676; IV, 1276-1280, 1287, 1302-1312, 1408; Reşat Özalp - Aydoğan Ataünal, Türk Millî Eğitim Sisteminde

Düzenleme Teşkilatı, İstanbul 1977, s. 20-23; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 181-191, 200; İlhan Tekeli, Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar, Ankara 1980, s. 84-86; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, Ankara 1982, s. 189-190; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 251, 253, 257; Mustafa Ergün, "Emrullah Efendi: Hayatı - Görüşleri - Çalışmaları", DTCFD, XXX/1-2 (1982), s. 7-36.

Ziya Kazıcı

EMSÂL ü HİKEM

أمثال و حکم

Mirza Ali Ekber Dihhudâ'nın (ö. 1955) Farsça ve Farsça'da kullanılan Arapça atasözü, deyim ve hikmetli sözleri ihtiva eden eseri.

Dihhudâ, ansiklopedik nitelikteki büyük eseri Luġatnâme'de kullanmak üzere derlediği atasözü, deyim, vecize, hikmetli sözlerle bazı hadisleri, eserin yayımının uzun yıllar süreceğini göz önünde bulunduran dönemin Eğitim Bakanı İ'timâdüddevle Karagözlü'nün isteği üzerine alfabetik olarak düzenleyip dört ciltlik bir eser meydana getirmiştir. Emṡâl ü Ḥikem'de yer alan atasözü ve deyimlere kaynak ve tanık gösterilirken Firdevsî, Esedî-i Tûsî, Mevlevî (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî), Reşîdüddin Vatvât gibi müellif adlarıyla Vîs ü Râmîn, Esrârü't-tevḥîd, Târîḫ-i Beyhaḳ gibi kitap adları zikredilmekle yetinilmiş, bazı atasözleri ve deyimlerin nerelerde, hangi amaçla kullanıldığı, bunların ilk defa ne zaman ve ne münasebetle söylenmiş olduğuna işaret edilmiştir. Eserin III. cildinde İran milletinin nitelikleri, tarihi, kültürü, ahlâkıyla ilgili Kitâb-ı Mukaddes de dahil olmak üzere Doğu ve Batı'da yazılmış kırkı aşkın kitap ve makaleden iktibas edilen metinler yer almaktadır. İran tarihi ve kültürü hakkında inceleme yapmak isteyenler için faydalı bilgiler ihtiva eden bu bölümün esere hangi amaçla konulduğunu anlamak güçtür. Emṡâl ü Ḥikem ilk defa Tahran'da yayımlanmış (1308-1311 hş.), bu yayımın ofset olarak beş baskısı daha yapılmıştır. Eser ayrıca Muhammed Debîr-i Siyâkî tarafından da neşredilmiştir (Tahran 1358 hş.).

Farsça'da bu türde kaleme alınmış ilk eser olan ve 2064 sayfadan meydana gelen Emṡâl ü Ḥikem, çeşitli teknik eksikliklerine rağmen daha sonra yazılan Mirza Muhammedi Cebelrûdî'nin Câmiʿu't-temṡîl" ile (Tebriz 1310 hş.) Emîr Kulı-yi Emînî'nin Dâstânhâ-yı Emṡâlî gibi eserlerinden daha kapsamlı ve değerlidir. Emṡâl ü Ḥikem'den sonra aynı konuda yazılan eserler arasında Seyyid Muhammed Alî-i Cemâlzâde'nin Ferheng-i Luġat-i ʿÂmiyâne (Tahran 1341 hş.), Yûsuf-i Cemşîdpûr'un Ferheng-i Emṡâl-i Fârisî (Tahran 1347), Emîr Kulı-yi Emînî'nin Ferheng-i ʿAvam yâ Tefsîr-i

Emsâl ve Iṣṭılâḥât-ı Zebânî-i Fârsî (İsfahan 1350) ve Seyyid Yahya Burkaî’nin Kâvîşî der Emsâl ü Ḥikem-i Fârsî (Tahran 1351 hş.; Kum 1367 hş.) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Emsâl ü Hikem, Tahran 1363, I-IV; a.mlf., Luğatnâme, Mukaddime, s. 380-381; Muhammed İsti‘lâmî, Edebiyyât-i Devreyi Bîdârî ve Muʿasır, Tahran 2535 şş./1976, s. 89; a.mlf., Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 86-87.

A. Naci Tokmak

EMSÂLÜ'l-HADÎS

(bk. MESEL).

EMSÂLÜ’l-KUR’ÂN

(bk. MESEL).

el-EMSİLE

الأمثلة

Arapça kelimelerin çekim kılavuzu olarak hazırlanan anonim sarf kitabı.

Özellikle Osmanlı medreselerinde ve günümüzde klasik usulü uygulayan bazı öğretim kurumlarında Arapça derslerinde ilk okutulan ve ezberletilen eserdir. el-Ems̱ile'den sonra sırasıyla yine anonim birer eser olan Binâʾ(ü'l-efʿâl) ve el-Maḳṣûd ile İzzeddin ez-Zencânî'nin

el-ʿİzzi ve Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un Merâḥ(u'l-ervâḥ) adlı kitapları takip edilirdi. Osmanlı medrese kültüründe "sarf cümlesi" diye anılan bu beş eserde amaç basitten girifte doğru öğrenciye kelime bilgisi (sarf) vermektir. Bu husus medrese çevrelerince tekerleme şeklinde şöyle ifade edilmiştir: "Ems̱ile evlek evlek/Binâʾ yağlı börek/Maḳṣûd karış kuruş/ʿİzzi'de kırıldı kiriş/Yiğitsen Merâḥ'a giriş".

el-Ems̱ile'nin müellifi bilinmemekle beraber bazı şerhlerinde (meselâ bk. Ahmed Çelebi es-Saruhânî, s. 3; Çörekçizâde Köse Efendi, s. 3) -"teberrüken" olsa gerek-musannifinin Hz. Ali olduğu ifade edilmiştir.

Eserde "nasara" fiilinin sülâsî mücerredinden doğan fiil ve isimlerin "muhtelif" ve "muttarid" çekim örnekleri yer aldığı için kitap "el-emsiletü'l-muhtelife" ve "el-emsiletü'l-muttaride" olmak üzere ikiye ayrılır. el-Emsiletü'l-muhtelifede "nasara"nın sülâsî mücerredinden türeyen en işlek fiil ve isim kalıpları tanıtılmıştır. Sayısı yirmi dört olan bu kalıplar işlerlik sırasına göre karışık şekilde dizilmiştir. Burada fiillerin adı, zamanı, etken-edilgen (mâlum-meçhul), eril-dişil (müzekker-müennes), tekil-ikil-çoğul (müfred-tesniye-cem'), olumlu-olumsuz halleri, şahsı ve anlamı; isimlerin adı, türü, tekil-ikil-çoğul, eril-dişil halleri ve anlamı Türkçe olarak verilmiştir. el-Emsiletü'l-muttaride bölümünde ise bu yirmi dört kalıp teker teker ele alınarak şahıslara ve fiilse mâlum-meçhul durumuna göre her siganın anılan biçimde ayrıntılı tanıtımları ile çekimleri yapılmıştır.

Yirmi dört kalıbın on üçü fiil, on biri isimdir. “Mansarun” şeklini üç ayrı kalıp (mimli masdar, ism-i zaman, ism-i mekân) kabul ederek sayıyı yirmi altıya çıkaranlar olduğu gibi buna ikisi de ism-i fail ve ism-i mef‘ûl anlamında kullanılabilen “faîlün” ve “faûlün”ü, mübâlâğa-i ism-i fâilden ayrı bir isim olan “fa‘‘âlün” kalıbını da ekleyerek otuz bire çıkaranlar da vardır (bk. Dâvûd-i Karsî, s. 24). Bunun yanında fer‘î kalıpları atıp sadece aslî kalıpları alarak sayıyı azaltmak da mümkündür. Meselâ muzâri fiilin başına olumsuzluk harfleri, cezm ve nasb edatları ilâve edilerek türetilen fiil kalıplarını onun fer‘i saymak mümkündür. Çerkeşîzâde Osman Vehbî böyle bir kısaltmaya giderek sayıyı on yediye indirmiştir (Emsile, s. 2). Bu sayıyı ona, dokuza düşürenler de vardır. Nitekim misâl kelimesinin azlık çoğulu (cem‘-i kıllet: 3-10 arası) olan emsilenin bu kalıplar için kullanılmasında böyle bir sebep görenler bulunduğu gibi onun harf-i ta‘rifli olması ile kıllet (azlık çoğulu) haddinden çıktığını söyleyenler de vardır (bk. Mustafa Sürûrî, s. 236; Dâvûd-i Karsî, s. 3-4).

el-Ems̱ile sadece sülâsî mücerredin müteaddîsine ait çekim örneğidir. Bunun yanında mücerred-mezîd-mülhak, lâzım-müteaddî bütün fiillerin aksâm-ı seb‘aya göre emsilesini tertip etmek de mümkündür. Nitekim Zeynîzâde Hüseyin Efendi’nin sadece çekim olarak hazırladığı böyle bir eseri bulunmaktadır (İstanbul 1297). Birgivî’nin de el-Ems̱iletü’l-fażliyye adlı farklı bir emsilesi vardır.

el-Ems̱ile’ye Arapça ve Türkçe pek çok şerh yazılmış olup bunların belli başlıları şunlardır: A) Arapça Şerhleri. 1. Muslihuddin Mustafa Sürûrî (ö. 969/1562), Şerḥu’l-Ems̱ile. el-Ems̱ile’nin en güzel ve en eski şerhlerinden olan eser Mukayyed Sarf Cümlesi kenarında basılmıştır (İstanbul 1316). 2. Saruhanlı Lâlî Ahmed Çelebi, Şerḥu’l-Ems̱ile (İstanbul 1305). 3. Dâvûd-i Karsî, Şerḥu’l-Ems̱ile (İstanbul 1301). 4. Mekke Kadısı Mehmed el-Kefevî, Şerḥu’l-Ems̱ile. 5. Edirneli Eskicizâde Ali Medhî. Şerḥu’l-Ems̱ile. Müellif eserin mukaddimesinde faydalandığı kaynakları vermiştir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde birçok yazması bulunan eser İstanbul’da yayımlanmıştır (1247, 1251, 1286). 6. İngiliz Kerim diye tanınan Hâce Abdülkerim Efendi (ö. 1303/1886), Zübdetü’ṣ-ṣarf ve şerḥu’l-Ems̱ile (İstanbul 1292, 1313).

B) Türkçe Şerhleri. 1. Hulusi diye de anılan İstanbullu Mehmed oğlu Mustafa (ö. 993/1585), Emsile Şerhi (Süleymaniye Ktp, Antalya

[Tekelioğlu], nr. 557). 2. Mehmed Tâhir b. Hüseyin Hüsnî, Emsile Şerhi (İstanbul 1253). 3. Köse (Kösec) Efendi diye bilinen Çörekçizâde Ahmed Nüzhet, Emsile Şerhi (İstanbul 1256, 1262, 1286, 1309). 4. Çerkeşîzâde Osman Vehbî, Emsile (İstanbul 1250). 5. Ahmed Tâhir, Emsiletü'l-ef'âl Şerhi (İstanbul 1282). 6. Yalvaçlı Mehmed oğlu İbrâhim, Emsile-i Muhtelife Şerhi (İstanbul 1299). 7. Hüseyin b. Muhammed el-Mandâlyatî (ö. 1305/1887), Emsiletü's-sarf (İstanbul 1287). Tanzimat'tan sonra medreselerin yanında açılan yeni mekteplerde okutulmak üzere muhtelif emsileler kaleme alınmıştır. Bunlardan Mirlivâ İbrâhim Hüseyin Rüşdü'nün Emsile-i Cedîde (İstanbul 1263), Mihalıççıklı Mustafa Efendi'nin Emsile-i Cedîde (İstanbul 1293, 1298, 1313, 1323, 1330), Ali Bey'in Yeni Emsile (İstanbul 1330), Yûsuf Rızâ'nın En Kolay Emsile (İzmir 1328), Halil Vahîd'in Sualli Cevaplı Emsile (İstanbul 1329), Hüseyin Hıfzı Bey'in Sual ve Cevaplı Tertîb-i Cedîd Emsilesi (İstanbul 1330, 1332), Filibeli Yûsuf Ziyâeddin'in Sıbyan Emsilesi (İstanbul 1330), Akşehirlizâde Ali Haydar'ın Emsile Şerhi adlı eserleri zikredilebilir. Ayrıca müellifi bilinmeyen Tekmîlü'l-Emsile ve'l-Binâ' adlı bir eser de yayımlanmıştır (İstanbul 1266).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Çelebi es-Saruhânî, Şerhu'l-Emsile, İstanbul 1305, s. 3; Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Şerhu'l-Emsile, İstanbul, ts., s. 236; Keşfü'z-zunûn, II, 1078; Dâvûd-i Karsî, Şerhu'l-Emsile, İstanbul 1301, s. 3-4, 24; Çörekçizâde Köse Efendi, Emsile Şerhi, İstanbul 1262, s. 3; Çerkeşîzâde Osman Vehbî, Emsile, İstanbul 1250, s. 2; Osmanlı Müellifleri, I, 217, 256; Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivî, İstanbul 1992, s. 147-150; Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", DİA, IX, 31.

İsmail Durmuş

EMVÂL

الأموال

Sermaye ağırlıklı ticarî şirketleri ifade eden İslâm hukuku terimi.

İslâm hukukunda akid şirketleri, şirketin dayandığı ana unsur bakımından emvâl, ebdan ve vücûh şeklinde üçe ayrılır. Bu ayırım içinde emvâl şirketi, iki ve daha fazla kişinin, elde edecekleri kârı belli oranda bölüşmek üzere sermayelerini birleştirerek kurdukları ticarî ortaklık türünü ifade eder. Ancak bu üçlü ayırım ve emvâl adlandırması, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Kerhî, Fahreddin ez-Zeylaî, Kâsânî gibi önde gelen Hanefî hukukçularının ve bazı Mâlikî fakihlerinin tercihidir. Mecelle'de de bu ayırım esas alınmıştır. Her bir şirket türü kendi içinde mufâvada ve inan şeklinde ikiye ayrıldığından sonuçta altı tür şirketten söz edilebilir. Ancak ortakların hak, yetki ve sorumlulukları açısından yapılan inan - mufâvada ayırımı özellikle emvâl şirketini yakından ilgilendirdiği için Hanefî fakihlerinin çoğunluğu akid şirketlerini mufâvada, inan, ebdân ve vücûh şeklinde dörde, diğer fıkıh mezhepleri ise genelde buna bir de mudârebeyi ekleyerek beşe ayırırlar (bk. ŞİRKET).

Emval şirketi İslâm hukukunda akid şirketleri grubunda yer almakta olup akidlerin kuruluş ve işleyişiyle ilgili genel ilke ve hükümler bu şirket türü için de geçerlidir. Bunun için de tarafların irade beyanı, sermayenin teşekkülü, kârın bölüşüm esasları, ortaklar arası hak ve sorumluluklar gibi konularda açıklık ve belirliliği nasıl sağlayacağı hususunda İslâm hukuk doktrininde ayrıntılı hükümler yer alır. Öte yandan emvâl şirketi her ne kadar ilk planda sermaye şirketi olarak adlandırılıyorsa da bu şirket türünde de insan unsuru önemini korur. Şirket akdinde ortakların birbirinin vekili veya hem vekili hem kefili olması ilkesi burada da geçerlidir. Bu sebeple emvâl şirketi şahıslar şirketi konumundadır. Sermaye sahibi ortaklar kural olarak birbirinin vekili, hatta Hanefîler'e göre her ortağın eşit sermaye, hak ve sorumluluğa sahip olduğu mufâvada tipi ortaklıkta birbirinin hem vekili hem de kefili durumundadır. Bundan dolayı emvâl şirketinin kuruluşunda, inan tipinde ortakların vekâlet vermeye (tevkîl) ve vekil olmaya (tevekkül)

ehil olması, mufâvada tipinde ise kefalete de ehil olması, yani kendilerinde tam edâ ehliyetinin bulunması şartı aranır. Ortaklar müştereken oluşturdukları sermayeyi yine ortaklaşa çabayla ticarî kazanç sağlayacak şekilde işleteceklerdir. Ebdân şirketinde ortakların meslek ve sanatları yani iş gücü esas alınırken burada sermaye ön plana çıkmaktadır.

Emvâl şirketinde sermayenin teşekkülü ayrı bir önem taşır. Bunun için de onun para cinsinden olması ve kullanıma hazır bulundurulması şartı aranır. Altın ve gümüş para dışında kalan paraların (fels), menkul ve gayri menkul malların, gıda maddelerinin, mislî, adedî ve kıyemî malların sermaye olup olamayacağı hususundaki tartışmalar şirket sermayesinin teşekkülünde belirsizliği, haksız kazancı ve beklenmedik değer kayıplarından doğabilecek mağduriyetleri önleme amacını taşır. Farklı cinsten malların sermaye olması halinde bunların paraya dönüştürülerek şirkete katılması, menkul ve gayri menkullerde ortakların karşılıklı temlik ve ferağı, alacağın tahsil edilmediği sürece sermaye sayılmaması gibi önlemler de bu amaca yöneliktir. İmam Muhammed ve Şâfiî fakihlerinin çoğunluğu, mislî malların sermaye olabilmesi için cins birliğinin bulunması şartını ararlar. Sermayeyi teşkil eden malların birbirine karıştırılmış olması emvâl şirketinin kuruluşu için değil ortaklar arası karşılıklı sorumluluğun (damân) doğması için şarttır.

Emval şirketinde ortakların hak, yetki ve sorumluluğunu belirlemede ortaklar arası anlaşmanın, hatta o ticarî alandaki ve iş kolundaki örf ve âdetin büyük önemi vardır. Bununla birlikte doktrinde emvâl şirketinin mufâvada ve inan şeklinde ikiye ayırımı ortakların hak ve sorumluluklarını büyük çapta belirler. Mufâvada türü emvâl şirketinde her ortak diğerinin vekili ve kefilidir, inanda ise sadece vekilidir. Hanefî ve Zeydî fakihlerine göre mufâvada tam eşitlik ve güven esasına dayanmakta olup aynı dine mensup ve mal varlıkları eşit kimselerin bütün mal varlıklarını sermaye kabul ederek kârdan da eşit pay almak üzere kurdukları şirket nevidir. Kişiye özgü belli hak ve borçlar hariç her ortağın hak ve borcu diğerini ilgilendirir ve bağlar. Ortaklar birbirleri yerine tam yetkiyle hareket edebilirler. Bu şartlardan birinin eksikliği veya eşitliğin bozulması halinde şirket inana dönüşür. Mâlikîler'e göre ise mufâvada, ortaklardan her birinin diğerinin görüşünü almaksızın tasarrufa tam yetkili olduğu ve bu faaliyetinden diğer ortakların da sorumlu bulunduğu şirket türüdür. Her

ortağın ayrı bir tasarruf yetkisi yoksa o zaman inan şirketi söz konusu olur. Fakihlerin çoğunluğu, Hanefîler'in anladığı anlamda mufâvadayı belirsizliğe, beklenmedik risk ve aldanmaya yol açacağı ve tatbikinin çok zor olması sebebiyle kabul etmezler. İnan şirketinde ise ortaklar belli bir alanda ve belli bir sermaye ile ticarî faaliyet gösterdiklerinden bunun dışındaki mal ve alanlar bakımından birbirlerinden bağımsızdırlar.

Emvâl şirketinde ortaklar Mâlikî ve Şâfiî hukuk ekollerine göre sermayeleri oranında kârdan pay alırlar. Hanefî ve Hanbelîler'e göre ise kârın bölüşümü ortaklar arasındaki anlaşmaya bağlıdır. Şirkette çalışması şart koşulan ortağın daha fazla pay alması mümkün olduğu gibi ortakların hepsinin çalışması halinde de farklı kâr payları almaları mümkündür. Ancak kârın bölüşümünün maktû bir miktar şeklinde değil oran olarak belirlenmesi şarttır. Ortakların zarara katılımları ise sermayedeki payları oranındadır. Bu ilkeye aykırı şart ve anlaşmalar geçersiz sayılarak ortakların hakları koruma altına alınmıştır. Şirket herhangi bir sebeple fâsid duruma düşerse kâr payında farklılık doğuran anlaşma geçersiz hale gelir ve her ortak sermayesi oranında kâr payı alır. Hanefîler'e göre mufâvada türü emval şirketinde ortakların sermayeleri gibi kâr payları da eşit olacaktır.

Şirket akdi güven esasına dayandığı ve emanet akidleri grubunda yer aldığı için ortakların ellerinde bulunan şirkete ait mallar emanet hükmündedir. Kişinin kasti, ölçüsüz ve kusurlu davranışı olmadığı sürece mala gelen zarardan bizzat sorumlu olmaz; şirketle ilgili işlerde, kâr ve zarar konusunda beyanı kural olarak doğru kabul edilir.

Mâlikî fakihlerinin çoğunluğu hariç İslâm hukukçuları şirket akdini gayri lâzım bir akid kabul ettiklerinden emvâl şirketi de ortaklardan birinin feshiyle sona erer. Ancak feshin hukukî prosedürü ve şartları konusunda farklı görüşler vardır. Emvâl şirketi netice itibariyle şahıslar şirketi statüsünde olup insan unsuru da önem taşıdığı için ortaklardan birinin edâ ehliyetini kaybetmesi veya ölmesi halinde onun açısından şirket sona ermiş olur ve şirketteki payı ayrılır. Ölen ortağın vârislerinin ortaklığa devam etmeleri ise yeni bir anlaşma yapmalarıyla mümkün olur. Klasik dönem İslâm hukuk doktrininde yer alan ve dönemin şart ve ihtiyaçlarıyla da sıkı bir bağlantısı bulunan mufâvada ve inan türü emvâl şirketleri, temel özellikleri itibariyle çağdaş pozitif hukuktaki âdi şirketler niteliğinde

olmakla birlikte ortakların üçüncü şahıslara karşı müştereken ve müteselsilen sorumluluğu, şirketin borçlarından dolayı şahsî mal varlıklarıyla da sorumlu olup olmamaları gibi yönlerden bugünkü ticarî şirket türlerinin de öncüleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Münzir, Kitâbü'l-İcmâᶜ (nşr. Abdülkadir Şener), Ankara 1983, s. 96; Kâsânî, Bedâʾiᶜ, VI, 56-63; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 212; İbn Kudâme, el-Muğnî, Riyad 1981, V, 4-5; Mevsılî, el-İhtiyâr, III, 14-17; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), V, 14-27; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, II, 212-216; Mecelle, md. 1332, 1333, 1337-1342, 1347, 1348, 1350, 1352, 1353, 1365-1381, 1386; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, III, 610-703; Muhammed b. İbrâhim el-Mûsâ, Şerikâtü'l-eşhâs beyne'ş-şerîᶜa ve'l-kânûn, Riyad 1401, s. 145-164; Abdülazîz el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1987-88, II, 8-11, 22-35; Osman Şekerci, İslâm Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi, İstanbul 1981, s. 152-220; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, IV, 792-810; Ali el-Hafîf, eş-Şerikât fi'l-fıkhi'l-İslâmî [baskı yeri ve yılı yok], s. 31-63; Mv.F, XXVI, 20-92.

Orhan Çeker

el-EMVÂL

(bk. KİTÂBÜ'l-EMVÂL).

EMZİRME

(bk. RADÂ‘).

EN‘ÂM

(bk. EN‘ÂM SÛRESİ).

EN‘ÂM SÛRESİ

سورة الأنعام

Kur’ân-ı Kerîm’in altıncı sûresi.

Mekke devrinin sonlarında tamamı bir gecede nâzil olmuştur. Ancak bazı âyetlerinin (20, 21, 91, 92, 93, 98, 114, 145, 151, 152, 153) Medine devrinde nâzil olduğuna dair rivayetler de vardır (Süyûtî, ed-Dürrü’l-menşûr, III, 245). Âyet sayısı 165 olup fâsıla*sı (لم نظر) ibaresinde yer alan (ر، ظ، ل، م، ن) harfleridir. Sûre ismini 136, 138 ve 139. âyetlerde geçen ve “deve, sığır, koyun ve keçi” anlamına gelen en‘âm (tekili ne‘am) kelimesinden alır. Allah’ın birliği ve Hz. Muhammed’in hak peygamber olduğuna dair kesin belgeler, puta tapıcılığı red ve iptal eden delil ve hüccetler ihtiva etmesinden dolayı (âyet 83, 149) Hüccet sûresi adıyla da anılır.

En‘âm sûresinde tevhid inancının, peygamberliğin, yaratılışın, yeniden dirilişin kesin delilleriyle şirk ve dalâlet ehlinin sapık görüşlerini, bâtıl inanışlarını red ve iptal eden belgeler bulunmakta, eti yenilen ve yenilmeyen hayvanlarla ilgili açıklayıcı bilgiler, helâl ve harama ait hükümler yer almaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de “elhamdülillâh” diye başlayan beş sûrenin ikincisi olan sûrede, gökleri ve yeri yaratmanın yanında bütün varlıkları belirli ölçü ve sınırlar çerçevesinde ve muayyen bir zaman içinde yaşatanın, zulmetle nuru yaratanın da Allah olduğu bildirilir. Gerçeklere inanmayan, ilâhî nimetlerin kadrini bilmeyen inkârcıların peygamberin bir melek olması, vahiy yerine yazılı bir kitabın gelmesi gerektiği yolundaki tutarsız itirazlarını ve inanmamak için öne sürdükleri bahanelerini cevaplayan âyetlerden sonra göklerde ve yerde Allah’tan başka bir tanrının bulunmadığı kesin ifadelerle açıklanır. İlk bakışta Mekke müşriklerine cevap niteliğinde görünen, aslında küfür ve şirkin her çeşidini yok etmeyi hedefleyen bu âyetlerin ardından bir tek tanrıya tapmanın önemi dile getirilir, bunun gerek kâinat nizamına gerekse insan ruhuna getirdiği sonuç üzerinde durulur. Bundan önceki

sûrelerde de tevhid inancı söz konusu edilmiş, ancak bu sûrede mesele çok yönlü olarak ele alınmış, dinin temel ilkeleri ve özellikle ulûhiyyet konularında yanlış görüşler ileri sürmenin, dolayısıyla Allah'a iftira etmenin çirkinliği gözler önüne serilmiştir. İnsanı yaratılmış varlıklara tapmaktan, onlar önünde küçülmekten kurtarmak üzere Cenâb-ı Hakk'ın peygamberler göndermesi aslında öteki nimetler gibi ilâhî bir rahmettir. "Allah rahmet etmeyi kendi zâtına farz kılmıştır" (âyet 12).

Tevhid inancını pekiştiren âyetlerin ardından, peygamberlere karşı giriştikleri mücadelede inkârcıların elinde kuru bir inattan başka herhangi bir belge bulunmadığını bildiren âyetler yer alır. Bu tutumlarıyla onların yalnız gerçeklere karşı saygısızlık yapmakla kalmadıkları, ayrıca kendi kendilerine de haksızlık ettikleri, çünkü küfür ve şirkin insanı hüsrana götüreceği açıklanır. İnkârcıların, daha önceki çağlarda peygamberlere karşı direnen kavimlerin kötü âkıbetlerinden ders almayı bilmedikleri dile getirilerek bazı çarpıcı örnekler verilir. İnkârcıların gerçekte Hz. Peygamber'i değil Allah'ın âyetlerini yalanladıkları, halbuki Allah'ın kitabında hiçbir şeyin noksan bırakılmadığı, hakikat karşısında sağır, dilsiz ve kör gibi davranmanın ve diri olduğu halde ölü gibi yaşamanın çirkinliği açıklanır; inkârcıların kökünün kurutulacağı, onların yaptıkları taşkınlıkların cezasız kalmayacağı bildirilir ve müminlere mükâfatlar verileceği müjdelenir. Kâinatın yaratılıp yönetilmesinde hiçbir etkisi bulunmayan âciz putlara tapmanın, doğru yolu gördükten sonra ona sırt çevirmenin kötülenmesinden sonra Hz. İbrâhim'in yıldıza, aya ve güneşe tapmakta olan kavmini uyarma ve puta tapıcılıktan vazgeçirme çabaları anlatılır. Onun mümin ve Hanîf kişiliği gözler önüne serilerek özellikle İbrâhim soyundan gelmekle övünen Mekke müşriklerinin onun yolundan nasıl uzaklaşmış oldukları ifade edilir. Sadece İbrâhim ve İsmâil değil bütün peygamberler Allah'ın birliğine inanan ve insanları yalnızca O'na tapmaya çağıran salih ve iyi kişiler olarak tanıtılır ve bu arada on sekiz peygamberin isimleri anılır. Vahye inanmayanların yaratıcıyı gereği gibi tanıyamayacakları, Kur'an'ın daha önce gönderilmiş kitaplar gibi bir kitap olduğu haber verildikten sonra Allah'ın her şeye gücü yettiğini gösteren kevnî olaylar üzerinde durulur. Göklerde ve yerdeki bütün güzellikleri yaratan Allah'ın ne cin ne de başka varlıklar cinsinden eşi benzeri olmadığı, ona evlât isnat etmenin bilgisizlikten kaynaklandığı bildirilir.

Sûrenin 118. âyetinden itibaren dinin pratik bazı hükümlerine geçilir. Burada eti yenilen ve yenilmeyen hayvanlar hakkında ayrıntılı bilgi verilerek insanların kendi zanlarınca haram ve helâl için kural koymaya kalkmalarının çirkinliği, yanlışı bile bile sürdürmenin anlamsızlığı dile getirilir ve bu iddia sahipleri iddialarını ispatlamaya çağırılır; bu arada Allah'ın neleri haram kıldığı açıklanır. İlk yasağın da hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmamak olduğu bildirilerek anne ve babaya saygısızlık etmenin, geçim korkusuyla

çocukların canına kıymanın, fuhuş yapmanın, adam öldürmenin, yetim malı yemenin, eksik tartıp noksan ölçmenin sakınılması gereken en büyük günahlar olduğu zikredilir. Adaletten ayrılmama ve Allah'a karşı ahdini yerine getirme tavsiyesinde bulunulur. Selâmete çıkaracak doğru yolun ancak bu yol olduğu, bütün semavî dinlerde müşterek olan ve Tevrat'ta da "on emir" adıyla yer almış bulunan bu temel ilkeler hatırlatılırken sûre âdeta özetlenmiş olur. Dinde kitaba uymanın önemine bu son bölümde bir defa daha dikkat çekilir (âyet 155). Sûre, bir kötülüğe o kötülük kadar ceza, bir iyiliğe ise on katıyla mükâfat verileceği müjdelendikten sonra (âyet 160) Allah'ın bağışlayıcı ve merhametli olduğunu bildiren bir hükümle son bulur.

En'âm sûresi tevhid inancı açısından Bakara sûresiyle, peygamberliğin ispatı bakımından Âl-i İmrân sûresiyle, âhiret inancı açısından bir sonraki A'râf sûresiyle, ahlâk ilkeleri bakımından İsrâ ve Lokmân sûreleriyle, eti yenilen ve yenilmeyen hayvanlara ait yasaklar açısından da bir önceki Mâide sûresiyle yer yer konu ve muhteva benzerlikleri gösterir. İçinde iman ve ahlâk esaslarına geniş ölçüde yer verilmiş olması ve baştan sona şirk ehlinin gerekçelerini çürütmeye yönelik çok yönlü ispatlar sergilemesi, bu sûrenin Mekke devrinin sonlarına doğru, muhtemelen İsrâ sûresinin ardından ve A'râf sûresinden önce nâzil olduğunu gösterir.

En'âm sûresinin fazileti hakkında nakledilen rivayetlere göre Hz. Peygamber, sûrenin tamamının kendisine bir defada nâzil olduğunu ve kalabalık bir melek topluluğu tarafından dünyaya uğurlandığını ifade etmiştir (Hâkim, II, 315; İbn Kesîr, III, 233-234; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, III, 234-235). Sûrenin fazileti hakkında başka rivayetler varsa da bunlar sahih kabul edilmemiştir. Ancak sûre bu rivayetler sebebiyle müslümanlar

tarafından çok okunmuş ve güzel hatla yazılmıştır. Nitekim En‘âm sûresinin Yâsîn ve Mülk sûreleriyle beraber, “en‘âm-ı şerif” veya kısaca “en‘âm” denilen bir mecmua halinde güzel hatla yazılması hattatlar arasında bir gelenek haline gelmiştir. Bilhassa Osmanlı sanatkârları en‘âm-ı şeriflerin yazılması, tezhip edilmesi ve ciltlenmesi hususunda ince zevk ve hünerlerini göstermişler, bu alanda İslâm sanatlarının en güzel örneklerini vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nʿam”, md.; Lisânü’l-ʿArab, “nʿam” md.; Dârimî, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 17; Buhârî, “Tefsîr”, 6/1-9; Tirmizî, “Tefsîr”, 7; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), VII, 143-315; VIII, 2-114; Hâkim, el-Müstedrek, II, 315; Vahidî, Esbâbü’n-nüzûl, Beyrut 1411/1991, s. 214-224; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XII, 141-237; XIII, 2-233; XIV, 2-12; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 382-440; VII, 1-159; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kur’ân, III, 233-381; Süyûtî, el-İtkân (Buga), I, 81, 91; a.mlf., ed-Dürrü’l-mensûr, Beyrut 1409/1988, III, 243-246; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, II, 96-186; Âlûsî, Rûhu’l-me‘ânî, VII, 75-259; VIII, 2-73; Elmalılı, Hak Dini, III, 1861-2117; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VII, 283-671; VIII, 2-294; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu (İstanbul 1955), İstanbul 1980, s. 167-191; Merâgı, Tefsîr, Kahire 1389/1970, VII, 69-217; VIII, 3-96; Abdullah Aydemir, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri, İzmir 1981, s. 137-138; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve makâsıdühâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm, Kahire 1986, I, 74, 90; Muhammed Muhammed elMedenî, “Sûretü’l-Enʿâm”, Risâletü’l-İstâm, VII/4, Kahire 1955, s. 341-364; VIII/1 (1956), s. 5-28; Mahmûd Şeltût, “Tefsîrü’l-Kurʾâni’l-Kerîm: Sûretü’l-Enʿâm”, a.e., VIII/2 (1956), s. 117-128; VIII/3 (1956), s. 229-240; VIII/4 (1956), s. 341-352; IX/1 (1957), s. 5-19; IX/2 (1957), s. 117-128; IX/3 (1957), s. 229-240; IX/4 (1957), s. 341-354; Mohammad Abdel Monem El Gammal, “The Significance of the exegesis of Surah Al-Ana’am”, ME, XLVIII/4 (1976), s. 4-12; “el-Enʿâm”, UDMİ, III, 441-444.

Emin Işık

ENÂNİYET

الأنانيّة

Kişinin kendisini ve çıkarlarını başkalarınınkinden üstün tutması, bencillik etmesi anlamında ahlâk ve psikoloji terimi.

Arapça'da "ben" anlamına gelen ene kelimesinden yapılmış bir masdar-isim olan enâniyyet (bencillik) Kur'ân-ı Kerîm'de, hadislerde ve ilk döneme ait İslâmî kaynaklarda geçmez. Ancak bu terime yakın anlamlar ifade eden esere ile isti'sâr (الأثرة، الاستئثار) kelimeleri hadislerde ve diğer bazı kaynaklarda yer almaktadır (bk. Lisânü'l-ʿArab, "esr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "es̱r" md.; Buhârî, "Fiten", 2). Ayrıca Kur'an'da, hadiste ve diğer İslâmî kaynaklarda, günümüzde bir ahlâk ve psikoloji terimi olarak kullanılan "insanın yalnız kendisiyle ilgilenmesi, ilişkide bulunduğu herkesi ve her şeyi kendi yararına kullanma isteği" (egoizm) ve "kendini üstün görme, dolayısıyla kendini her şeyin amacı olarak kabul etme eğilimi (egosantrizm) anlamındaki enâniyeti yeren pek çok ifade bulunmaktadır. Meselâ müşriklere, "Allah'ın size rızık olarak verdiği şeylerden yoksullara infak edin" denildiğinde onların, "Allah'ın geçimini sağlayabileceği kimseleri biz mi besleyeceğiz?" (Yâsîn 36/47) demeleri kınanır. Firavun'un çılgınca bir bencillik duygusuyla halkına, "Ben sizin en yüce tanrınızım" (en-Nâziât 79/24) demesi, Kārûn'un azgınlıktan kaçınması ve insanlara ihsanda bulunması yönündeki tavsiyelere karşılık elindeki bütün imkânlara kendi bilgisiyle kavuştuğunu iddia etmesi (el-Kasas 28/76-79) Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edilen bencillik örnekleridir. Başta Kur'an olmak üzere İslâm ahlâkına dair bütün kaynaklarda kibir, ucb, buhl ve şuh (cimrilik), kin gütme, fahr gibi kavramlarla ifade edilen ve enâniyet duygusundan kaynaklanan bencil eğilimler yanlış ve kötü kabul edilmiş, bunların yerine alçak gönüllülük, sevgi, dostluk, yardımlaşma ve dayanışma gibi erdemlerin geliştirilmesi istenmiştir.

Bazı müslüman filozofları "ben sevgisi"ni (huhbü'n-nefs) ve insanın daima kendi yararını dikkate almasını onun psikolojik yapısının bir gereği olarak görürler; bununla birlikte kişinin kendi beni için nihaî fayda, lezzet ve

hayrın başkalarının bu hususlardaki eksikliklerine katkıda bulunmakta olduğunu düşünürler (İbn Miskeveyh, s. 136-138). İslâm mütefekkirleri içinde ahlâkî anlamıyla enâniyet duygusunu en iyi tahlil eden Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinin çeşitli bölümlerinde bu duyguya ve onun etkilerine temas etmiş, özellikle "Hubbü'l-câh" başlığını taşıyan ve bir ahlâk psikolojisi sergileyen bölümde insanın kendisi dışındaki her şeyle ve her insanla olan bütün ilişkilerinin temelinde ben merkezli bir yaklaşımın bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna göre insan kendini herkesten üstün ve seçkin kılmak ister; bunun için de diğer bütün faaliyetleri gibi başka insanlarla ilişkilerini de temelde kendi yetkinliğini geliştirme amacına uygun olarak düzenler. Çünkü "her insanın içinde Firavun'a, 'Ben sizin en yüce tanrınızım' dedirten bir şey vardır" (III, 281). Bu yüzden insan kendini her şeyin amacı ve her şeyi de kendi "vehmî kemalinin aracı olarak düşünür. Gazzâlî'ye göre insanlar bu yanlış ve tehlikeli yetkinlik anlayışı ve egoizmden ancak sağlıklı bir din ve ahlâk telakkisi sayesinde kurtulabilirler. Gazzâlî inançsız insanlardaki diğerkâmcı duyguları benzer bir yaklaşımla açıklamıştır. Buna göre meselâ herhangi bir

tehlikeye mâruz kalan birini bu durumdan kurtaran kişi, eğer bir emir veya menfaat kaygısı söz konusu değilse tehlikedeki kişinin yerine kendisini koyar, onun uğrayacağı acıyı kendi nefsinde hisseder ve bu acıdan kurtulmanın yolunu o kişiyi kurtarmakta bulur. Böylece Gazzâlî, daha sonra Yeniçağ İngiliz hazcıları J. Bentham ve J. S. Mill'in yaptığı gibi altürist davranışların temelinde egoist duyguların bulunduğunu savunmuştur.

Tasavvuf ahlâkında da enâniyet konusuna büyük önem verilmiş, benin inkârı, benliğin yok edilmesi ve nefsânî isteklerin olabildiğince baskı altında tutulması dinî ve ahlâkî hayatın ön şartı sayılmıştır (bk. ENE; ÎSÂR).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "esr" md.; Tehânevî, Keşşaf "el-Enâniyye" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "esr" md.; Cemil Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, "el-Enâniyye' md.;

Buhârî, “Fiten”, 2, “Müsâkât”, 14-15; Tirmizî, “Fiten”, 35; İbn Miskeveyh, Tehzîbü’l-ahlâk, s. 136-138; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), III, 278-282; a.mlf., el-İktisâd (nşr. İ. A. Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 170-173.

Hayati Hökelekli

ENBÂR

الأنبار

Irak'ta Fırat'ın sol sahilinde harabeleri bulunan tarihî bir şehir.

Bugünkü Remâdî dolaylarında ve Felluce'nin 5 km. kuzeybatısında tarıma elverişli topraklar üzerinde kurulmuş olan Enbâr, Fırat'la Dicle arasındaki Saklâviye Kanalı'na yakın bir yerdedir. Arap coğrafyacıları Bağdat ile Enbâr arasındaki posta yolu mesafesini 12 fersah (Yâkūt'a göre 10), A. Musil ise 62 km. olarak vermektedir (The Middle Euphrates, s. 248). Tarihi boyunca Fırat üzerinde önemli bir geçiş noktasını kontrol altında tuttuğu anlaşılan şehir Sâsânîler'den önce kurulmuştur. Bazı araştırmacılar Enbâr ile Meskîn'i aynı yer kabul ediyorlarsa da (Maricq-Honigmann, s. 116-117) Arap yazarları bu iki şehrin farklı olduğunu belirtmektedir.

Sulama sisteminin başında yer alması ve Roma İmparatorluğu'na karşı başşehir Ktesifon'un (Ortaçağ'da Medâin'î teşkil eden yedi şehirden biri, Tusbun) batı kapısı sayılabilecek bir noktada bulunması sebebiyle Enbâr'ın sahip olduğu stratejik önemi kavrayan Sâsânî Hükümdarı I. Şâpûr burayı yeniden inşa ederek çift surlu bir kale haline getirmiş ve 244'te Roma İmparatoru III. Gordianus'a karşı kazandığı ve Gordianus'un hayatını kaybettiği büyük zaferin anısına buraya Pîrûz Şâpûr (Muzaffer Şâpûr) adını vermiştir. Bazı kaynaklar bu hükümdarın II. Şâpûr olduğunu yazıyorsa da doğru değildir (Yâkūt, I, 257; Müstevfî, s. 37). Araplar Fîrûz Şâpûr adını, Estânü'l-a'lâ'ya (Ustânü'l-âlî "yukarı eyalet") bağlı bulunan bir kaza ile onu çevreleyen bölge için kullanmışlardır. Farsça'da "tahıl ambarı, ardiye" anlamına gelen Enbâr adının kaledeki depolardan kaynaklanarak VI. yüzyılda ortaya çıktığı bilinmektedir.

Enbâr, 363 yılında İmparator Julianus'un Sâsânîler'e karşı düzenlediği ve savaşırken öldüğü İran seferi sırasında tamamen yıkılmışsa da Romalılar'ın çekilmesinden sonra yeniden imar edilmiş ve kısa sürede bölgenin yine en büyük ve en önemli müstahkem yerleşim mevkii olma özelliğine kavuşmuştur. Bir Ya'kūbî ve bir Nestûrî rahibin bulunduğu Enbâr, 588

yılından itibaren buraya sığınan yahudilerin önemli bir merkezi haline gelmiştir. İslâm fethinden önce sakinleri arasında Arap unsurlar da bulunmakla birlikte garnizon İranlılar'dan oluşuyordu.

Enbâr'a ilk defa Müsennâ b. Hârise gönderilmişse de şehrin kesin olarak fethi, Hâlid b. Velîd kumandasında bulunan İslâm ordusunun 12 (634) yılındaki kuşatmasından sonra gerçekleştirilmiştir. Hâlid b. Velîd Sâsânî garnizonunu dışarı çıkarmış ve şehir halkı ile bir anlaşma yaparak onları yıllık haraca bağlamıştı. Ardından şehre ilk müslüman emîr olarak da Zibrikān b. Bedr et-Temîmî tayin edildi. Hz. Ömer Irak'ta bir daimî garnizon (dârü'l-hicre) kurulmasını istediğinde Sa'd b. Ebû Vakkās ilk önce Enbâr'ı düşünmüş, fakat humma ve sinekler sebebiyle fikrini değiştirmiştir. Irak'taki üçüncü camiyi Sa'd b. Ebû Vakkās burada yaptırmış, sineklerin ürediği yakındaki kanalı da ilk defa Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî temizletmiştir.

İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh 134'te (752) hilâfet merkezini Enbâr'a taşımış ve şehri yeniden imar ederek ölümünde de buraya defnedilmiştir. Bağdat'ın kuruluşundan önce Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un oturduğu Enbâr'a iki defa da Hârûnürreşîd uğramıştır. Toplanan vergilerden IX. yüzyılın ilk yarısında hâlâ zengin bir şehir olduğu anlaşılan Enbâr, Abbâsîler'in zayıflamaya başlaması üzerine 269 (882-83) ve 286 (899) yıllarında iki defa Bedevî saldırısına uğradı. 315'te (927) Karmatîler'den Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin eline geçen ve tahrip edilen şehir, henüz imarına çalışılırken dört yıl sonra tekrar Bedevîler'in saldırısına uğradı. İstahrî, Enbâr'ı mütevazi fakat kalabalık bir şehir olarak tanıtır ve Ebü'l-Abbas döneminden katma bazı yapı kalıntılarının mevcut olduğunu belirtir (Mesâlik, s. 73). İbn Havkal şehrin giderek gerilediğini (Ṣûretü'l-arż, s. 227), Makdisî de nüfusunun az olduğunu (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 123) yazmaktadır.

Halkı genelde tarımla uğraşan Enbâr, Suriye'ye giden başlıca kara ve su yollarının üzerinde bulunduğundan ticarî faaliyetlere de sahne oluyor ve burada ayrıca kayık da yapılıyordu. İbnü's-Sâî'nin (ö. 674/1276) anlattığına göre şehir mahallelere ayrılmıştı ve her mahallede sorumlu bir yönetici (şeyh) bulunuyordu. 1262'de Moğollar'ın eline geçerek yağmalanan ve ahalisinin çoğu öldürülen Enbâr'ın Moğol yönetiminde ve daha sonra XIV.

yüzyılın ilk yarısına kadar idarî bir merkez olarak kaldığı bilinmektedir. Moğol döneminde Atâ Melik Cüveynî Enbâr yakınından Necef'e bir kanal kazdırmıştır.

Enbâr gittikçe önemini kaybetmiş ve halkı çeşitli sebeplerle şehri terkedince zamanla harabeye dönüşmüştür. Bugün aynı adı taşıyan ilin sınırları içerisinde geniş bir harabe yığını halindedir.

Enbâr'da yetişmiş çok sayıda meşhur sima vardır; bunlardan bazıları şunlardır: Abdurrahman b. Muhammed b. Ebü'l-Vefâ, Ebü'l-Fazl İbrâhim b. Abdülkerîm, Ahmed b. İshak b. Behlûl, Ahmed b. İsrâil, Ahmed b. Ali b. Kudâme, Dâvûd b. Heysem, Ali b. Heysem, Muhammed b. Abdülkerîm, Muhammed b. Kāsım, Yahyâ b. Îsâ (Ali b. Hüseyin el-Hâşimî, s. 125-207).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 351-352, 392-393; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), I, 611-613; III, 373-376, 473-476; VII, 470-472; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 277; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 72, 73, 77; Makdisî, Ahsenü't-tekâsîm, s. 123; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 257; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 37; A. Musil, The Middle Euphrates, New York 1927, s. 248, 268, 295, 308-309; A. Maricq - E. Honigmann, Recherches sur les Res Gestae divi Saporis, Brussles 1953, s. 116-117; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 25, 31-32, 65; Ali b. Hüseyin el-Hâşimî, Târîhu'l-Enbâr, Beyrut 1971; M. G. Morony, Iraq After the Muslim Conquest, Princeton 1984, bk. İndeks; a.mlf., "Anbâr", EIr., II, 5; M. Streck, "Enbâr", İA, IV, 264-265; a.mlf. - A. A. Duri, "al-Anbâr", EI² (İng.), I, 484-485; Mary Boyce, "Anbar", EBr., I, 880.

Abdülazîz ed-Dûrî

ENBÂRÎ, Ebû Bekir

(bk. İBNÜ’l-ENBÂRÎ).

ENBÂRÎ, KEMÂLEDDİN

كمال الدين الأنباريّ

Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî (ö. 577/1181)

Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve kelâm âlimi.

Rebîülâhir 513'te (Temmuz 1119) Enbâr'da doğdu. İbnü'l-Enbârî diye de anılmaktadır. İlk öğrenimini Enbâr'da Halîfe b. Mahfûz b. Ali el-Müeddib'den gördü. Daha sonra babasından ve dayısı Ebü'l-Feth b. Hatîb el-Enbârî'den ders aldı. Genç yaşta ailesiyle birlikte Bağdat'a giderek buradaki Nizamiye Medresesi'ne girdi. Ebû Mansûr Saîd b. Rezzâz'dan Şâfiî fıkhı, İbnü'ş-Şecerî'den nahiv, Ebû Mansûr el-Cevâlîkī'den lugat ve edebiyat Sıbtu'l-Hayyât diye bilinen Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Mukrî'den Kur'an ilimlerini ve Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ına yazdığı şerhi okudu. Bunlardan başka devrinin ileri gelen âlimlerinden fıkıh ve hadis tahsil etti. Daha sonra Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Aralarında İbnü'd-Dehhân, Abdüllatîf el-Bağdâdî ve İbnü'd-Dübeysî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi.

Vefatına kadar Bağdat'tan hiç ayrılmayan Enbârî ömrünün sonlarına doğru evinde inzivaya çekilerek ibadet ve telifle meşgul oldu. Babasından kalan bir evin geliriyle geçinerek halife dahil kimseden ihsan kabul etmedi. Arap dili ve edebiyatı yanında fıkıh, kelâm, hadis, tarih, ilm-i hilâf, dinler tarihi ve mezhepler tarihi gibi ilimleri iyi bilen, sağlam karakteri, zühd ve takvâsıyla da tanınan Enbârî 9 Şaban 577'de (18 Aralık 1181) Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. Velûd bir müellif olan Enbârî'nin kaynaklarda doksana yakın eserinden söz edilmekteyse de bunlardan sadece yirmi ikisinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Seyyid Hüseyin Bâğcivân, Enbârî'nin Kitâbü'd-Dâʿî ile'l-İslâm'ının mukaddimesinde eserlerinin listesini vermektedir (s. 57-84).

Bunlardan altmışının gramere, dokuzunun lugata, yedisinin edebiyata, beşinin akaid ve kelâma, dördünün tarihe, dördünün de fıkha dair olduğu anlaşılmaktadır. Enbârî’nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. el-İnṣâf* fî mesâʾili’l-ḫilâf. Basra ve Kûfe dilcileri arasında tartışma konusu olan meselelerle ilgili bir eser olup bu hususta yazılan kitapların en tafsilâtlısı ve en çok ilmî mesele ihtiva edenidir. Bazı şarkiyatçılar tarafından parçalar halinde yayımlanan eserin tamamını W. Weil Almanca notlar ilâvesiyle neşretmiştir (Leiden 1913). Ayrıca Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd’in, iki cilt halinde yayımladığı (Kahire 1364/1945) eser üzerine yazdığı el-İntiṣâf mine’l-İnṣâf adlı iki ciltlik şerhi de önemlidir (Kahire 1953). 2. Nüzhetü’l-elibbâʾ* fî ṭabaḳāti’l-üdebâʾ. Dille ilgili çalışmaların başlangıcından Enbârî’nin dönemine kadar geçen sürede yaşamış olan 180 dil ve edebiyat âliminin biyografisini ihtiva eden eserde, müellifin kendisinin de mensup olduğu Basra okulu âlimlerine daha çok ilgi duyduğu ve bunlar hakkında daha geniş bilgi verdiği dikkati çekmektedir. İlk defa taş baskısı olarak yayımlanan (Kahire 1294/1876) eserin çeşitli baskılarından en iyisi Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim tarafından gerçekleştirilmiş olanıdır (Kahire 1386/1967). 3. Kitâbü’d-Dâʿî ile’l-İslâm fî uṣûli ʿilmi’l-kelâm. İslâm’a karşı olan dinleri, mezhepleri ve çeşitli akımları reddetmek maksadıyla yazılmıştır. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Bağdat ve çevresinde bulunan çeşitli din, mezhep ve kültürlere mensup insanların İslâm’a muhalif görüşlerini iyi bilen Enbârî el-Esnâ (el-Esmâʾ) fî şerḥi esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ, el-İḫtiṣâr fi’l-kelâm ʿalâ elfâẓ tedûru beyne’n-nüẓẓâr, et-Tefrîd fî kelimeti’t-tevḥîd, en-Nûrü’l-lâʾiḥ fî iʿtiḳādi’s-selefi’ṣ-ṣâlih ve Uṣûlü’l-fuṣûl fi’t-taṣavvuf gibi eserlerini de İslâm’ın doğru anlaşılmasını sağlamak için kaleme almıştır. İslâm dinine karşı olanlara reddiye mahiyetinde yazdığını söylediği Kitâbü’d-Dâʿî ile’l-İslâm on bölümden meydana gelmektedir. Burada âlemin sonradan yaratıldığını, Allah’ın varlığını inkâr edenlerle Seneviyye (düalizm) mensuplarını, fizik dünyayı belli ilkelerle izaha çalışanları (tabîiyyûn), müneccimleri, Mecûsîler’i, nübüvveti inkâr edenleri, yahudileri ve hıristiyanları ele almakta, son bölümde Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispatlamaktadır. Müellif, İslâm’a karşı olanların düşüncelerini onların terimlerini kullanarak tarafsız bir şekilde naklettikten sonra yine aynı metotla görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Bu arada yahudi ve hıristiyanların fikirlerini Tevrat ve İnciller’den nakiller yaparak tenkit etmektedir. Kitâbü’d-Dâʿî ile’l-İslâm Seyyid Hüseyin Bâğcivân tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut

1409/1988). 4. Esrârü'l-ʿArabiyye. Gramere dair olan eseri Seybold (Leiden 1886) ve Muhammed Behcet el-Baytâr (Dımaşk 1357/1957) neşretmişlerdir. 5. el-İġrâb fî cedeli'l-iʿrâb. Yine gramere dair olan bu eseri de Saîd el-Efgānî yayımlamıştır (Dımaşk 1957). 6. el-Bulġa fi'l-farḳ beyne'l-müẕekker ve'l-müʾenneṡ. Eser Ramazan Abdüttevvâb tarafından neşredilmiştir (Kahire 1970). 7. el-Beyân fî ġarîbi iʿrâbi'l-Ḳurʾân. İ'râbü'l-Kur'ân'a dair önemli eserlerden ve müellifin en son kaleme aldığı kitaplardan biri olup Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1969-1970, 1980). 8. Ḥilyetü'l-ʿuḳūd fi'l-farḳ beyne'l-maḳṣûr ve'l-memdûd (nşr. Atiyye Âmir, Beyrut 1966). 9. Zînetü'l-fużalâʾ fi'l-farḳ beyne'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Beyrut 1971). 10. Şerḥu Bânet Süʿâd. Kâ'b b. Züheyr'in Hz. Peygamber'e sunduğu kasidenin şerhi olan eser önce Reşîd el-Ubeydî (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XVIII, Bağdad 1974), daha sonra da Mahmûd Hasan Zeynî (Mektebetü Tihâme, Suûdiyye 1400) tarafından neşredilmiştir. 11. Ferâʾidü'l-fevâʾid. Münferit gramer konularına dair olan eseri Hâtem Salih eḍ-Ḍâmin yayımlamıştır (Mecelletü'l-Belâġ, X, Bağdad 1979). 12. Lümaʿu'l-edille fî uṣûli'n-naḥv. Eseri önce el-İġrâb ile birlikte Saîd el-Efgānî (Dımaşk 1957), ardından Atıyye Âmir (Beyrut 1963) yayımlamıştır. 13. el-Lümʿa fî ṣanʿati'ş-şiʿr (nşr. Abdülhâdî Hâşim, MMİADm., XXX, 590-607). 14. Menṡûrü'l-fevâʾid. Münferid bazı gramer konularına dair olan eseri Hâtem Salih eḍ-Ḍâmin neşretmiştir (Beyrut 1403/1983). 15. el-Mûcez fi'l-ḳavâfî (nşr. Abdülhâdî Hâşim, MMİADm., XXXI, 48-58). 16. Şerḥu Maḳṣûreti İbn Düreyd. Sonu uzun (memdûd) veya kısa (maksûr) elifle yazılıp değişik mânalar ifade eden kelimelerle ilgili olan eser Mahmûd Hasan Zeynî tarafından yayımlanmıştır (Büḥûṡü Külliyyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye, sy. 2 [Mekke 1404-1405], s. 457-51). 17. Bidâyetü'l-hidâye. Fıkha dair olan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 551; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 715/1). 18. ʿUmdetü'l-üdebâʾ fî maʿrifeti mâ yüktebü bi'l-elif ve'l-yâʾ. Bazı kelimelerin imlâsına dair olan

bu risâlenin Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2729/8) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2760/2) kütüphanelerinde birer nüshası vardır. 19. el-Mürtecel fî şerḥi's-Sebʿi'ṭ-ṭuvel. Muʿallaḳāt şerhi olan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 2815). 20. el-Kelâm ʿalâ ʿIsıy ve maġzüv. Sarfa dair olup bir nüshası

Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1393/3). 21. el-Vecîz fî ʿilmi't-taṣrif (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 2729/1).

Enbârî'nin kaynaklarda zikredilen diğer bazı eserleri de şunlardır: Fıkıh, et-Tenḳīḥ fî mesâʾili't-terciḥ beyne'ş-Şâfiʿî ve Ebî Ḥanîfe, el-Lübâbü'l-muḫtaṣar. Lugat. Feʿaltü ve efʿaltü, Dîvânü'l-luġa, Tefsîru ġarîbi'l-Maḳāmâti''l-Ḥarîriyye, el-Bulġa fî esâlîbi'l-luġa, el-Eżdâd, el-Elfâẓü'l-câriye ʿalâ lisâni'l-câriye, Ḳabsetü'l-edîb fî esmâʾi'z̠-z̠îb, Hidâyetü'z̠-z̠âhib fî maʿrifeti'l-mez̠âhib. Tarih. Aḫbârü'n-nüḥât, Târîḫu'l-Enbâr. Edebiyat. el-Bulġa fî naḳdi'ş-şiʿr, Şerḥu'l-Ḥamâse, Şerḥu devâvînü'ş-şuʿarâʾ, Ḳabsetü'ṭ-ṭâlib fî şerḥi ḫuṭbeti Edebi'l-kâtib, Lübâbü'l-edeb, Meġāni'l-meġānî, Basṭü'l-maḳbûż fî ʿilmi'l-ʿarûż. Gramer. İştiḳāḳu'l-fiʿl mine'l-maṣdar, el-Uṣûl fî ʿilmi'l-ʿArabiyye, el-Ḥaḍ ʿalâ taʿlîmi'l-ʿArabiyye, Ḥilyetü'l-ʿArabiyye, Ḥavâşi'l-îżâḥ, ʿUḳūdü'l-iʿrâb, Ḥilyetü'ṭ-ṭırâz fî ḥalli'l-elġāz, Mesʾeletü duḫûli'ş-şarṭ ʿale'ş-şarṭ, el-Muʿteber fi'l-farḳ beyne'l-vaṣf ve'l-ḫaber, Mîzânü'l-ʿArabiyye.

Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında (Hamidiye, nr. 981) Enbârî'ye nisbet edilen el-Cevhere fî nesebi'n-nebî ve aṣḥâbi'l-ʿaşere adlı eserin Endülüslü Muhammed b. Ebû Bekir el-Ensârî el-Kureşî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Nu'mân el-Âlûsî'nin Enbârî'ye nisbet ederek Kitâbü Elfâẓi'l-eşbâh ve'n-neẓâʾir adıyla yayımladığı eser de Abdurrahman el-Hemedânî'ye ait el-Elfâẓü'l-kitâbiyye'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Enbârî, el-İnsâf fî mesâʾili'l-hilâf (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1380/1961; a.mlf., Nüzhetü'l-elibbâʾ fî tabakâti'l-üdebâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, nâşirin mukaddimesi, s. 3-12; a.mlf., el-Bulga fi'l-fark beyne'l-müzekker ve'l-müʾennes (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1970, nâşirin mukaddimesi, s. 7-36; a.mlf., el-Beyân fî garîbi iʿrâbi'l-Kurʾân (nşr. Tâha Abdülhamîd Tâhâ - Mustafa es-Sekkâ), Kahire 1400/1980, nâşirlerin mukaddimesi, I, 5-28; a.mlf., Mensûrü'l-fevâʾid (nşr. Hâtem Sâlih ed-Dâmin), Beyrut

1403/1983, nâşirin mukaddimesi, s. 3-22; a.mlf., ed-Dâʿî ile'l-İslâm (nşr. Seyyid Hüseyin Bâğcivân), Beyrut 1409/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 5-114; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 139-140; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 169-171; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 113-115; Safedî, el-Vafî, XVIII, 247-250; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 292-295; Sübkî, Tabakât, VII, 155-156; İbn Kâdî Şühbe, Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyye, II, 10-11; Süyûtî, Buğyetü'l-vuʿât, II, 86-88; İbnü'l-İmâd, Şezerat, IV, 258; Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, V, 30-32; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 519-520; Serkîs, Muʿcem, I, 479-480; Brockelmann, GAL, I, 334; Suppl., I, 494-495; a.mlf., "Enbârî", İA, IV, 265-266; a.mlf., "al-Anbârı", EI² (Fr.), I, 500; Sadeddin Saçı, İbn al-Anbârî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsifi (mezuniyet tezi, 1973), İÜ Ed. Fak.; Cemil Allûş, İbnü'l-Enbârî ve cühûdüh fi'n-nahv, Tunus 1981; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, III, 371-374; C. Zeydân, Adâb, III, 43-44; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 183; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 327; Âzertâş Azernûş, "İbn-i Enbârî", DMBİ, II, 44-46.

Hulûsi Kılıç

Akaide Dair Görüşleri.

Kemâleddin el-Enbârî, Arap dili ve edebiyatı yanında İslâm akaidine dair eserler de yazarak materyalist görüşler ve Seneviyye, Mecusîlik, Brahmanizm, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinler karşısında İslâm inanç esaslarını savunmaya çalışmıştır. Kitâbü'd-Dâʿî ile'l-İslâm fî uṣûli ʿilmi'l-kelâm, en-Nûrü'l-lâʾiḥ fiʿtiḳādi's-Selefi'ṣ-ṣâliḥ ve el-Esnâ fî şerḥi esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ bu alanda kaleme aldığı başlıca eserlerdir. Kelâm ilmini Nizamiye Medresesi'nde Eş'ariyye kaynaklarından öğrenen Enbârî'nin, günümüze ulaştığı bilinen Kitâbü'd-Dâʿî ile'l-İslâm adlı eserini kelâm metoduna göre yazmasına rağmen bu eserin sonuç kısmında benimsenmesi gereken en doğru inancın Selef akîdesi olduğunu ve bu akideyi en-Nûrü'l-lâʾih adlı kitabında açıkladığını bildirmesi (ed-Dâʿî ile'l-İslâm, s. 466-467) onun Selefiyye'ye meylettiğinin bir delili sayılabilir. Ancak en-Nûrü'l-lâʾiḥ zamanımıza intikal etmediğinden Enbârî'nin itikadî mezhebi konusunda kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Zira "Selef akîdesi" tabiriyle Ehl-i sünnet mezhebini de kastetmiş olabilir. Onun itikadî görüşleri, diğer din ve felsefeler karşısında İslâmiyet'i müdafaa için yazdığı Kitâbü'd-Dâʿî

ile’l-İslâm adlı eserinden tesbit edilebilmektedir. Kelâm konularının yeterince işlendiği müteahhir dönem âlimlerinden olan Enbârî’nin itikada dair görüşleri Ehl-i sünnet’in genel telakkileriyle paralel bir görünüm arzeder.

Enbârî'ye göre aklıselim sahibi olan her insan fıtrî bir zaruretle Allah'ın varlığına inanmak durumundadır. Nitekim dehrîler hariç hemen hemen bütün düşünürler kâinatın yüce bir yaratıcısı bulunduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Peygamberlerin insanları Allah'ın varlığından ziyade birliğine iman etmeye çağırmaları da her insanın Allah'ın varlığını zaruri olarak kavrayabileceğinin bir delilidir. Bununla birlikte düşünürler kâinatın hadis oluşundan hareketle çeşitli ispat delilleri geliştirmişlerdir. Enbârî, bu tür delillerin isbât-ı vâcib literatüründe yer alanlarından bazılarını kaydettikten sonra karşı fikirlerin eleştirisine yer verir. Dehrîlerin, bir şeyin var olmasını duyu organlarıyla algılanması şartına bağlamaları ve bunun bir sonucu olarak Allah'ın varlığını inkâr etmeleri mâkul değildir. Zira insanın böyle bir hükme varabilmesi için evrenin tamamını müşahede etmesi gerekir, bu ise imkânsızdır. Su halde bir şeyin varlığı hakkındaki bilgiye duyulardan başka akıl yoluyla da ulaşmak mümkündür (ed-Dâʿî ile'l-İslâm, s. 150-154, 200-213). Mecûsîler'in kâinatın iki ilâhı olduğuna, hıristiyanların ise ilâhın üç unsurdan oluştuğuna inanmalarının aklî bir temeli yoktur. Çünkü “temânü‘” delili Allah'ın birliğini kesin olarak kanıtlamaktadır. Enbârî'ye göre ulûhiyyetle ilgili bazı nasların te’vil edilmesi gerekir. “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir” (el-Hadîd 57/4) âyetinde olduğu gibi, Allah’ın insanlarla beraber olması onları görmesi ve yaptıklarından haberdar olması anlamındadır (el-Beyân fî ġaribi iʿrâbi’l-Ḳurʾân, II, 420).

Enbârî nübüvveti, sosyal hayatın düzenini sağlayacak objektif, âdil ve kabul edilebilir ilkelerin ancak Allah tarafından konulabileceği, bundan da sadece peygamber vasıtasıyla haberdar olunabileceği tezinden hareketle ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca ahlâkî erdemlerin oluşması, ruhî yücelişin gerçekleşmesi ve ebedî mutluluğa ulaşılabilmesinde de nübüvvetin vazgeçilmez bir rol oynadığına dikkat çekmiştir. Ona göre nübüvvetin doğruluğu mûcize ile sabit olur. Enbârî Hz. Peygamber’in mucizelerini aklî, ahlâkî ve hissî olmak üzere üçe ayırır. Aklî mucizeyi oluşturan Kur’ân-ı Kerîm, erişilmez nazım güzelliği ve belâgat üstünlüğü yanında geçmişe ve geleceğe dair gaybî haberler içermekte ve bu iki açıdan

erişilmezliğini (i‘câz) daima korumaktadır. Hz. Peygamber’in, hayatının bütün safhalarında hem söz hem davranış itibariyle erişilmez bir kemale ve üstün bir ahlâka sahip bulunuşu da onun gerçek peygamber olduğunu gösteren ve tarihte benzeri görülmeyen mûcizevî bir olaydır. Hissî mucizeler (Resûl-i Ekrem’in az miktardaki suyu ve yiyeceği çoğaltması, üzerinde durup konuştuğu kütüğün inlemesi, ayın parçalanması gibi) kesin bilgi doğuran tevatür yoluyla sabit olmamışsa da bu tür rivayetler bütün olarak Hz. Peygamber’in mutlak mânada mûcize gösterdiğine kesinlikle delâlet eder (a.g.e., s. 341-343, 424-453).

Yahudilerin ilâhî dinde neshin imkânsızlığını ileri sürerek Hz. Muhammed’in nübüvvetine itiraz etmeleri kendi mukaddes kitaplarıyla çelişmektedir. Çünkü Tevrat incelendiği takdirde burada da neshin uygulandığı görülür.

Âlemin hudûsü, Allah’ın varlığı, tabiatçı ve materyalist görüşlerin reddi, nübüvvetin ispatı konularında kullandığı delillerden anlaşıldığına göre Enbârî daha çok Ebû Hanîfe, Eş‘arî, Bâkıllânî, İbn Hazım, Gazzâlî ve Şehristânî gibi âlimlerin fikirlerinden geniş ölçüde faydalanmış, kelâmî meseleleri kolay anlaşılan bir üslûpla ifade etmekte başarılı olmuştur. Özellikle materyalist görüşleri tutarlı bir yaklaşımla reddetmesi dikkat çekicidir. Mûcize vb. hârikulâde olayların sadece peygamberler tarafından gösterilebileceğini kabul etmesi, mütevâtir haberle sabit olmadıkları için Hz. Peygamber’e atfedilen hissî mucizeleri temellendirmeye çalışması, Resûl-i Ekrem’in nübüvvetini ispat ederken onun ahlâkî cephesini öne çıkarması, Enbârî’nin İslâm akaidini başarıyla savunan bir âlim olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Enbârî, ed-Dâʿî ile’l-İslâm (nşr. Seyyid Hüseyin Bağcivân), Beyrut 1409/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 8-9, 96-100, 198, 226, 227, ayrıca bk. metin, s. 150-154, 200-213, 289-300, 341-343, 365-391, 424-453, 466-467; a.mlf., el-Beyân fî garîbi iʿrâbi’l-Kurʾân (nşr. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ -

Mustafa es-Sekkâ), Kahire 1400/1986, I, 205-206, 275; II, 420; Sübkî, Tabakât, VII, 156; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 519-520.

Yusuf Şevki Yavuz

ENBEENÂ

(bk. İNBÂ).

ENBİYÂ SÛRESİ

سورة الأنبياء

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi birinci sûresi.

Mekke devrinde nâzil olmuştur. İbn Abbas ve İbnü'z-Zübeyr'den gelen rivayetler bu konuda ittifak bulunduğunu ortaya koymaktadır (Süyûtî, ed-Dürrü'l-menşûr, V, 615; Âlûsî, XVII, 2). Ancak Süyûtî el-İtķān'da 44. âyetin Mekkî olmadığını kaydetmiş (I, 47) fakat bunun mesnedini göstermemiştir. Buhârî, İbn Mes'ûd'un İsrâ, Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sûrelerinin Mekke devrinde gelen ilk sûreler arasında bulunduğunu ima eden bir rivayetine yer vermişse de ("Tefsîr", 17/1, 21/1) gerek muhtevası gerekse diğer kaynakların bu sûreyi nüzûl sırasına göre yetmiş üçüncü olarak göstermesi, bunun ilk gelen sûrelerden değil Mekke devrinin ortalarında veya sonlarına doğru gelen sûrelerden olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Sûre 112 âyet olup fâsıla*sı (م، ن) harfleridir.

On sekiz peygamberin tebliğ hayatından ve çeşitli özelliklerinden bahseden ve bu sebeple Enbiyâ sûresi adını alan sûrenin esas konusu, peygamberlerin hak dini yayma ve benimsetme hususunda her türlü zorluğa ve engellemelere rağmen başarıya nasıl ulaştıklarını göstermek ve hakkın bâtıl karşısında elde ettiği zaferi haber vermektir.

Sûre daha ilk âyetinde, gaflet içinde yüzen Mekkeli müşriklerin cezalandırılacakları günün yaklaştığını, onların rablerinden gelen her yeni irşad ve ikazı eğlenerek dinlediklerini, kalplerinin oyun ve eğlenceye daldığını, kendi aralarında yaptıkları gizli konuşmalarda Hz. Peygamber'in bir beşer ve bir şair, Kur'an'ın da onun uydurması, hatta saçma sapan rüyalarından ibaret olduğunu söylediklerini ve önceki ümmetler gibi maddî mûcize talep ettiklerini haber verir. Halbuki Hz. Muhammed de gelmiş geçmiş bütün peygamberler gibi bir beşerdir. Peygamberlerin diğer insanlardan farkı Allah'tan vahiy almalarıdır. Peygamberleri yalanlayanlar helak olup giderken onlar ümmetleriyle birlikte mücadelelerinde galip gelmişlerdir. Aslında Kur'an, muhataplarının şanını yüceltmek ve onları

büyük bir millet yapmak için gönderilmiştir (âyet 6-10).

Sûrenin bundan sonraki âyetlerinde, geçmişte cereyan eden hak - bâtıl mücadelesinde zalimlerin daima yenilgiye uğradığı vurgulandıktan sonra canlı cansız bütün kâinatın Allah'ın hâkimiyetinin altında bulunduğu, evrendeki düzenli işleyişin O'nun varlığına, birliğine ve yetkin sıfatlarının mevcudiyetine delil teşkil ettiği ifade edilmek suretiyle son peygambere ait mûcizenin kevnî ve maddî değil aklî, ilmî ve evrensel olduğuna dikkat çekilir (âyet 11-33). Allah'ın tebligatını ulaştıracak elçilerin melek olması gerektiği şeklinde müşrikler tarafından ileri sürülen iddiaya cevap olmak üzere insanlara gönderilen bütün peygamberlerin kendi türlerinden olduğu gerçeği çerçevesinde onların da herkes gibi fâni bulunduğu, bu sebeple de hakkı temsil eden ilâhî mesajın korunmasının önem taşıdığı anlatılır. Bunca açık ve etkin uyarılara rağmen vahiy ile alay edenlerin âkıbetlerinin dünyada ve âhirette vahim olacağı ifade edilir (âyet 34-47).

Enbiyâ sûresinin bundan sonraki üç âyetinde Hz. Mûsâ ile Hârûn'a vahiy indirildiği, Kur'an'ın da bir vahiy mahsulü olduğu kaydedilir ve özellikle önceki vahiylerden haberdar olan kimselerin Kur'an'ı inkâr edişleri yadırganır. Ardından Hz. İbrâhim'in tevhid mücadelesi ayrıntılı bir şekilde anlatılır, onun ateşe atıldığı halde ilâhî bir himayenin sonucu olarak yanmadığı belirtilir (âyet 51-70). Müteakip âyetlerde sırasıyla Hz. Lût, İshak, Ya'kūb, Nûh, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, İsmâil, İdrîs, Zülkifl, Zünnûn (Yûnus), Zekeriyyâ ve Yahyâ'nın irşad ve tebliğ hayatlarına özlü ifadelerle temas edilir (âyet 71-90). Dünyaya gelişi başlı başına bir mûcize olan Hz. Îsâ annesine nisbetle anıldıktan sonra bütün bu peygamberlerle ümmetlerinin aslında bir tek ümmet olup temel ilkeleriyle aynı dine muhatap oldukları, fakat kendi aralarında

parçalara ayrıldıkları ve hepsinin Allah'ın huzuruna döneceği vurgulanır (âyet 91-93). Sûrenin bundan sonraki âyetlerinde tevhid inancı pekiştirilir, iyilerle kötülerin âkıbetleri tasvir edilir ve yeryüzüne daima iyilerin vâris olacağı ilkesi hatırlatılır. Son vâris ve son peygamber Hz. Muhammed'in evrensel mesajı, "Biz seni bütün âlemlere sadece rahmet vesilesi olarak gönderdik" ifadesiyle dile getirilir.

Enbiyâ sûresinin faziletine dair Übey b. Kâ'b'dan rivayet edilip bazı

tefsirlerde yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, III, 110; Beyzâvî, IV, 285) ve söz konusu sûreyi okuyanın kıyametteki hesabının kolay görüleceğinden, ayrıca Kur'an'da adı geçen her peygamberin kendisine selâm verdiğinden söz eden hadisin mevzu olduğu kabul edilmiştir (bk. İbnü'l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsir", 17/1, 21/1; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1405/1984, X, 1-109; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1373/1953, III, 110; İbnü'l-Cevzî, el-Mevzûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osmân), Medine 1386/1966, I, 239-241; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl (Mecmûʿatü't-tefâsîr içinde), İstanbul 1317-24, IV, 285; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi'ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf'ın içinde), Kahire 1373/1953, III, 110; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, Beyrut 1403/1983, V, 615-689; a.mlf., Esbâbü'n-nüzûl, Kahire, ts., s. 133; a.mlf., el-İtkân (Buga), I, 47; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XV, 2-109; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve makâsıdühâ fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1986, I, 236-242; [İdare], "el-Enbiyâ"', UDMİ, III, 300-301.

Emin Işık

ENCÜMEN

أنجمن

İslâm dünyasında ve özellikle İran'da dinî, edebî, siyasî ve içtimaî amaçla kurulan teşekküllere verilen ad.

Asıl mânası "cemiyet, toplantı" ve "grup" olan Farsça encümenin, muhtemelen XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Arapça'daki cem'iyyet ve meclis kelimelerinin karşılığı olarak Osmanlılar tarafından da kullanılmaya başlandığı görülmektedir. 1851'de kurulan ilk ilimler akademisine Encümen-i Dâniş, 1911'de kurulan ilk tarih kurumuna da Târih-i Osmânî Encümeni adı verildi. Aynı şekilde bazı şairlerin 1861'de Ârif Hikmet Bey'in etrafında oluşturdukları topluluğa da Encümen-i Şuarâ denilmişti. Eğitim ve kültür amaçlı bu encümenlerin yanında sosyal içerikli cemiyetler için de encümen kelimesi kullanılmıştır. Meselâ 1870'te Mısırlı prens Mustafa Fâzıl Paşa ile bazı dostları tarafından kurulan ve bir yıl kadar sonra kumar oynandığı gerekçesiyle kapatılan, devrin ileri gelenlerinin üye oldukları özel kulüp Encümen-i Ülfet adıyla açılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında bazı idarî, adlî ve istişarî kurullar da encümen olarak adlandırıldı. Bunlardan birini teşkil eden Encümen-i Teftîş ve Muâyene Maarif Nezâreti bünyesinde 1881'de kuruldu. Görevi, yayımlanması istenen telif ve tercüme eserleri inceleyip haklarında karar vermekti. Memur tayinlerinde birtakım yolsuzlukları önlemek için oluşturulan komisyonlara da encümen denildi. Hariciye Nezâreti'nin Encümen-i Hâriciyye'si ile (1885) Dahiliye Nezâreti İntihâb-ı Me'mûrîn Encümeni (1888) bunların başlıcalarıdır. Bundan başka, adliye mahkemeleriyle idare mahkemeleri arasındaki ihtilâfları çözmek üzere 1886'da kurulan uyuşmazlık mahkemesi de Encümen-i İhtilâf adıyla anıldı. Şûrâ-yı Devlet reisinin başkanlığında üçü Şûrâ-yı Devlet'ten, üçü de Mahkeme-i Temyîz'den seçilen üyelerden meydana gelen bu encümen 1913'e kadar görevini sürdürdü. Aynı şekilde yine hukuk işleriyle ilgili olarak bir de Encümen-i Adlî bulunuyordu. Gerek parlamentoda gerekse mahallî idarelerde geçici veya sürekli görev yapan ihtisas komisyonlarına

yine encümen adı veriliyordu. Parlamentoda kurulan geçici komisyonların başlıcaları tahkikat encümenleriydi; sürekliler ise "teşkîlât-ı esâsiyye encümeni, dahiliye encümeni" vb. adlarla anılıyordu. Bu durum Cumhuriyet döneminde de devam etmekte, ancak son zamanlarda daha çok komisyon kelimesi kullanılmaktadır. Mahallî idarelerdeki daimî encümenlerin başında belediye encümeni geliyordu. Günümüzde de varlığını sürdüren bu encümen karma bir meclistir ve üyelerinin bir kısmı belediye meclisi içinden bir yıl süre ile seçilirken bir kısmı da belediye hizmet birimlerinin daire başkanlarından oluşur. Görevi bütçeyi incelemek, kamulaştırma ve ihale işlerine bakmak, mal ve hizmet fiyatları ile cezaların miktarını tesbit etmektedir. Halen, bir ilin yönetim işlerini yürütmek üzere üyeleri halk tarafından seçilen kurul da il daimî encümeni adını taşımaktadır.

Encümen kelimesinin en yaygın şekilde kullanıldığı ülke İran'dır. Firdevsî'nin Şâhnâme'sinde "toplantı, meclis" ve "ordu" anlamlarında sık sık geçen bu kelime ile, uzun zaman Yezd ve Kirman'da yargı yetkileri de bulunan, Zerdüşt ve Hemedan Valisi Zâhirüddevle tarafından kurulan derviş toplulukları gibi dinî cemiyetler kastedilmiştir. Bazı edebî grupların da encümen olarak adlandırıldığı görülür. Bunların en önemlisi, Başbakan Mirza Ali Han tarafından 1897'de kurulan Encümen-i Maârif'tir. Tanınmış aydınların ve iş adamlarının üye oldukları bu cemiyet kısa zamanda pek çok yeni okul ve kütüphanenin açılmasına ve yayın faaliyetinin başlamasına öncülük etmiş, Mirza Ali Han'ın iktidardan düşmesiyle (1898) dağılmıştır. XX. yüzyılın başlarından itibaren encümen kelimesinin siyasî cemiyetler için de kullanılmaya başlandığı görülür. Özellikle 1906'daki anayasa taraftarlarının ayaklanması sırasında liberallerin oluşturduğu topluluklar bu ismi benimsediler. Meşrutiyetin ilânından (1906) sonra ise encümen kelimesi yeni bir anlam kazanarak merkezde ve vilâyetlerde kurulan pek çok siyasî derneğe ad olmuştur.

İran'da 1906'dan önce faaliyet gösteren ve meşrutiyetin ilânında büyük rol oynayan çeşitli gizli cemiyetler içinde ikisi çok önemlidir. Bunlardan biri, Mirza Nasrullah Melik el-Mütekellim ile Seyyid Cemâleddin Vaiz İsfahânî'nin kurdukları Encümen-i İslâmî, diğeri de 1904'te Nâzımülislâm Kirmânî tarafından kurulan Encümeni Mahfî'dir. Bunlar kısa sürede kültür cemiyeti hüviyetinden çıkarak dinî otoritelere muhalif birer siyasî örgüt

haline geldiler ve çeşitli çevrelerde gizlice teşkilâtlanarak faaliyete geçtiler. Bu arada dinî çevreleri kontrol altına almak için Melik el-Mütekellim, Encümen-i İttihâdiyye-i Tullâb adı altında yeni bir teşkilât daha kurdu. Öğrencilere ders vermekle görevli olan bu cemiyet bu yolla ulemâ sınıfının desteğini sağlamaya çalıştı. Üyeleri arasında hıristiyan ve yahudilerin de bulunduğu Encümen-i Mahfî ise millîliği savunarak Batılı kavramlarla İslâm'ı uzlaştırmaya çalışıyor ve meşrutiyeti meşrû yönetim şekli sayıyordu. Bu iki encümenin üyelerinin çoğu dışarıda eğitim görmüş aydınlardı. Bu aydınlar meşrutî monarşi ve temsilî hükümet konularında bürokratları etkilediler; onlar da millî şûra konusunda hükümete baskı yaptılar. İran'daki en etkili encümenlerden biri de Encümen-i Tebriz'dir. Encümen-i Millî de denilen bu cemiyet meşrutiyet hareketi sırasında İngiliz konsolosluğuna iltica eden ileri

gelenler tarafından konsoloshâneden çıktıkları gün kuruldu (17 Aralık 1906). Önceleri yirmi tüccarla birkaç âlimden oluşan üyelerinin sayısı hızla artarak kısa zamanda etkili bir güç haline gelen encümen çeşitli yerlerde şubeler açtı ve bir de Cerîde-i Millî (sonra Rûznâme-i Encümen) adlı gazete çıkardı. Devrimci bir karakter taşıyan ve Kafkaslar'daki Bolşevik ihtilâlcilerle doğrudan bağlantısı olan bu siyasî örgüt kararlı ve düzenli faaliyetleriyle kendini gösterdi. Ancak Tahran'da meclise hâkim olmaya başlayınca muhafazakâr ve dinî grupların sert muhalefetiyle karşılaştı. Ağustos 1906'da meşrutiyetin ilânıyla birlikte encümenler hızla arttı ve sayıları sadece Tahran'da 1906-1909 arasında 120'yi buldu. Bunlar çeşitli dinî, fikrî, sosyal ve etnik grupları temsil ediyorlardı; çoğunun siyasî amacı yoktu. Daha sonra, Encümen-i Tebrîz gibi en soldakinden Encümen-i İslâmî gibi en sağdakine kadar çeşitli ideolojileri temsil eden bütün bu cemiyetler üzerinde otorite sahibi olan Encümen-i Merkezî kuruldu. Tebriz'de kontrolü ele geçiren Encümen-i Merkezî Tahran'la ilişkileri kesti, ardından da kanun çıkararak bağımsız mahkemeler kurdu ve dinî otoriteleri şehirden çıkardı. Tahran encümeni kapatma kararı aldıysa da gücü olmadığı için uygulayamadı. Nihayet Ağustos 1909'da kurulan ikinci meclisle birlikte aralarında Encümen-i Merkezî'nin de bulunduğu encümenlerin yerini siyasî partiler aldı.

İran'da 1940'lı yıllarda kurulan, faaliyetleri kültür, eğitim ve siyasete yönelik bazı derneklere de encümen adı verilmiştir. İslâm'ı modern çağın ve

bilimin alternatifi bir sistem olarak sunmayı amaçlayan bu derneklerden, Rızâ Şah'ın düşürülmesinden sonra (1941) Tahran'da Âyetullah Mahmûd Tâlekānî tarafından kurulan Kānûn-ı İslâm daha çok Kur'an öğretimiyle ilgilendi. Aynı cemiyetin Tahran Üniversitesi Tıp Fakültesi'ndeki üyeleri 1942'de, Bahâîler'in ve komünist Tudeh Partisi'nin İslâm'a karşı faaliyetlerini önlemek ve üniversitedeki İslâmcı gençleri desteklemek düşüncesiyle Encümen-i İslâm-ı Dânişcûyân'ı oluşturdular; bunun arkasından çeşitli şehirlerde de benzerleri ortaya çıktı. Daha sonra yabancı ülkelerde okuyan İranlı öğrenciler de ilki 1959'da Washington'da olmak üzere çeşitli encümenler kurdular. 1963'te Mustafa Camran ve İbrâhim Yezdî liderliğinde Amerika'da faaliyete geçen Encümen-i İslâm-ı Dânişcûyân-ı Emrika ve Kanada, Müslim Students Association adlı Arap-Pakistanlı öğrenci derneğinin bir koluydu. Aynı şekilde, 1964'te Avrupa'da United Müslim Students Organization in Europa'ya bağlı olarak İttihâdiyye-i Encümenhâ-yi İslâmî-i Dânişcûyân der Orupa kuruldu. Humeynî'yi destekleyen ve İran'daki siyasî gelişmelere dışarıdan destek veren veya doğrudan katkıda bulunan bu encümenler devrimden sonra siyasî ve sosyal dayanışma örgütleri olarak varlıklarını sürdürdüler; üyeleri de önemli mevkilere getirildiler.

İran'da kurulan ve amacı edebî tartışmalar yapmak, şiir okumak, dergi çıkarmak olan encümenlerin tarihi XVIII. yüzyıla kadar gider. Bunların ilki, Feth Ali Şah Kaçar'ın (1797-1834) emri üzerine bir grup saray şairi tarafından oluşturulan ve devlet tarafından desteklenen Encümen-i Kağan'dır. Daha sonraki edebî encümenlerin birçoğu siyasî tavırları dolayısıyla çeşitli sıkıntılarla karşılaşmıştır. 1926'da kurulan ve eğitim bakanlığınca tanınan Encümen-i Edebî-i Îrân'ın muhtelif şehirlerde şubeleri açılmış, fakat 1932'de faaliyetlerine son verilmişti. Encümen-i Hakîm Nizamî (1932) Armaġān adlı derginin yanında kırk kadar klasik eser yayımladı. Encümen-i Revâtib-i Ferheng-i Îrân be-İttihâd-ı Cemâhir-i Şûrâvî (1943), İran ile Rusya arasında edebî iş birliğini sağlamak amacını taşıyan sosyalist bir cemiyetti. 1955-1958 yılları arasında Peyâm-ı Nev ve Peyâm-ı Nevîn'i yayımlayan bu encümen devlet tarafından desteklenmediği halde pek çok bürokrat üyeye sahipti. 1958'de kurulan Encümen-i Kitâb'ın amacı köylere kitap sağlamak, bibliyografyalar yayımlamak ve yılın en başarılı yazarlarını ödüllendirmek üzere bir kitap kulübü ile kütüphane oluşturmaktı. Meşrutiyetin ilânından sonra İstanbul ve Bombay gibi

şehirlerde yaşayan İranlılar da çeşitli encümenler kurmuşlardır. Aynı şehirden insanların kurduğu hemşehri cemiyetlerine de encümen denilmektedir: Tahran’daki Encümen-i Horasânî gibi.

Hindistan ve Pakistan’da da encümen kelimesi çeşitli alanlarda ve özellikle eğitimde kullanılmıştır. 1884’te Lahor’da kurulan Encümen-i Himâyet-i İslâm’ın amacı müslümanlara Batı tarzında eğitim vermekti. 1912’de Lahor İslâm Koleji’ni açan ve Pencap müslümanlarının gelişmesine önemli katkı sağlayan encümen halen kadınlar için bir kolej, bir sanat okulu, bir tıp kolejiyle dispanser, bir yetimhane ve bir dinî okulla faaliyet göstermekte, ayrıca Himâyet-i İslâm adlı bir dergi çıkarmaktadır. Bu adı taşıyan cemiyetlerin en önemlilerinden biri de Encümen-i Terakkî-i Urdu’dur. Hintçe’ye karşı Urduca’yı korumak ve yaygınlaştırmak amacıyla 1913’te Aligarh’ta kuruldu ve 1932’de Evrengâbâd’a (Dekken) taşındı. Burada Haydarâbâd Sultanlığı’nın himayesinde önemli yayımlar yapıldı, Urduca’ya çeşitli dillerden belli başlı kitaplar çevrildi ve sözlükler hazırlandı. 1936’da Delhi’ye ve 1948’de Karaçi’ye taşınan encümen burada bütün derslerin Urduca verildiği bir kolej açtı.

BİBLİYOGRAFYA

Karal, Osmanlı Tarihi, VI, 170, 176-178; Hasan-ı Muâsar, Târîh-i İstikrâr-ı Meşrûtiyyet der Îrân, Tahran 1968, s. 341; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906, Berkeley-Los Angeles 1969, tür.yer.; Mirza Malkum Khan, A Biographical Study in Iranian Modernism, Berkeley - Los Angeles 1973, 2. bl.; Pakalın, I, 529-533; L. Bouvat, “Encümen”, İA, IV, 266-268; F. Rahman, “Andjumair, EI² (İng.), I, 505-506; TDEA, III, 44-45; M. Bayat v.dğr., “Anjoman”, EIr., II, 77-83; Büyük Larousse, İstanbul 1986, VI, 3690.

Kemal Kahraman

ENCÜMEN-i DÂNİŞ

أنجمن دانش

Türkiye’de Tanzimat’tan sonra Batı’daki benzerleri yolunda kurulan resmî ilk akademik müessese.

Böyle bir müessese kurulması fikri, Osmanlı Devleti’nde maarifin Batılı örneklere göre düzenlenmesi gayesiyle girişilen teşebbüsler arasında, 1845’te teşkil edilen Maarif Meclisi Muvakkatı’nın lâyihası ile ortaya atılmıştır. Lâyihada, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti’ne bağlı olarak Encümen-i Dâniş’in kurulması isteniyor, bunun gayesi ve bünyesi ana hatlarıyla belirtiliyordu. Ancak hemen uygulama alanına konulamayan bu tasavvurun gerçekleşmesi, Meclisi Muvakkat yerine çalışmaları sürekli olmak üzere 1846’da kurulan Meclisi Maârif-i Umûmiyye’ce de benimsenerek beş yıllık bir beklemenin ardından bu meclis tarafından 9 Rebîülâhir 1267 (11 Şubat 1851) tarihinde verilen bir karar sonucunda mümkün olmuştur. Meclisi Maârif-i Umûmiyye adına üyelerden Ahmed Cevdet’in (Paşa) hazırladığı aynı tarihli bir lâyihada Encümen-i Dâniş’in teşkilât ve statüsü, Meclisi Muvakkat’ın lâyihasındakinden çok daha geliştirilmiş olarak

tesbit edilmiş, kuruluş gerekçesi de daha kuvvetli bir şekilde açıklanmıştı. Encümen-i Dâniş’in içinde yer alacağı Dârülfünun binasının tamamlanması beklenmeyip vakit geçirilmeden kurulması teklifiyle sadârete sunulan bu lâyiha, görüşü alınmak üzere 2 Cemâziyelevvel 1267’de (5 Mart 1851) gönderildiği Bâb-ı Meşîhat’çe de uygun görülerek 25 Cemâziyelevvel 1267’de (28 Mart 1851) Meclisi Vâlâ yoluyla sadârete havale edildi ve 30 Cemâziyelevvel 1267 (2 Nisan 1851) tarihinde sadâret tarafından Sultan Abdülmecid’e sunuldu. Padişahın 13 Cemâziyelâhir 1267’de (15 Nisan 1851) çıkan iradesiyle de kuruluşu kesinleşti. Çok geçmeden yine Cevdet Paşa’nın kaleminden çıkan bir “beyannâme” ile Takvîm-i Vekāyi’in 1 Şâban 1267 (1 Haziran 1851) tarihli 449. sayısında Encümen-i Dâniş’in kurulmuş olduğu kamuoyuna duyuruldu. Aynı nüshada nizamnâmesiyle üyelerinin listesi de yayımlandı.

Bundan sonraki hazırlıkları süratle tamamlanan Encümen-i Dâniş, başta Sultan Abdülmecid olmak üzere bütün kabine üyeleriyle devlet ileri gelenlerinin hazır bulunduğu bir törenle Divanyolu'nda Sultan Mahmud Türbesi yakınındaki Dârülmaârif Mektebi'nin binasında (yakın zamanlara kadar İstanbul Kız Lisesi, halen Cağaloğlu Anadolu Lisesi), 19 Ramazan 1267 (18 Temmuz 1851) günü Sadrazam Mustafa Reşid Paşa tarafından irticâlen okunan bir nutukla açıldı. Encümen adına Ahmed Cevdet Paşa'nın hazırladığı diğer bir nutkun da ikinci başkan Hayrullah Efendi tarafından okunmasından sonra dahilî üyelere ruûsları (üyelik belgeleri) dağıtıldı.

Encümen-i Dâniş'in kuruluş gayesini ve görevlerini, daha 1845'ten bu yana açılması düşünülen Dârülfünun'da okutulacak ders kitapları ile halkın kültür seviyesini yükseltecek telif ve tercüme eserleri hazırlama işi teşkil etmekteydi. Çeşitli alanlarda halkın anlayabileceği sade bir dille hazırlatıp yayımlayacağı kitaplarla Türkçe'nin gelişmesine yardımcı olması da kendisinden beklenen hizmetlerin başında gelmekteydi.

Encümenin faaliyet programı geniş tutulduğundan evvelce Meclisi Muvakkat'ın yirmisi dahilî, yirmisi de haricî olmak üzere teklif ettiği üye sayısının işlerin verimli ve hızlı yürütülebilmesi için arttırılmasına lüzum görülmüş, Meclisi Maârif-i Umûmiyye'ce hazırlanan yeni nizâmnâmede bu sayı dahilî (aslî) üyelikte kırka çıkarılmış, fahrî üye sayısı için herhangi bir sınırlama getirilmemişti. Aslî üyelerin sayısının kırk olması yanında ayrılanların yerine seçilecek yenileriyle aynı şekilde haricî üyelerin seçiminde Fransız Akademisi'ndeki usulün benimsendiği görülmektedir.

Bu müessese tarafından hazırlanacak kitapların kaynağını Doğu ve Batı dillerindeki eserlerin teşkil etmesinin yanı sıra üyelerinin bir kısmı Arapça ve Farsça, diğer bir kısmı da bir veya birkaç Batı diline vâkıf kimselerden meydana gelmekte olduğu gerekçesiyle encümenin "birinci" ve "ikinci" diye adlandırılan iki başkanının bulunması öngörülmekteydi. Bu maksatla Encümen-i Dâniş'in birinci başkanlığına Atâullah Efendizâde Şerif Mehmed Efendi, ikinci başkanlığına da Meclisi Maârif-i Umûmiyye âzası ve tarihçi Hayrullah Efendi getirildi. Encümene üyelik bir şeref unvanı olarak kabul edildiğinden üyelere ayrıca bir maaş veya ödenek verilmesi düşünülmüyordu. Buna karşılık encümen için eser hazırlayacak olanlara

telif ve tercüme hakkı olmak üzere bazı ödeme veya mükâfatlandırma şekilleri tesbit edilmişti. Nizamnâme gereğince siyaset adamları dışındaki dahilî üyelerin her birinin bir ilim veya fen şubesinde ihtisas sahibi olması, kitap tercüme edebilecek derecede bir Batı veya Doğu dilini bilmesi, ihtisas alanıyla ilgili herhangi bir eser telif edebilecek bilgi ve tecrübeye sahip bulunması, ayrıca Türkçe'ye hâkim olması gibi vasıflar aranıyordu. Haricî üyelerin Türkçe bilmesi şartı aranmıyor, hangi dilde yazarlarsa yazsınlar maarife hizmet etmeleri yeterli görülüyordu. Encümen-i Dâniş, belirtilen bu özelliklere sahip üyelerden kurulacağına ve üyelerden bir kısmı Arapça ve Farsça, bir kısmı da Batı dillerine vâkıf olacağına göre başkanlardan birinin Arapça ve Farsça'yı, diğerinin de Batı dillerini iyi bilmesi gerekiyordu. Haricî üyeler, maarifle ilgili olarak yazacakları raporları ve eserleri encümene gönderebileceklerdi. Encümen-i Dâniş'in ilmî toplantılarının her ayın ilk cumartesi günü, işler çok olduğu takdirde ise on beş günde veya haftada bir defa yapılması kararlaştırılmıştı. Nizâmnâme, dahilî üyelerin toplantılara düzenli şekilde devamını da şart koşuyordu. Bu üyelerin ciddi mazeretleri olmadan belirli bir süre devamsızlık yapmaları halinde üyelikten çıkarılacağı belirtilmişti. Encümen-i Dâniş yoluyla maarife hizmet edeceklerin mükâfatlandırılması öngörülmüş ve bunun hangi esaslara göre yapılacağı da tesbit edilmişti. Nizâmnâmede ayrıca, fen ve ilim konularındaki eserlerin herkesin kolayca anlayabileceği bir dille yazılmasına özellikle dikkat edilmesi istendiği gibi sanatkârane ifade ile yazılmış edebî eserlerin de takdir edileceği kaydedilmişti.

Encümen-i Dâniş üyeleri yalnız ilim ve fikir adamı hüviyetinde kimselerden ibaret olmayıp önemli bir kısmı devlet ileri gelenleriyle yüksek idarî görevlilerden seçilmişti. Kuruluşun dahilî üyelerini şu şahıslar meydana getirmekteydi: Sadrazam Mustafa Reşid Paşa, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey, Serasker Mehmed Rüşdü Paşa, Meclisi Vâlâ Reisi Sâdık Rifat Paşa, Hariciye Nâzırı Âlî Paşa, Arabistan ordusu müşiri Emin Paşa, Ticaret Nâzırı İsmâil Paşa, Rumeli müfettişi Sami Paşa, Meclisi Vâlâ azalarından Yûsuf Kâmil Paşa ve Arif Efendi ile Nakîbüleşraf Tahsin Beyefendi, Şûrâ-yı Askerî âzasından Rüşdî Molla, reîs-i evvel Şerif Mehmed Efendi, sadâret müsteşarı Fuad Efendi (Paşa), Mektebi Tıbbiyye Nâzırı Zîver Efendi, Meclisi Muhâsebe-i Mâliyye Reisi Lebib Efendi, Takvimhâne Nâzırı ve Vak'anüvis Recâi Efendi, Meclisi Maârif âzasından reîs-i sânî Hayrullah Efendi, Ferik Edhem Paşa, Şûrâ-yı Askerî âzasından Ferik İbrâhim Paşa,

Ferik Derviş Paşa, Celâl Efendi hafîdi Hüsam Efendi, Dîvân-ı Hümâyun tercümanı Emin Efendi (Muhlis Paşa), Mekâtib-i Umûmiyye Nâzırı Kemal Efendi, Dîvân-ı Hümâyun hulefâsından Ahmed Celâl Beyefendi ve Ali Galib Beyefendi, Ticaret muavini Salih Efendi, Meclisi Maârif âzasından Subhi Beyefendi (Paşa), Mekke pâyelilerinden İlyas Efendi, Amedî hulefâsından Tâhir Beyefendi, mütercimi evvel Nûreddin Beyefendi, Tercüme Odası hulefâsından Ahmed Vefik Efendi (Paşa), Dersaadet Ordu-yı Hümâyun Meclisi âzasından Miralay Nûreddin Bey, beytülmâl kassâmı Aziz Efendi, Müneccimbaşı Osman Efendi, Meclisi Maârif âzasından Ali Fethi Efendi, Ahmed Cevdet Efendi (Paşa), Müderris Hoca Şâkî Efendi, Mekâtib-i Umûmiyye muîni Müderris Ahmed Hilmi Efendi ve Dârülmuallimîn Fârisî hocası Tevfik Efendi.

Haricî üyeler ise başta Avusturyalı tarihçi Hammer, her ikisi de lugatları ile

tanınmış İngiliz Redhouse ve Fransız Bianchi gibi üç ünlü şarkiyatçının yanı sıra devrin meşhur yerli gayri müsiim simalarından seçilmiş, ayrıca bazı müslüman şahsiyetler de bunlar arasına alınmıştı. Haricî üyeler adı geçen üç müsteşrikten başka şu isimlerden meydana geliyordu: Şeyhülharem Dâvud Paşa, Kandiye Kaymakamı Veli Paşa, Meclisi Nâfia Müftüsü Şâkir Efendi, Kadı Ahmed Nazîf Molla, Müderris Emin Rıfkı Efendi, Müderris Dağıstanlı Hüseyin Nâzım Efendi, Müderris Ahmed Reşid Efendi, Antakyalı Ömer Efendi, Mısır'da Edhem Paşa, Kânî Paşa, Abdullah Paşa, Rifâa Bey, Dramalı Ârif Bey, Şam ulemâsından Ebüssuûd Efendi, Alâiyelî Mütercim Ahmed Efendi, Mühendis Mazhar ve Behçet beyler, İsmet Efendi, Vensan Bey, İstefenaki Bey, Kerâme, patrikhâne kâtibi Ermeni Logofeti Hoca Agob, Yustinik Aleko Efendi, Vasilaki Efendi, Hoca Sahak, Tersane tercümanı Tiryaki Bogos, Hekim Edirneli İstefenaki, David Efendi, Beşiktaşlıoğlu Aleksandri. Çoğu tercüme kalemlerinde çalışmakta olan azınlıklar arasından üye seçmekle bunlardan Batı dillerinden yapılacak tercümelerde faydalanılması düşünülmüştü.

Keçecizâde Fuad Efendi ile Ahmed Cevdet Efendi'nin Encümen-i Dâniş'in kuruluşundan önce Bursa'da bulundukları sırada beraberce hazırlamış oldukları Kavâid-i Osmâniyye adlı gramer kitabı encümenin açılış günü padişaha takdim edildi ve gördüğü takdir üzerine Encümen-i Dâniş'in yayını olarak basılmasına karar verildi. Encümenin ilk toplantılarından

itibaren tarih, coğrafya, riyâziye, iktisat ve tabiat ilimleri gibi çeşitli bilgi sahalarına ait eserlerin hazırlanması üyelere ve diğer şahıslara ısmarlanmıştı. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın belirttiği üzere ısmarlanan bu eserler arasında yeni çağlar tarihine ait olanlar ön sırada gelmektedir. Tanpınar bunu, "Tanzimat devrinde yenilik hareketinin başında bulunanların memleketin siyasî terbiyesini sağlamak ve ona bir ufuk açmak için bu tarih disiplinini lüzumlu gördükleri anlaşılıyor" diye açıklamaktadır (XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 114). Bu arada, Türkçe'ye Arapça - Farsça kelimelerin kullanımı bakımından düzen vermek için bir lugat kitabı hazırlamak üzere aynca bir komisyon kurulmuştur.

Encümen-i Dâniş'in en müsbet ve neticeye ulaşmış çalışması, ilk iş olarak Ahmed Cevdet Paşa'ya, Hammer'i tamamlayacak şekilde 1188 (1774) Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırıldığı 1241 (1826) yılına kadar olan devreyi içine alan vak'aların yazılmasını ısmarlamasıdr. Böylece on iki ciltlik Târih-i Cevdet meydana gelmiştir. Daha önce Pîrîzâde Mehmed Sâhib'in (ö. 1748) baştan ilk beş bölümünü çevirdiği İbn Haldûn'un ünlü Muḳaddime'sinin son altıncı kısmı da Ahmed Cevdet Paşa tarafından yine encümenin faaliyetleri çerçevesinde tercüme edildi.

Bütün bu iyi niyetli teşebbüs ve hazırlıklara rağmen Encümen-i Dâniş kendisinden beklenen görevi tam olarak yerine getiremedi. Bunda, Dârülfünun'un açılışının tahminleri çok aşan bir gecikmeye uğraması, Kırım Savaşı (1853 - 1856) gibi ekonomik etkileri uzun yıllar süren önemli bir olayın yanı sıra asıl daha başlangıçta, ilim adamı olma şartına uyulmadan sivil ve asker birçok devlet adamının encümene üye yapılmış olmasının da rol oynadığı belirtilmektedir. 1862'den sonraki devlet salnâmelerinde üyelerin adlarına rastlanmadığından Encümen-i Dâniş'in ömrünün on yıl kadar sürdüğü ve bu tarihten sonra faaliyetlerinin sona ermiş olduğu tahmin edilmektedir. Kuruluş nizamnâmesine aykırı olarak çeşitli kademelerdeki asker ve sivil devlet ve siyaset adamlarının şeref pâye-si için encümene alınması, bunların ihtisasları olmadığı halde zaman zaman ilmî toplantılara katılmaları, bazan toplantıların zamanında yapılmaması bir süre sonra encümenin asıl ihtisas sahibi üyelerini ikinci plana düşürdü ve böylece Encümen-i Dâniş kuruluş gayesini tam olarak gerçekleştiremeden dağıldı.

Encümenin hazırlatmış olduğu eserlerin büyük bir kısmı yayımlanmadığı için bu kuruluşun o günkü ilim ve kültür hayatına ne ölçüde tesir ettiği tam olarak tesbit edilememiştir. Encümen-i Dâniş'in ne tür eserler hazırlattığı, bunlardan hangilerinin tamamlandığı da kesin olarak bilinmemektedir. A. Hamdi Tanpınar'ın işaret ettiği gibi, Cumhuriyet'ten sonra 1924 yılında Yıldız Sarayı'ndan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne intikal eden yazmalar arasında encümen tarafından telif veya tercüme ettirilen çeşitli eserler bulunmaktadır. Bunlar arasında doğrudan doğruya encümen âzası tarafından yazılmış veya encümene sunulmuş tarih, coğrafya, riyâziyat, iktisat, tabiat ilimleri ve son çağ Avrupa tarihine ait değişik hacimde eserlerin bulunduğu göz önüne alınırsa Encümen-i Dâniş'in 1850'lerin Türkiye'sinde ilim ve kültür alanında neleri gerçekleştirmek istediği anlaşılabilir.

Encümen-i Dâniş hakkında şimdiye kadar yapılan değerlendirmelerde bu kuruluşun bir nevi ilimler akademisi hüviyeti taşıdığı, hatta teşekkülü sırasında Fransız Akademisi'nin örnek alındığı söylenmiştir. Encümenin gayesini, mahiyetini ve çalışma şeklini inceleyen Kenan Akyüz'ün de belirttiği gibi kaynaklarda böyle bir ifade yer almamakla beraber Encümen-i Dâniş'in yapısı, kuruluş gayesi ve çalışma tarzı şeklen de olsa böyle bir benzerliği hatıra getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, I, 13; IV, 46-58, 72, 218, 222, 240; Lutfî, Târih, IX, 51; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcraatı, İstanbul 1338, I, 47-57; Mehmed Ali Ayni, Dârülfünûn Tarihi, İstanbul 1927, s. 11-12; Karal, Osmanlı Tarihi, VI, 176-178; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 113-115; a.mlf., "Kültür ve Sanat Yollarında Gösterdiğimiz Devamsızlık", Yaşadığım Gibi, İstanbul 1970, s. 16-23; Kenan Akyüz, Encümen-i Dâniş, Ankara 1975; M. Şakir Ülkütaşır, "Encümen-i Dâniş (İlk Türk Akademisi)", Akademi, sy. 6, İstanbul 1946, s. 17-19; aynı makale: TY, sy. 254 (1956), s. 695-698; Münir

Aktepe, “Türkiye’de Akademi Meselesi ve II. Abdülhamid’e Dil Akademisi Hakkında Sunulan Layiha”, BTTD, II/8 (1968), s. 23-25; Mithat Sertoğlu, “Türkiye’de İlk İlimler Akademisi: Encümen-i Dâniş”, a.e., XI/64 (1973), s. 12-15; Pakalın, I, 529-531; Ziya Bakırcıoğlu, “Encümen-i Dâniş”, TDEA, III, 43-44.

Abdullah Uçman

ENCÜMEN-i HUDDÂM-ı KÂ‘BE

أنجمن خدّام كعبة

Hindistan’da 1913 yılında kurulan dinî - siyasî cemiyet.

I. Dünya Savaşı öncesinde Balkan savaşları sırasında Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu gaileler, Hindistan müslümanları arasında mukaddes beldelerin güvenliği hususunda endişelere sebep olmaktaydı. Bu bakımdan özellikle Mekke ve Medine’nin güvenliğini sağlamak ve kutsiyetinin muhafazasına katkıda bulunmak üzere bir cemiyet kurulması fikri ilk olarak Mevlânâ Müşir Hüseyin Kidvâî ve Mevlânâ Abdülbârî tarafından ortaya atıldı. Cemiyetin kuruluşuna dair ilk açıklama ise 31 Mart 1913

tarihinde Amritsar’daki bir toplantıda yapıldı. Kuruculardan olan Mevlânâ Muhammed Ali ve Şevket Ali kardeşler cemiyetin kuruluş sebebini açıkladıktan sonra bütün müslümanları bu cemiyete katılmaya davet ettiler.

Başlangıçta mukaddes toprakların müdafaasında kullanılmak üzere bir donanma ve diğer askerî teçhizatı sağlama düşüncesinde olan encümen, ayrıca Hintli gençleri askerî eğitim için dışarıya göndermeyi de planlamaktaydı. Daha sonra programını genişleterek birtakım sosyal faaliyetlerde bulunmak, müslüman okulları ve yetimhâneler açmak, hacılara her türlü kolaylığı sağlamak için çalışmalar yapmayı kararlaştırdı. Tamamen dinî bir cemiyet olduğu ileri sürülse bile bu tür faaliyetler, encümenin kaçınılmaz olarak siyasî bir karaktere de bürüneceğinin açık işaretleriydi.

Encümenin nizâmnâmesine göre üyeler Kâbe’nin şerefini koruyacaklarına ve gerekirse bu yolda canlarını bile vereceklerine dair yemin edecek ve üyelik rozetini devamlı olarak yakalarında taşıyacaklardı. Ayrıca “şedâî” (fedai) denilen diğer bir grup ise yine aynı hususlarda encümen tarafından verilecek her türlü görevi tereddütsüz yerine getireceklerine dair yemin edeceklerdi. Bu arada bütün üyeler cemiyete aidat ödeyeceklerdi. Encümen gelirlerinin üçte biri, mukaddes toprakları korumak durumunda olan

Osmanlı Devleti'ne verilecekti. Üçte biri yetimlere, okullara ve diğer İslâmî faaliyetlere harcanacak, geri kalan üçte biri de gerekirse Kâbe'nin korunması ve hacıların ihtiyaçları için kullanılacaktı.

Faaliyetlere başlayan encümen kısa sürede önemli şehirlerde şubeler açtı. Bu arada cemiyetin faaliyetlerine kadınlar da davet ediliyordu. Başlangıçta yirmi üç kişinin öncülüğünde kurulan encümenin üye sayısı alt ay sonunda 3000'e, bir yıl sonra ise 2000'i kadın olmak üzere 20.000'e ulaştı. Cemiyetin kuruluşu Hindistan dışında da duyuldu ve çeşitli İslâm ülkelerinden hakkında bilgi istendi.

Mevcut belgelerden anlaşıldığına göre Osmanlı yöneticileri encümenin kuruluşu ve faaliyetleriyle yakından ilgilenmişlerdir. Esasen bu çeşit faaliyetlerin ilham kaynağının Osmanlılar olduğuna dair birtakım işaretler de mevcuttur. Nitekim encümenin kurucularından Müşir Hüseyin ile Abdülbârî 1906'dan beri Osmanlı Devleti yetkilileriyle yakın ilişki içindeydiler ve pek çok defa Türkiye'yi ziyaret etmişlerdi. Ayrıca bunlar, encümenle kısmen benzer gayeleri olan Osmanlı Donanma Cemiyeti'nin Hindistan temsilciliğini yapmışlardı (1909). Encümenin kurulması, Hindistan Hilâl-i Ahmer heyetinin Türkiye'ye gidişinden sonra gerçekleşmiştir. Balkan savaşları sırasında Türkiye'ye giden (1912) bu heyete dahil olan birçok üye daha sonra geri dönünce cemiyetin faaliyetlerine de aktif olarak katılmışlardır. I. Dünya Savaşı sırasında Hicaz'daki Osmanlı kumandanlarından Galib Paşa'nın üzerinde bulunan bir bildiride bu konuda daha açık işaretler vardır. Muhtemelen Türk Ocağı tarafından dağıtılan bu bildiride, Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be adıyla faaliyet gösteren Hintli müslümanların Osmanlılar'la iş birliği yaptıkları ve samimi olarak onları destekledikleri ifade edilmektedir (India Office Records (London), India Confidential Proceedings, "Report A", Jan. 1919, nr. 206).

Bu arada Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be'nin kurucularından olan Mevlânâ Muhammed Ali ve Şevket Ali kardeşler, hac organizasyonunda İngiliz tekelini kırabilmek için Osmanlı Devleti'nin desteğini sağlamaya çalıştılar. Talat Paşa'ya mektup yazarak Hindistan ile ortak bir gemi taşımacılığı şirketi kurulmasını teklif ettiler. Böyle bir ortaklığın, maddî menfaatler yanında mukaddes toprakların korunmasında da büyük faydası olabilirdi. Kolayca hacca gitme imkânına kavuşan Hintli müslümanlar orada

Osmanlılar lehine propaganda yaparak Araplar'a tesir edebilir ve İslâm kardeşliğinin güçlenmesini sağlayabilirlerdi. Bu sırada Talat Paşa'ya, Osmanlı hükümetiyle encümen arasında bir anlaşma sağlanırsa Kâbe'nin müdafaası için teşkil edilecek kuvvetlerin masraflarının cemiyet tarafından karşılanacağı bildirildi (Muhammed Ali Papers, 8 Temmuz 1914 tarihli mektup). Hatta encümenin Osmanlı hükümetine birkaç uçak alabileceğinden bile bahsediliyordu.

Ancak bu düşüncelerin hiçbiri gerçekleşmemiştir. Çünkü İngiliz - Hindistan hükümeti bu tür faaliyetleri hoş karşılamıyordu. Böylece bir taraftan yönetimin baskıları, diğer taraftan maddî imkânsızlıklar yüzünden encümen okul, yetimhâne vb. projelerini gerçekleştiremediği gibi Osmanlı Devleti ile başlattığı hac organizasyonuna dair iş birliği teşebbüsü de başarısız kaldı. İngiliz hükümeti encümenin faaliyetlerini kısıtladı ve özellikle izinsiz olarak Türkiye'ye para gönderilmesini yasakladı.

I. Dünya Savaşı'nın çıkması ve İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne karşı savaşa girmesi encümen için büyük bir darbe oldu. Önce hac yolu kapandı. Bu arada İngilizler'in Hindistan genel valisi mukaddes yerlerin güvenliğiyle ilgili olarak müslümanlara teminat verdi. Encümenin varlık sebepleri bu şekilde ortadan kalkmış oldu. Öte yandan kaynakların kullanımı konusunda birtakım suçlamalar da ortaya çıkınca encümen savaş süresince faaliyetlerini durdurmak zorunda kaldı. Savaş sonrasında Abdülbârî cemiyeti yeniden canlandırmak istediyse de hükümet buna izin vermedi.

Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be'nin kuruluşu sadece gayeleri açısından değil harekete katılanlar açısından da önemlidir. Bu cemiyet sayesinde kadınlar ilk defa bir kitle hareketine katılmıştır. Aynı şekilde merkez yürütme kurulunda hem medreseli ulemâ hem de Batı eğitimi görmüş genç aydınlar birlikte çalışabilmişlerdir. Bu arada Hindistan Hilâfet Hareketi'nin de aynı siyasî ortaklığın bir sonucu olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

India Office Records (London), “Anjuman-ı Khuddam-ı Kaaba”, L/P S/5/20, h. 37; India Office Records (London), India Confidential Proceedings, “Report A”, Jan. 1919, nr. 206; National Archives of India, Home Political A, October 1913, nr. 118; B, June 1913, nr. 108; B, July 1913, nr. 60-63; A, May 1914, nr. 46; Muhammed Ali Papers (8 July 1914), New Delhi, Jamia Millia Islamia; My Life, A Fragment, An Autobiographical Sketch of Moulana Mohamed Ali (nşr. Afzal Iqbal), Lahore 1942, s. 68; F. Robinson, Separatism Among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces’ Muslims 1860-1923, Cambridge 1974, s. 208-212, 214-215; a.mlf., “Andjuman-ı Khuddam-ı Kaʿba”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 74; Y. D. Prasad, The Indian Muslims and World War I, New Delhi 1985, s. 14-18; Azmi Özcan, Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İstanbul 1992, s. 224-232.

Azmi Özcan

ENCÜMEN-i ŞUARÂ

أنجمن شعراء

XIX. yüzyılın ikinci yarısında bir grup şairin meydana getirdiği edebî topluluk.

1277 yılı sonlarında (Mayıs-Haziran 1861) başlayıp 1278 yılı ortalarına (Ocak 1862) kadar süren Encümen-i Şuarâ toplantıları İstanbul'da, Hersekli Ârif Hikmet

Bey'in Lâleli'de Çukurçeşme'deki evinde yapılmaktaydı. Encümen-i Şuarâ, aynı yıllarda benzer örneklerine rastlanan meselâ Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye gibi belli bir nizâmnâmesi ve gayesi olan resmî veya yarı resmî bir kuruluş değildir. Encümen daha ziyade aynı ortak zevki paylaşan, bir yerde toplanıp şiir ve edebiyat sohbetleri yapan, çeşitli vesilelerle daha önceleri de tanışan ve bir kısmı aynı dairelerde beraberce çalışmış, bir iki istisna dışında hemen hemen aynı kültür ve anlayışta kişiler olmaları dolayısıyla bir araya gelen insanların oluşturduğu bir dost meclisi hüviyetindedir. Bu yakınlıkları dışında encümene dahil şairlerin bazı ortak vasıfları da dikkati çekmektedir. Soy, doğum ve memuriyet gibi sebeplerle Rumeli vilayetleriyle ilgileri, Bektaşî meşrep olmaları, değişik de olsa birtakım dergâhlara mensup bulunmaları çoğu için düşünülebilecek ortak vasıflardan birkaçıdır. Her salı günü düzenli şekilde yapılan toplantılarda meclisi daha ziyade Leskofçalı Galib Bey idare etmekte ve toplantıya katılan genç şairlere özellikle şiir yazma konusunda yol göstermektedir. Encümen-i Şuarâ toplantılarına devam eden ve isimleri tesbit edilebilen belli başlı şairler şunlardır: Kādirî şeyhi Osman Şems Efendi, Mehmed Lebib Efendi, Koniçeli Mûsâ Kâzım Paşa, Hoca Sâlih Nâilî, İbrâhim Halet Bey, Recâizâde Mehmed Celâl, Memduh Faik Bey, Deli Hikmet, Mustafa Refik Bey, Üsküdarlı Hakkı Bey, Sâlih Fâik Bey, Mustafa İzzet Efendi, Sâdullah Râmi Bey, Mustafa Eşref Paşa, İrfan Paşa, Mustafa İsmet Efendi, Ziyâ Bey (Paşa) ve Nâmık Kemal. Bazı kaynaklarda encümenin müdavimleri arasında gösterilen Şeyhülislâm Ârif Hikmet, Recâizâde Ekrem, Kânipaşazâde Ahmed Rifat ve Yenişehirli Avni beylerin bu

topluluğa dahil olmaları, her biri için farklı sebeplerden dolayı maddeten mümkün değildir.

Bir dost meclisi havası içinde geçen Encümen-i Şuarâ toplantılarında çoğu eski kültürü iyi bilen ve edebî zevki olan nazım tekniği kuvvetli şairler yazdıkları yeni şiirleri okurlar, bunlar üzerinde tartışmalı mübâheseler yapılırdı. Toplantıları idare eden Leskofçalı Galib Bey ise iyi bir şair olmakla beraber peltek olduğu için fazla konuşmaktan kaçınır ve onun şiir konusundaki görüşlerini, güzel konuşmasıyla da tanınan ev sahibi Ârif Hikmet Bey aktarırdı. Toplantılara katılan şairlerin hafta içinde yazmış oldukları şiirleri yüksek sesle okuma işi ise yaş itibariyle en genç üye olan Nâmık Kemal'e verilmişti. Yine bu toplantılarda Leskofçalı Galib Bey'in genç şairlere, sağlam ve âhenkli ifadeleri, renkli hayalleri ve incelmiş zevkleriyle tanınan Nef'î, Nâilî-i Kadîm ve Fehîm-i Kadîm'in şiirlerine nazîreler yazdırdığı da bilinmektedir. Topluluk mensuplarından divan tertip eden şairlerin divanları incelendiğinde birçoğunun nazîreler yazdıkları bu şairlere benzemeye çalıştıkları görülür. Bunların hepsinin şiirde başarılı oldukları söylenemezse de XIX. yüzyılda divan şiirinin en kuvvetli temsilcilerinin bu grup arasından çıktığı da bir gerçektir.

Çeşitli ikramlarla, sohbet ve daha ziyade şiirle dolu olarak geçen bu toplantılar 1861 yılı sonlarına kadar düzenli bir şekilde devam etmiştir. Bu tarihten itibaren peşpeşe görülen ve çoğu şahsî nitelikte çeşitli hadiseler dolayısıyla topluluk yavaş yavaş dağılmaya yüz tutar. Önce, söylediği bir hicviye yüzünden Sâlih Nâilî topluluktan çıkarılır. O yılın ağustosunda Leskofçalı Galib'in görevle Trablusgarp eyaletine gitmesi reissiz kalan meclisi dağılmanın eşiğine getirir. 1862 yılı başlarında Ziya Bey'in mutasarrıf olarak Kıbrıs'a tayini, Üsküdarlı Hakkı Bey'in cinnet geçirmesi, memuriyetinin başka bir daireye bağlanması yüzünden Mehmed Lebib Efendi'nin açıkta kalması, Nâmık Kemal'in Şinâsi ile tanışıp Tasvîr-i Efkâr'da çalışmaya başlaması gibi sebeplerle topluluk kendiliğinden dağılır.

Encümen-i Şuarâ, genel kanaatlerin aksine, büyük ölçüde ve tam anlamıyla şiirde eskiye dönüşü temsil etmez. Klasik nazım şekillerine, nazîreciliğe, mazmun sistemine bağlanmaları, onları tamamıyla eski şiirin devamı gibi göstermeye yeterli değildir. Divan şiirinin ince bir estetik özelliği gösteren sebk-i Hindî yolunu benimsemiş olmaları, en azından onların bu gelenekte

bile farklı bir hedefe yöneldiklerini düşündürür. Bu sebeple takip ettikleri nazîre tarzında da Nef'î, Nâilî ve Fehîm-i Kadîm gibi şairlerin şiirlerine yönelmişler veya meclislerinde onları okumayı tavsiye etmişlerdir. Bunun dışında onları eskilerden ayıran bazı özellikler de dikkati çeker. Aralarında divan şiirini bazı yönleriyle tenkit hatta tahkir edenler, eski şiire "nevzemin" bir yol açmaya çalışanlar, hece veznini, halk şiiri tarzını ve sade Türkçe'yi benimseyenler, şiirlerine gelenekte olmadığı şekilde başlık koyanlar, yeni temalar arayanlar, özellikle siyasî-içtimaî konularla ilişkisi olan kavramları, hatta Fransızca birtakım kelimeleri kullananlar bile vardır. Bu bakımdan encümenin, daha sonra yenileşme dönemi edebiyatının öncüleri arasında yer alacak neslin edebî görüşlerini belli ölçüde de olsa etkilediği söylenebilir.

Birbirinden farklı sebeplerle de olsa toplulukta yer alan şairlerin çoğu Tanzimat hareketinden ve onun getirdiği yeniliklerden hoşnutsuzluk duymakta ve bu hoşnutsuzluğu çeşitli vesilelerle yazdıkları şiirlerde ortaya koymaktadırlar (meselâ Mûsâ Kâzım Paşa'nın hicviyeleri). Encümen-i Şuarâ toplantılarında şiir ve edebiyat dışında nelerin konuşulup tartışıldığı pek bilinmemekle beraber 1865'te teşekkül eden gizli Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin kurucuları arasında encümen üyelerinden Mustafa Refik, Ziyâ Paşa ve Nâmık Kemal'in de bulunması dikkati çekmektedir.

Diğer taraftan topluluk mensuplarından bir kısmının şiir dilinde az da olsa bir sadeleşme temayülü görülür. Klasik tarzda şiirler yazmakla beraber kendisini âşık edebiyatına daha yakın hisseden Mehmed Lebib Efendi'nin bazı manzumeleri, Sâlih Fâik'in Sadrazam Âlî Paşa için hece vezniyle yazdığı bir kaside, Deli Hikmet'in koşma tarzında birkaç şiiri, Recâizâde Celâl'in âşıklara özenmesi, Ziya Paşa ile Nâmık Kemal'in hece vezniyle yazdığı şiirler hep bu yenileşme arzusunun birer örneği gibidir.

Şiirin lugat ve muhtevasında bazı yenilikler yaptıkları görülen topluluk mensupları şiir formunda gelenekten pek ayrılmamışlardır. Klasik şiirin teşvik ve tenkit için öteden beri en sık kullandığı usul olan nazîre yazmayı, estetik kriterlerin oturması ve doğru temrinlerin yapılması için Encümen-i Şuarâ mensupları da bir metot olarak kullanmışlardır. Meselâ Leskofçalı Galib gibi bir üstat şair, henüz şiir heveslisi bir genç olan Nâmık Kemal'e nazîre söylerken veya diğer genç şairleri eski şairlere nazîre yazmaya

yöneltirken doğrudan doğruya bu amacı gütmektedir.

Edebiyat tarihlerinin hemen hepsinde Encümen-i Şuarâ'nın eski şiirin son temsilcisi olduğu hükmü yer alır. Son devir

edebiyatçılarından Rıza Tevfik, Tanzimat'la birlikte şiir ve edebiyat dahil hemen her alanda Batılılaşma'nın başladığı bir dönemde Encümen-i Şuarâ mensuplarının eski şiiri yeniden canlandırma gayretlerini boş bir çaba olarak değerlendirirken Ahmet Hamdi Tanpınar da topluluğu eski şiirin son seçkin zümresi olarak görür. Encümen-i Şuarâ müdavimleri, asırlar boyunca yavaş yavaş oluşmuş bir şiir estetiğine zarar vermeden yenileşmeyi denemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hersekli Ârif Hikmet Bey, Divan (haz. İbnülemin Mahmud Kemal), İstanbul 1335, hazırlayanın girişi, s. 18-22; İbnülemin, Kemâlü'l-hikme, İstanbul 1327; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri (Encümen-i Şuarâ mensubu şairlerin biyografilerinde); İbrâhim Necmi [Dilmen], Tarîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, II, 74, 120-130; İsmâil Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 360-372; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1967, s. 227-237; Banarlı, RTET, II, 973-975; Metin Kayahan Özgül, Hersekli Arif Hikmet, Ankara 1987, s. 8-23; a.mlf., XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfili Olarak Encümen-i Şuara (doktora tezi, 1988), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DİA

The ENCYCLOPAEDIA of ISLAM

Leiden'de yayımlanan İslâm dini, kültürü, tarihi ve coğrafyasına dair ansiklopedi.

Avrupa'da Müslümanlık ve İslâm dünyası hakkında yayımlanan ilk ansiklopedinin, Barthélemy de Herbelot'nun Doğu'yu çeşitli yönleriyle alfabetik maddeler halinde incelediği Bibliothèque orientale adlı eseri olduğu kabul edilir (nşr. Antoine Galland, Paris 1697). Daha sonra T. P. Hughes Dictionary of Islam (London 1885) ve W. Beale An Oriental Biographical Dictionary (Kalküta 1881) adlı kitapları kaleme aldılar; ancak bunlar muhteva bakımından yetersiz küçük hacimli araştırmalardı. Milletlerarası bir çalışma olan The Encyclopaedia of Islam ise Batı'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında yoğunluk kazanan şarkiyat faaliyetlerinin XX. yüzyılın başlarında ortaya koyduğu en önemli üründür. Bu yüzden daha sonraki yıllarda çeşitli edisyonlar yapıldığı gibi, ilgili milletler tarafından Türkçe, Arapça, Farsça ve Urduca'ya da çevrilerek yayımlanmıştır.

The Encyclopaedia of Islam (first edition, EI). 1892'de Londra'da yapılan Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi'nde William Robertson Smith İslâmî bir ansiklopedi yayımlanması teklifinde bulundu ve teklifi kabul edilerek kendi başkanlığında on iki üyeli bir hazırlık komitesi oluşturuldu. Bir süre sonra Smith'in ölümü üzerine müteakip kongrede yerine Ignaz Goldziher görevlendirildi; ancak 1897'de Paris'te yapılan kongrede Goldziher istifa etti ve onun yerine Martin Theodor Houtsma seçildi. Aynı kongrede, aralarında Barbier de Meynard, Michael Jan de Goeje ve Ignazio Guidi gibi ünlü isimlerin bulunduğu İngiliz, Fransız, Alman, İtalyan, Rus, Macar, Avusturyalı ve Hollandalı ilim adamlarından meydana gelen yeni bir komite teşkil edildi. Hazırlanan örnek fasikül Roma'da yapılan kongrede benimsendi ve o sıralarda yeni kurulmuş olan International Association of Academies'in ilk toplantısında (Paris 1901) Leipzig, Münih ve Viyana akademilerinin teklifleri üzerine ansiklopedinin yayımlanması kabul edildi. Böylece en yüksek milletlerarası ilmî teşkilât tarafından da onaylanmış bulunan projenin yayın hazırlıklarına başlama aşamasına gelinmiş oldu. M. J. de Goeje'nin başkanlığında Houtsma'nın da editör olarak görev aldığı bir

idare heyeti oluşturuldu ve bir alt komisyon kurularak genel prensiplerin tesbitiyle görevlendirildi. Bu komisyon çalışmalarını 1902'de tamamladı. Ansiklopedi İngilizce, Fransızca ve Almanca olarak üç ayrı dilde yayımlanacak, fakat madde başlıkları Doğu dillerinde ve çoğunlukla Arapça olacaktı. Maliyet ise on yıl için 140.000 - 150.000 mark olarak hesaplandı. Projenin gerçekleşme aşamasına gelmesi üzerine International Association Academies'e üye akademilerin hemen hepsi, başta Hollanda olmak üzere sömürgeci Avrupa devletlerinin tamamı, bu devletlerin sömürge genel valilikleri ve deniz aşırı ticaret şirketleri, ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'ndekiler de dahil din ağırlıklı eğitim veren bazı üniversitelerle çeşitli misyonerlik kuruluşları ansiklopedinin masraflarını karşılamayı taahhüt ettiler.

Ansiklopedinin yayın hakkı ve basım işi, kurulduğu 1683 yılından beri Arabiyat alanında yazılan en önemli eserleri ve XIX. yüzyılın sonuna doğru da özellikle Christiaan Snouck-Hurgronje öncülüğünde yapılan geniş kapsamlı İslâm araştırmalarını yayımlamakla ünlü E. J. Brill (Leiden) yayınevine verildi. Ansiklopedinin ilk fasikülü 1908'de yayımlandı; ancak Almanca tercümeler sebebiyle tenkide uğradı ve bu dilin sorumlusu M. Seligsohn istifa etmek zorunda kaldı. I. cilt 1913'te tamamlandığında yayın kurulu Houtsma, T. W. Arnold, Rene Basset ve Richard Hartmann'dan, II. cilt çıktığında ise Houtsma, Arent Jean Wensinck, Arnold, Evarista Levi-Provençal ve W. Heffening'den oluşuyordu. 1930'da Arnold'un ölümü üzerine görevi Hamilton Alexander Roskeen Gibb'e verildi ve yayın kurulunda bir daha değişiklik olmadı. 1936'da The Encyclopaedia of Islam (A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Mohammedan Peoples) adıyla dört büyük cilt, 5312 sayfa ve 6176 madde halinde yayımı tamamlanan ansiklopediye 1939'da da bir ilâve cilt eklendi (1987'de eserin tamamının, ciltler ikiye bölünerek ve boyutları biraz küçültülerek First Encyclopaedia of Islam adı altında ve dokuz cilt halinde tıpkıbasımı yapıldı). 1934'ten sonra Heffening'in başlattığı isimler indeksi çalışması ise II. Dünya Savaşı sebebiyle tamamlanamadı. 1937'de Wensinck, ansiklopedinin Almanca bir özeti olan Handwörterbuch des Islam üzerine çalışma başlatmıştı; 1939'da onun ölümü üzerine Johannes Heindrik Kramers görevi

devraldı ve eser 1941’de tek cilt olarak yayımlandı. Daha sonra da Gibb ile Kramers’in birlikte hazırladıkları İngilizce özet Hollanda Kraliyet Akademisi tarafından piyasaya çıkarıldı (Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953).

The Encyclopaedia of Islam, Avrupa’da XIX. yüzyılın ikinci yarısında sömürgecilik faaliyetlerine paralel olarak yoğunlaştırılan şarkiyat çalışmalarının ürünüdür ve hazırlanmasının asıl amacı başta Hollanda, İngiltere ve Fransa olmak üzere büyük sömürge imparatorluklarının hâkimiyeti altında bulunan İslâm toprakları hakkında güvenilir bilgi toplamak ve buralara gidecek görevlilere yardımcı olmaktır. Bundan dolayı ansiklopedide müslümanlar açısından önemli olan pek çok maddenin ihmal edildiği, buna karşılık Batılılar için değer taşıyan hususların ön planda tutulduğu ve konu seçiminin daha ziyade bu ülkeler hakkında bilgi edinmeye yönelik olduğu görülmektedir. Asıl İslâm diniyle doğrudan ilgili maddelerde ise, bazıları şarkiyatçılığının yanında rahip olan yazarlar konuyu tarafsızlıktan uzak misyonerce bir tutumla ele almışlar ve tenkitçi yaklaşım adına en başta vahyi inkâr ederek İslâmiyet’i yahudi ve hıristiyan din adamlarından öğrendiği bilgilerle Hz. Muhammed’in kurduğunu, daha sonra bu sosyal hareketin başkalarının da yardımıyla din haline getirildiğini ispatlamaya, temel İslâmî kavramlar üzerinde şüphe ve tereddüt uyandırmaya çalışmışlar (meselâ bk. “Allāh”, “Ḳorʾān”, “Muhammad” md.leri), bu arada çirkin ifadeler kullanmaktan ve iftira atmaktan da çekinmemişlerdir (meselâ bk. “ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās”, “ʿĀʾisha” md.leri). Peygamberlerin hayatı gibi konularda İslâmî kaynaklardan çok Tevrat, Talmud ve İncil’i ön plana çıkarmışlardır. Edebiyatla ilgili maddelerde sadece Arap edebiyatı dikkate alınarak ikinci derecede de İran edebiyatı göz önünde tutulmuş, Türk edebiyatıyla ilgili maddelere ise ya çok sathî yaklaşılmış veya hiç temas edilmemiştir. Meselâ “Şāʿir” maddesinde Türk şiirine ve şairlerine yer verilmediği görülmektedir. Ancak bütün aksaklıklarına rağmen bu ansiklopedinin ilk çalışma oluşunun da tesiriyle büyük bir boşluğu doldurduğu ve daha sonra yayımlanan benzeri eserler için örnek oluşturduğu da bir gerçektir.

Ansiklopedi için dört büyük Doğu dilinde (Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca) tercüme faaliyetleri başlatılmış, ancak bunlardan yalnız Türkçe ve Urduca tercümeler tamamlanabilmiştir. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 1940-

1988 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan Türkçe tercüme, aslında sadece tercüme değil genişletilmiş bir Türkçe edisyon durumundadır ve ikisi ikişer cilt halinde (V/1-2, XII/1-2) on üç (toplam on beş) ciltten meydana gelen bu çalışmada önemli ölçüde genişletilmiş veya yeniden telif edilmiş maddeler bulunmaktadır (bk İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ). Pakistan'da Pencap Üniversitesi (Lahor) tarafından 1960-1989 yılları arasında yirmi üç cilt halinde gerçekleştirilen Urduca tercümenin (Urdu Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmiyye) önemli bir kısmı ikinci edisyonun ilk dört cildinden çevrilmiş, İslâm Ansiklopedisi örnek alınarak ve ondan da faydalanılarak esere, hatalı maddelerinin düzeltilip genişletilmesinden başka Urdu edebiyatına ve Hint-Pakistan coğrafya, tarih ve kültürüne dair birçok yeni madde ilâve edilmiştir. Arapça tercümenin yayımına daha önce başlanmışsa da (Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyye, Kahire 1933) eser ancak "ʿÂrif Paşa" maddesine kadar gelebilmiş ve on beş cilt halinde yarım kalmıştır. Bu çalışma da yalnız tercüme olmayıp bazan kısa dipnotlar şeklinde, bazan da maddenin sonuna eklenen uzunca tenkitlerle ve yapılan ilâvelerle hacmi genişletilmiş bir edisyon durumundadır. Özellikle dinî konularla ilgili olarak Ahmed Muhammed Şâkir, Emîn el-Havlî, Muhammed Yûsuf Mûsâ, Muhammed Hâmid el-Fıkī, Muhammed Fuâd Abdülbâkī, M. Mustafa Hilmî, Mustafa Abdürrâzık ve Ebû Rîde gibi tanınmış âlimler önemli tenkit ve ilâvelerde bulunmuşlardır. İran'da 1948 yılında girişilen Farsça tercüme teşebbüsü sonuçsuz kalmışsa da daha sonra başlatılan The Encyclopaedia of Islam'ın (new edition, [EI2]) tercümesi halen devam etmektedir (aş. bk.).

The Encyclopaedia of Islam Doğu dillerinde yayımlanmaya başlandıktan sonra İslâm dünyasında akademik çevrelerin dışından da çeşitli eleştiriler almıştır. Özellikle Türkiye'de karşılaştığı tepki şiddetli olmuş, İslâm Ansiklopedisi yayın kurulunu hıristiyan şarkiyatçıların emellerine alet olmakla suçlayan devrin önde gelen din âlimlerinden İsmail Hakkı İzmirli, Kâmil Miras, Ömer Rıza Doğrul ve Eşref Edip ona nazîre olarak İslâm Türk Ansiklopedisi adı altında yeni bir ansiklopedi çıkarmaya başlamışlardır (İstanbul 1941). Ancak bu eser II. cildini tamamlayamadan henüz 70. fasikülde

iken 1948'de yayımını kesmek zorunda kalmıştır (bk. İSLÂM - TÜRK ANSİKLOPEDİSİ). The Encyclopoedia of Islam'a yöneltilen eleştiriler

karşısında yayın kurulu başkanı Houtsma, ansiklopedinin hıristiyanlar tarafından çıkarılmasını dikkate alarak kendisinin tarafsızlığını korumaya çalıştığını, fakat görüşlerine katılmasa bile yazılan maddelere müdahale etmeme eğiliminde olduğunu belirterek sorumluluğu yazarlara yüklerken (EI2, VI, 909-910) eserin yeni baskısının (EI2) V. ciltten itibaren yayın kurulu başkanlığını yapan C. E. Bosworth üstü kapalı da olsa bu hususta İngiltere, Fransa ve Hollanda'nın sömürgeci tutumlarının ve Doğu'da görevli olarak çalışan ilim adamlarının rol oynadığını açıklamıştır (New Books Querterly, I/2-3, s. 8). Her iki edisyonun yayın kurullarında yer alan Gibb ise ansiklopedilerin belli bir dönemdeki belli bir entellektüel sistemin ürünü olduğunu vurguladıktan sonra bu ansiklopedinin Batılı ilim adamları tarafından tenkitçi bilim geleneğini kabul edenler için hazırlandığını ve dolayısıyla müslümanların beklentilerine uygun düşmediğini ifade etmiştir (Prospectus of the Encyclopaedia of Islam in Urdu, s. 7).

The Encyclopaedia of Islam (new edition, EI2). II. Dünya Savaşı'ndan sonra sömürge imparatorlukları yıkılmış ve bu devletlerin İslâm toprakları üzerindeki hâkimiyetleri sona ermişti. Dolayısıyla ansiklopedide hemen her konunun Avrupa'nın çıkarları doğrultusunda ele alınmış ve yorumlanmış olması Batılı okuyucuların da dikkatini çekmeye başlamıştı. Öte yandan bu durum, savaş sonrası benimsenen milletlerin eşitliği ve devletler arasındaki ilişkilerin karşılıklı saygıya dayanması ilkelerine de ters düşüyordu. Ayrıca artık milletlerarası şarkiyat kongrelerine yalnız Batı'dan değil başta Türkiye olmak üzere çeşitli İslâm ülkelerinden de birçok ilim adamı katılıyordu. 1940 yılından beri Türkiye'de yayımlanan İslâm Ansiklopedisi ise eserin en azından Türk tarihi ve kültürüne ilişkin maddelerindeki yanlış ve eksiklikleri ortaya koymaya başlamıştı. Bunun üzerine ansiklopedinin yeniden ele alınması ve kapsamının genişletilmesi ihtiyacı ortaya çıktı. Bu defa doğrudan International Association Academies'in yönetiminde ve yine E. J. Brill yayınevi tarafından basılmak üzere hataları düzeltilmiş ve eksikleri tamamlanarak genişletilmiş yeni bir edisyon için harekete geçildi. B. Spuler'in, The Encyclopaedia of Islam'ın (EI1) düzeltilmiş yeni bir basımı yapılmadığı sürece daha güvenilir bir kaynak sayılacağını belirttiği (Köprülü, XII/3, s. 162) İslâm Ansiklopedisi, birinci baskıda mevcut hata ve eksiklerin yanında bazı kötü niyetli peşin hükümleri ortaya çıkardığı gibi birçok konuda Türk bilim adamlarının katkısına ihtiyaç bulunduğunu da gösteriyordu. Nitekim ilk baskıda yazar olarak sadece M. Fuad Köprülü yer

alırken ikincisinde pek çok Türk ilim adamı sipariş edilen yeni maddeleri yazarak katkıda bulundu; bu arada İslâm Ansiklopedisi'nde Türk ilim adamları tarafından yazılmış olan çok sayıda madde de ya aynı imza ile yayımlandı veya yeniden yazılırken bunlardan faydalanıldı.

İngilizce ve Fransızca olarak yayımlanması planlanan yeni baskının 1954'te ilk fasikülü çıktığı zaman yayın kurulunda eski isimlerden Gibb, Kramers ve E. Levi-Provençal ile Joseph Schacht bulunuyordu. Daha sonra C. E. Bosworth, E. van Donzel, Bernard Lewis, Charles Pellat, V. L. Ménage, W. Heinrichs, G. Lecomte gibi isimler yayın kurulunda yer aldı. J. van Ess başkanlığında oluşturulan icra komitesinde yardımcı üyeler olarak Nâcî el-Asîl, Halil İnalcık, İbrâhim Medkûr, Muhammed Şefî', Bezmî Ensârî, Mustafa eş-Şihâbî, Seyyid Hüseyin Nasr, Muhammed et-Tâlibî ve diğer bazı müslüman ilim adamları görev yaptı.

1994'te VIII. cildin sekizinci fasikülü (son madde "Rıḍā Shāh") çıkarılan eser sekiz veya dokuz cilt olarak planlanmıştır. Her cilt 1100-1300 sayfa hacminde olup toplam madde sayısı 1954'te yayımlanan ana listeye göre 10.000'in üzerindedir. Birinci baskıya oranla hacmin genişliği, madde sayısının arttırılmasından ve mevcutların daha ayrıntılı hale getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Yeni edisyonda Siyah Afrika, Orta Asya ve Uzakdoğu gibi çoğunluğu İslâm dünyasına dahil olan yerlerle bugün İslâm toprağı olmayan İspanya, Balkanlar ve Rusya gibi bölgelere de önem verilmiştir. İlk neşrine prensip kararı gereği sadece kişi, yer, hânedan ve kurum adlarıyla dinî, edebî ve hukukî terimler dahil edilmişken ikinciye daha genel nitelikte maddeler de alınmıştır. Bunun sonucu olarak ortaya, daha önce hakkında ayrıntılı araştırma yapılmamış "Bārūd", "Djarida", "Dustūr", "Ghazal", "Ḥarb", "Khaṭṭ", "Ḳiṣṣa", "Kitābāt", "Libās", "Māʾ", "Madīḥ", "Madjlis" gibi birçok madde çıkmıştır. Maddelerin büyük çoğunluğu yeni kaleme alınmış, birinci edisyondaki

maddelerin birçoğu yeniden yazdırılmış veya bunlara yeni bilgiler eklenmiştir. Ancak J. Schacht'ın fıkıhla, W. Barthold'un Orta Asya ile, V. Minorsky'nin İran tarihi ve coğrafyasıyla ve A. J. Wensinck'in İslâm kültürüyle ilgili maddeleri gibi bir kısım maddeler aynen korunmuş, sadece bibliyografya ve bazı bilgi ilâveleriyle zenginleştirilmiştir.

Yeni edisyonun ilk üç cildi için yayımlanan Supplement'e (1980) yeni teklif edilen veya yazarından geç gelen maddelerle yeni ölen şahıslar için yazdırılan biyografi maddeleri alındı. W. C. Brice'a bir tarih atlası hazırlama görevi verilirken J. D. Pearson ve Hilda Pearson'a önce I-III. ciltleri (1979), daha sonra IV - V. ciltlerle Supplement'in ilk altı fasikülünü kapsayacak şekilde indeks hazırlatıldı (1989). 1991'de E. van Donzel'in yeniden gözden geçirdiği ilaveli indeks, 1993'te de P. J. Bearman'ın hazırladığı konular indeksi yayımlandı.

The Encyclopaedia of Islam'da (EI1) görülen İslâm'ın temel kavram ve esaslarına yönelik art niyetli ve taraflı bakış açısı yeni neşirde de büyük ölçüde devam etmekte, ancak bazı maddelerdeki yanlış bilgi ve asılsız iddialara bu neşirde yer verilmediği görülmektedir (meselâ "ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās" ve "Djamra" maddeleriyle ilgili olarak bk. DİA, I, 77; VII, 340). Böyle geniş çaplı bir eserde bulunması bir ölçüde normal karşılanabilecek olan bazı hatalar yanında klasik kaynaklardaki metinleri yanlış okuma ve anlamalara (bk. Dânişnâme-i Îrân ve İslâm [nşr. İhsan Yârşâtır], nâşirin mukaddimesi, I, 20), bir kısmının ön yargılardan kaynaklandığı anlaşılan ilmî hata ve asılsız iddialara (bunlarla ilgili bazı tenkitler için bk. DİA, I, 115-116; II, 76; IV, 25, 36; VII, 204, 230, 340, 378), karşılığı bulunmayan atıflara (meselâ "Bughrā Khān", "Djahān Shāh", "Djanfidā Khatūn") ve tekrar yazılmış maddelere (meselâ, "ʿImādī" [III, 1161; Suppl., s. 416], "al-Adjdābī" [I, 207; III, 696; Suppl., s. 380], "Ghāzī Miyān" [II, 1047-1048; VI, 783-784]) rastlanmaktadır. Bunlardan başka birçok maddenin ve madde olarak alınan bazı şahıslarla eserleri hakkında verilen bilgilerin de yetersiz kaldığı görülmektedir (meselâ "Akhīra", "Bukhārī", "Abū Dharr", "Abū Dāʾūd"). İlk edisyonda yapıldığı gibi metin içerisinde sık sık kaynak gösterilmesinin okumayı engellediği ileri sürülen eleştiriler arasındadır. Ayrıca yine birincisinde olduğu gibi maddeler farklı dillerde yazıldığı için yapılan çeviriler sırasında önemli kayıplara uğramış ve zaman zaman hatalı tercüme edilmiştir (meselâ "Abū Yūsuf", I [İng.], 164b, sondan ikinci satır/I [Fr.], 169b, 19. satır ve "Ibn Rushd", III [İng.], 918b, 37-38. satırlar/III [Fr.], 942b, sondan 7-8. satırlar). Ancak ansiklopedinin bu ikinci baskısı birincisinden çok daha ileri seviyede ilmî bir eserdir ve özellikle araştırmacılar için vazgeçilmez bir kaynak teşkil etmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi Urduca tercümede maddelerin önemli bir kısmı

ikinci baskıdan alınmıştır. İran'da sonuçsuz kalan The Encyclopaedia of Islam'ın (EI1) Farsça'ya çevrilmesi teşebbüsünden sonra İran kültür ve tarihiyle ilgili maddelerin de ilâvesiyle Büngâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb adlı kurum tarafından yeni edisyonun Farsça'ya tercümesine başlanmış ve Dânişnâme-i Îrân ve İslâm adı verilen bu tercümenin elif harfine ait dokuz fasikülü 1975-1978 yılları arasında, 10. fasikülü 1982'de ve 11. fasikülü de (son md. "Erdebil") 1991'de yayımlanmıştır. Bu arada 1984 yılında kurulan Bünyâd-ı Dâiretü'l-maârif-i İslâmî adlı bir müessese, ansiklopedinin adını Dânişnâme-yi Cihân-ı İslâm şekline çevirerek kısmen telif, kısmen diğer ansiklopedilerden (İA, EI2, UDMİ, EIr., DİA) tercüme yoluyla ve elif harfini atlayarak bâ harfinden itibaren bir ansiklopedi çıkarmaya başlamış ve henüz üç fasikül yayımlamıştır (Tahran 1990-1993).

BİBLİYOGRAFYA

The Encyclopaedia of Islam (first edition), I-V, Leiden 1913-36; Eşref Edib, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1940; Prospectus of the Encyclopaedia of Islam in Urdu, Lahore 1953; Dânişnâme-i Îran ve İslâm (nşr. İhsan Yârşâtır), Tahran 1354 hş., nâşirin mukaddimesi, I, 9-33; Ahmed İsmailoviç, Felsefetü'l-istişrâk ve eseruhâ fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâsır, Kahire 1980, s. 567-571; Enver el-Cündî, Sümûmü'l-istişrâk ve'l-müsteşrikin, Beyrut 1405/1985, s. 17-20; Ayhan Aykut, Türkiye'de Ansiklopediciliğin Doğuşu ve Gelişmesi (yüksek lisans tezi, 1989), İSAM Ktp., nr. 9666, s. 75-91; M. Hamidullah, "The Urdu Edition of the Encyclopaedia of Islam", WI, VI/3-4 (1961), s. 244-247; A. N. Md. Khalidi, "Urdu Encyclopaedia of Islam", IC, XXXVI/1 (1962), s. 79-81; E. van Donzel, "The Encyclopaedia of Islam", Newsletter, sy. 5, Leiden 1991, s. 55; a.mlf., "Mawsūʿa", EI² (İng.), VI, 908-910; Orhan F. Köprülü, "İslâm Ansiklopedisinin Mahiyet ve Kıymeti", Diyanet Dergisi, XII/3 (1973), s. 161-162; C. E. Bosworth, "The Encyclopaedia of Islam", New Books Quarterly, I/2-3, London 1981, s. 8-10; Ahmet Zeki Özgöer, "İslâm Ansiklopedisine Dair", İslâmî Araştırmalar, II/6, Ankara 1988, s. 68-73; Murtazâ Esʻadî, "Taliʻa-i Dânişnâme-i Cihân-i İslâm", Neşr-i Dâniş, XI/1, Tahran 1369/1990-91, s. 42; Ahmed el-Âyid, "Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-

İslâmiyye aslün min usûli'l-muʿcemi'l-ʿArabiyyi't-târîhî", el-Mu'cemü'l-'Arabiyyi't-târihî, Tunus 1991, s. 41-59; TDEA, IV, 421-423; Ehsan Yarshater, "Dânes-nama-ye Iran wa Eslâm", EIr., VI, 652-653.

Kemal Kahraman

ENDÂZE

(bk. ARŞIN).

ENDELÜSÎ

الأندلسي

Ebü'l-Hakem Ubeydullāh (Abdullāh) b. el-Muzaffer b. Abdillâh b. Muhammed el-Bâhilî el-Endelüsî (ö. 549/1155)

Endülüs asıllı edip, hekim ve filozof.

486 (1093) yılında Meriye'de (Almeria) doğdu. Hakîm el-Mağribî diye de tanınır. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Otuz dört yaşında iken hacca gitmek amacıyla Endülüs'ten ayrıldı. İki yıl sonra tekrar hacca gitti. Bunu takip eden yıllarda Dımaşk, Kahire ve İskenderiye'de öğrenim gördü. Doğuya yaptığı seyahat sırasında uğradığı ve öğrenim gördüğü bu yerlerde tıp, geometri,

astronomi ve felsefe alanında önemli mesafeler katettiği anlaşılmaktadır. Daha sonra dönemin kültür merkezi Bağdat'a geçtiğinde henüz entellektüel bir şahsiyet olarak ün yapmamıştı. Bağdat sokaklarında bir devlet yetkilisinin Öklid geometrisi öğrenmeye çalışan oğluyla tanışması ve onun hocası olmasıyla adını duyurdu. Aklî ilimlerde kendisini kabul ettiren Endelüsî giderek artan bir öğrenci akınına uğradı. Birçok ünlü kişiye ders verdi. Bunların arasında İbnü's-Salâh adıyla tanınan Ebü'l-Fütûh en-Necm (Necmeddin) b. Serî gibi mantık, matematik ve tıpta isim yapmış simalar da vardı. Gittikçe artan şöhretinin kendisine kazandırdığı sosyal çevre sayesinde Selçuklu ordusunun seyyar hastahanesine hekim olarak getirildi. Burada, sabık Bağdat başkadısı olup daha sonra adı geçen hastahanede hekim olarak bulunan İbnü'l-Murahhim ile çalıştı ve daha ziyade eczacılıkla meşgul oldu. Bağdat'ta şartlar aleyhine dönünce işini bırakıp Dımaşk'a gitti. Şehirde bir eczahane ve muayenehane açarak mesleğini sürdürdü; 4 veya 6 Zilkade 549'da (10 veya 12 Ocak 1155) ölünceye kadar burada ikamet etti. Bu ikameti süresince edebî bir şahsiyet olarak da ün yaptı. Hekimlik ve eczacılıkla geçimini temin ettiği için ilim ve sanata bol vakit ayırabildiği anlaşılan Endelüsî'nin müzikle uğraştığı ve ud çaldığı da belirtilmektedir.

Karakter itibariyle mizaha ve eğlenceye düşkün olan Endelüsî, o dönemde Türk yönetimi altında bulunan Dımaşk’ın önde gelen devlet, ilim ve sanat adamlarına yazdığı mersiyeleriyle ünlüdür. Kaynaklarda belirtildiğine göre mizah anlayışı henüz hayatta bulunan, ancak Endelüsî’ye göre ölmeyi hak etmiş olan ünlü kişilere mersiye yazacak kadar geniş ve etkileyiciydi. Tek eseri olan Nehcü’l-veḍâʿa üli’l-ḫalâʿa adlı divanının aynı ince alayların gizlendiği mersiyelerle dolu olduğu ve bu mersiyelerin kendisinden sonra Efdalüddevle lakabıyla tanınan oğlu Ebü’l-Mecd b. Ebü’l-Hakem tarafından şerhedildiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kıftî, Târîhu’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 404-406; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ s. 614-627; İbn Hallikân, Vefeyat, III, 123-125; Makkarî, Nefhu’t-tîb, III, 133-136, 637-639; Suter, Die Mathematiker, s. 121; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 355; Ferid Vecdî, DM, I, 694-695.

İlhan Kutluer

ENDERÂBÎ

الأندرابي

Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer elEnderâbî (ö. 470/1077)

Kıraat âlimi.

Afganistan şehirlerinden Enderâblıdır. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ahmed ez-Zâhid lakabıyla da anılır. Hocalarının çoğu Nîşâburlu olduğuna göre öğrenimini ve özellikle kıraat ilmindeki ihtisasını bu şehirde tamamladığı söylenebilir. Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ebû Ahmed el-Merverrûzî'den Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkānî'nin kıraatle ilgili "kasîde-i râiyye"sini rivayet etmiş; Ebû Bekir Ahmed b. Hasan'dan Ebû Ca‘fer, Nâfi‘ b. Abdurrahman, İbn Âmir, Ebû Amr b. Alâ ve Âsım b. Behdele'nin; Ebû Ali Hasan b. Hüseyin el-Buhârî'den Ebû Amr b. Alâ, Âsım ve Ali b. Hamza el-Kisâî'nin; Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Bahîrî'den Nâfi‘, İbn Kesîr ve Âsım'ın; Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Ahmed el-Attâr'dan Ya‘kūb el-Hadramî'nin; Ebû Bekir Muhammed b. Abdülazîz el-Hîrî'den Ebû Ca‘fer'in; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Habbâzî'den Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer'in; Ebû Mansûr Nasr b. Bekir el-Mihrânî'den de Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerini muhtelif talikleriyle öğrenmiştir. Ayrıca Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hazzâ'dan Kur'an'ın tamamını birkaç defa okuyarak kıraatle ilgili bilgilerini pekiştirmiştir.

Enderâbî hadisle de ilgilenmiş, Ebû Saîd Muhammed b. Ali el-Haşşâb, Ebû Amr Muhammed b. Yahyâ b. Hüseyin, Ebû Mansûr Nasr b. Bekir el-Mihrânî, Hâkim en-Nîsâbûrî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir.

Kur'an ilimleri ve özellikle kıraat alanında devrinin önde gelen âlimlerinden olan Enderâbî, Yâkūt'un tesbitine göre 20 Rebîülevvel 470'te (11 Ekim 1077) vefat etti. İbnü'l-Cezerî ise onun 500 (1106) yılından sonra öldüğünü kaydetmektedir.

Eserleri. Enderâbî'nin günümüze ulaşan tek eseri el-Îżâḥ* fi'l-ḳırâʾât'tır.

Elli üç babdan meydana gelen ve Kur'an ilimlerine dair pek çok konuyu ihtiva etmesiyle kendi türünde ilk kaynaklar arasında sayılan eserin bilinen yegâne nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (AY, nr. 1350). el-Îżâḥ'ın birinci babı Ahmed Nusayyif el-Cenâbî tarafından Fezâʾilü'l-Ḳurʾân ve ehlihî ve aḫlâḳuhüm, otuz ikinci babı da Ḳıraʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrin adıyla neşredilmiştir (bk. bibl.). İbnü'l-Cezerî, Enderâbî'nin İḫtiyâru Ebî ʿUbeyd ve İḫtiyâru Ebî Ḥatim adlı iki eserinden daha söz etmekteyse de bunların günümüze intikal edip etmediği bilinmemektedir. Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn adıyla neşredilen bab içinde yer alan (s. 142-146, 151-154) ve "İḫtiyâru Ebî ʿUbeyd el-Ḳāsım b. Sellâm", "İḫtiyâru Ebî Ḥâtim Sehl b. Muḥammed" başlıklarını taşıyan bölümler bu iki eserin özeti olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Enderâbî, Kırâʾâtü'l-kurrâʾi'l-maʿrûfîn bi-rivâyâti'r-ruvâti'l-meşhûrîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, nâşirin mukaddimesi, s. 13-35; a.mlf., Fezaʾilü'l-Kurʾân ve ehlihî ve ahlâkuhüm (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, MMİIr., XXXVIII [1408/1987] içinde), nâşirin mukaddimesi, s. 190-206; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 185; İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-nihâye, I, 93; Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, "el-Îzâh fi'l-kırâʾât li'l-Enderâbî", MMMA (Küveyt), XXIX (1405/1985), s. 219-252.

Ali Rıza Temel

ENDERUN

اندرون

Osmanlılar’da idarî ve askerî kadronun yetiştirilmesi için teşkil edilen saray eğitim kurumu.

Osmanlı Devleti’nde XV. yüzyıl ortalarından itibaren medrese dışında en önemli resmî eğitim kurumu niteliği taşır. Daha ziyade mülkî ve askerî idarecilerin yetiştirildiği bu mektep, Osmanlı merkez ve taşra bürokrasisine gerekli insan gücü kaynağını oluşturmak için kurulmuştur. Bu vasfı ile resmî Osmanlı ideolojisi veya zihniyetinin öğretilip geliştirildiği temel eğitim birimini teşkil ettiği gibi idarî ve siyasî hedeflerin tayininde, devletin ana kurumlarının işleyişinde önemli bir yere sahip olmuştur. Enderun’un II. Murad veya Fâtih Sultan Mehmed dönemlerinde açılmış olduğu şeklinde iki ayn görüş ileri sürülmekteyse de II. Murad zamanında Edirne Sarayı’nda teşkil edildiği, ancak gerçek teşkilâtına Fâtih döneminde kavuştuğu söylenebilir. Böyle bir kurumun teşkilinde esas hedef, askerî temele dayanan Osmanlı Devleti’ne yetenekli kumandan yetiştirmek ve devamlı büyüyen ülkenin farklı din, dil ve kültürlere mensup kitlelerini

idare edecek sağlam yönetici kadroları temin etmekti. Devlet gayri mütecanis bir sosyal yapıya sahip olduğundan böyle bir eğitim kurumu için ırk veya kan bağı yerine kültür ve disiplin temel prensipler olarak benimsenmiş, kadrolar bu anlayış içerisinde yetiştirilmiştir.

Genellikle aileleriyle hiçbir ilgileri kalmayan, devşirme yoluyla sağlanmış çocukların Enderun’a alınmadan önce belli bir alt eğitimden geçmiş olmaları gerekiyordu. Hıristiyan ailelerden devşirilen çocuklar öncelikle müslüman Türk aileleri yanında Türkçe’yi, İslâmî esasları ve âdabı öğrenir, daha sonra Edirne, Galatasaray, İbrâhim Paşa (bir ara İskender Çelebi) saraylarında bedenî ve ruhî kabiliyetlerini geliştirecek dersler ve tâlimler görürlerdi. Bunlara “acemi oğlanları” denilirdi. Acemi oğlanları, buradaki belirli tâlim ve terbiyeden sonra “çıkma” adıyla ayrılarak çeşitli askerî birlikler içerisine dağıtılır, üstün yetenekli olanlar ise daha yüksek seviyede

bir eğitime tâbi tutulmak üzere Enderun'a alınırdı.

Enderun'daki eğitim Büyük ve Küçük odalar, Doğancı Koğuşu, Seferli Koğuşu, Kiler Odası, Hazine Odası ve Has Oda olmak üzere yedi kademe üzerine kurulmuştu. Buradaki eğitimi sonuna kadar götüremeyen iç oğlanlar ara sınıflardan aynı şekilde çıkma adıyla ayrılarak çeşitli askerî birliklere katılırlardı.

Enderun'un ilk iki kademesinden Küçük Oda Bâbüssaâde'den içeri girince solda, Büyük Oda ise sağda yer almaktaydı. Bu odalara acemi oğlanları mektebinden üstün basan ile mezun olan gençler alınırdı. Bunlar İslâm dini ve kültürü, Türkçe, Arapça ve Farsça dersleri görür, güreş, atlama, koşu, ok çekme gibi spor tâlimleri yaparlardı. Bu odalarda okuyanlar "dolama" denilen bir çeşit cübbe giydikleri için bunlara "dolamalı" denilirdi. Gençler yaklaşık on beş yaş civarındaydı. Buralarda disiplini sağlayan, gençlere çeşitli konularda yardımcı olan lalalar bulunurdu. Büyük Oda'nın kadrosu 100, Küçük Oda'nın altmış iken XVII. yüzyılda toplam kadro 258'e ulaşmıştı. Bu odaların 1675'te kaldırıldığı belirtilmektedir. Enderun'un üçüncü derecesi Doğancı Koğuşu idi; kırk kadar gencin tâlim gördüğü bu koğuş IV. Mehmed zamanında kaldırılmıştır.

Seferli Koğuşu 1635 yılında IV. Murad tarafından teşkil edilmiştir. Önceleri Enderun halkının çamaşırlarının yıkanıp düzenlenmesi hizmetini görürken daha sonra çalışmalar sanata kaydırılmış ve buradaki gençler mûsikişinas, hânende, kemankeş, pehlivan, berber vb. meslek dallarında yetiştirilmişlerdi. Nitekim bu koğuştan birçok mûsikişinas ve şair çıkmıştır. Saray dilsiz ve cüceleri de aynı koğuşta eğitilmiştir. Seferli Koğuşu'nda 100 kadar genç eğitim görür, bu koğuşun iç oğlanları çıkmalarda sipahi bölüklerine verilirdi.

Kilerci Koğuşu Fâtih Sultan Mehmed zamanında kurulmuştur. Buranın âmiri serkilârî-i hâssa idi. Padişaha yemek servisi yapmak bu koğuşun göreviydi. Burada bulunan iç oğlanları hükümdarın ve Harem-i Hümâyun'un ekmek, et, yemiş, tatlı, şerbet gibi her türlü yiyecek ve içecek ihtiyacını hazırlar ve muhafaza ederdi. Saray odaları ve mescidlerinin mumları da bu koğuş tarafından temin edilirdi. Bunların sayıları otuz kadardı. Kilerci Koğuşu iç oğlanları çıkmalarda kapıkulu süvari bölüklerine

girerlerdi.

Hazine Koğuşu da Fâtih tarafından teşkil edilmiştir. Buranın âmiri hazinedarbaşı ve hazine kethüdası idi. Hazinedarbaşı sarayın en nüfuzlu görevlilerindendi. Sarayda hizmet gören, sayıları 2000 civarındaki “ehl-i hiref” denilen saray sanatkârlarının başı olduğu gibi Enderun hazinesi ve saraya ait mücevherat ve kıymetli eşyanın korunmasından da sorumluydu. Barış ve savaş zamanlarında padişahın yanından ayrılmazdı. Bu koğuşun mevcudu zaman zaman 150’ye kadar çıkmıştır. Buradan çıkma olduğunda gençler kapıkulu süvari bölüklerine, müteferrikalığa ve çaşnigîrliğe girerlerdi.

Has Oda Enderun kademelerinin sonuncusu olup yine Fâtih tarafından kurulmuştur. Has Oda’nın dört meşhur zabiti has odabaşı, silâhdar, çuhadar, rikâbdar idi; bunlardan sadece has odabaşının padişah huzuruna çıkma yetkisi olduğu Fâtih Kanunnâmesi’nde belirtilmiştir. Has Oda’nın toplam mevcudu kırk civarındaydı. Has odalıların görevleri arasında Hırka-i Saâdet Dairesi’ni temizlemek, eşyasının bakımını yapmak, kandil gecelerinde öd ağacı yakmak, gülsuyu dökmek ve mukaddes emanetleri korumak gibi işler sayılabilir. Hünkâr müezzini, sır kâtibi, sarıkçıbaşı, kahvecibaşı, başçavuş gibi padişah hizmetinde bulunanlar da Has Oda mensupları arasından seçilirdi. Hareme bitişik Mâbeyn denilen odada bulunan Has odalılardan çıkma olduğunda bunlar kıdem durumlarına göre önemli görevlere tayin edilirlerdi.

Çalışma sistemi, programı ve işleyişi göz önünde tutulursa Enderun’un bir mektepten ziyade çeşitli hünerlerin, sanatların, idarî ve siyasî bilgilerin uygulamalı olarak öğretildiği, kabiliyetlerin tesbit edildiği bir kurs ve staj yeri olduğu söylenebilir. Enderun’u teşkil eden yedi oda ve koğuşta çıkmalar, terfiler ve boşalan yerlerin doldurulmasında kesinlikle uyulan belirlenmiş kurallar vardı. Ancak padişahların sık olmamakla birlikte terfi ve çıkmalarda usul dışı uygulamaları da olmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman’ın Has Odabaşı İbrâhim’i vezîriâzamlık makamına getirmesi bunun ilginç bir örneğidir.

Enderun sistemi, organik bağ içerisinde çeşitli kademeleri bulunan bir eğitim sürecine dayanır. Buradaki başarı büyük ölçüde kendi içindeki

bütünlükten gelmektedir. Adaylar özel olarak teşkil edilmiş, belirli kurallara göre hareket eden gezici ekipler tarafından fizikî, bedenî ve ruhî özellikleri incelenerek seçilirdi. Bunların gönderilecekleri ailelerde de bazı vasıflar aranıyordu. Hazırlık sınıflarının bulunduğu saraylarda Türk ve İslâm kültürüyle ilgili derslerle bedenî kabiliyetleri geliştirecek spor dersleri esastı. Bu eğitim sisteminde başından sonuna kadar titizlikle riayet edilen ilkelerden biri çıkma idi. Başlangıçtan beri uygulanan bu usul Kanûnî devrinde geliştirilmişti ve hazırlık sınıflarından Enderun eğitiminin sonuna kadar geçen süre içinde başarı ve ilerleme gösteremeyenler buradan alınıp ordunun çeşitli kademelerine verilirdi. Böylece ancak fevkalâde başarı gösterenler eğitim süresini tamamlayabilirdi. Ayrıca oda ve koğuşlardaki sabit kontenjana göre belirli aralıklarla sayıyı azaltıp kabiliyetli yeni elemanlara yer açmak için de çıkma usulüne başvurulmuştur.

Enderun sisteminde önemle üzerinde durulan bir diğer ilke de kültürün etkili bir şekilde verilmesiydi. Çok değişik ırk ve dinî kökenlerden gelen gençler İslâm-Türk kültürü içerisinde yetiştiriliyordu. Yabancı gözlemciler hazırlık ve Enderun eğitimi için seçilmiş gençlerden bahsederken Türkler'in kabiliyetli gördükleri kimseleri eğitmekten büyük bir zevk aldıklarını ve bu uğurda her türlü fedakârlığa katlandıklarını belirttikleri gibi, ayrıca seçim sırasında güzel yüzlü ve fizikî kusuru olmayanların tercih edilmesini

de Türkler'deki "güzel bir yüzde kötü bir ruhun saklanamayacağı" inancına bağlamaktadırlar. Habsburg elçisi olarak XVI. yüzyıl ortalarında Osmanlı ülkesine gelen Busbeke mektuplarında Batılılar'ın iyi yetiştirilmiş attan ve köpekten zevk aldığını, Türkler'in ise iyi eğitilmiş insandan büyük haz duyduklarını yazmaktadır.

Enderun eğitiminin temel prensiplerinden biri de disiplindi. Hazırlık ve Enderun eğitimine devam eden gencin her hareketinin ölçülü olması gerekiyordu. Özellikle Enderun'da akağalar kurallara uyma konusunda son derece sertti. En küçük kusur bile cezalandırılırdı. Verilen belli başlı cezalar falaka, uykusuz bırakma, yemeği kesme idi. Bu disiplin gençlerin sabırlı, her türlü meşakkate dayanıklı, saygılı, alçak gönüllü olmalarını sağlardı. Yatakhaneleri koğuş şeklindeydi ve her sekiz on gencin arasında bir akağa yatağı bulunurdu. Pirinç ve et temel yiyeceklerdendi. Gençlerin fazla yemesine izin verilmediği gibi gıdasız kalmamasına da özen gösterilirdi.

Gençlerin kabiliyetlerine göre her türlü makama ulaşabileceklerini bilmeleri onların prensiplere uymalarını sağlar ve çalışma azimlerini arttırırdı.

Enderun gençlerinin içinde bulunduğu çevre de onların bilgi ve görgülerinin artmasına yardımcı oluyordu. Topkapı Sarayı asırlarca yoğun idarî, siyasî ve diplomatik faaliyetlere sahne olmuş bir merkezdi. Ülke dahilinden beylerbeyiler, sancak beyleri, kadılar; müslüman ve gayri müslim devletlerden gelen diplomatik heyetler, elçiler; Dîvân-ı Hümâyun üyeleri olan sadrazamlar, vezirler, kazaskerler hep bu sarayda yoğun faaliyet içerisinde bulunuyordu. Bu husus Enderunlu gençlere engin bir görüş ve tecrübe sağlıyordu. Gerek merkezde gerekse eyaletlerde çeşitli seviyelerde hizmet gören vezirler, beylerbeyiler, sancak beyleri ve diğer idarî görevliler genellikle bu kurumdan yetişmiş kimselerdir. Tayyarzâde Atâ Bey ve Hızır İlyâs'ın eserlerinde saray ve Enderun hayatı ve burada oluşan kültür muhiti hakkında ayrıntılı bilgiler vardır. Özellikle Atâ Bey'in eserinde, Enderun'da yetişen ve değişik alanlarda görev yapan âlim, şair, devlet adamı, asker ve idarecilerin adları ve yer yer biyografileri verilmiştir.

Enderun tamamen farklı metotlara ve hedeflere dayanan medrese ile karşılaştırıldığında birinci kurumun hedefine ulaşma açısından daha şanslı ve başarılı olduğu görülür. Medrese eğitimi, ilmiyeye mensup ailelerin çocuklarına tanınan imtiyazlar ve himayelerle içeriden zayıflarken Enderun'un sıkı bir disipline dayanan, başarı ve mahareti yükselmenin yegâne vasıtası yapan prensibi, kimseye bir ayrıcalığın tanınmadığı klasik dönemde bu kurumu imparatorluğun en başarılı eğitim müessesesi haline getirmiştir. Nitekim Batılı birçok gözlemci ve uzun yıllar İstanbul'da kalmış elçiler medreseden ziyade Enderun eğitimiyle ilgilenmişler, en garazkâr olanları dahi takdirkâr ifadeler kullanmışlardır. Ancak XVII. yüzyılda, mevcut usullere aykırı olarak birtakım himaye ve kayırmalarla Enderun'a şartlara uymayan kimselerin alınmaya başlanması, eğitim sisteminin gelişen yeni ihtiyaçlara ayak uyduramaması, özellikle bu dönemlerde kapıkulu askerînin iktidarı belirleyici büyük nüfuz ve gücü, Enderun'daki disiplinin ve eğitim kalitesinin sarsılmasına yol açtı. Genel olarak imparatorluktaki diğer kurumlar gibi bu müessese de önemini yitirmeye başladı. Buna rağmen Enderun XIX. yüzyıl başlarına kadar etkisini devam ettirmiş, daha sonra ise Batı tarzında açılan mekteplerden yetişenler idarede söz sahibi

olmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

D'Ohsson, Tableau général, VII, 34-56; Hızır İlyas, Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276; Atâ Bey, Târih-i Atâ (Târih-i Enderûn), İstanbul 1293; B. Miller, The Palace School of Muhammed the Conqueror, Cambridge 1941; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 297-357; Fethi İsfendiyaroğlu, Galata Sarayı Tarihi, İstanbul 1952; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953; Rycaut London 1968), s. 25-33; Ülker Akkutay, Enderun Mektebi, Ankara 1984; Albert Howe Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 73-80; İsmet Parmaksızoğlu, "Enderun Mektebi", TA, XV, 193; a.mlf., "Enderun-i Hümayun", a.e., XV, 193-196; Ülkü Altındağ, "Topkapı Sarayı", Sanat, Topkapı Sarayı Müzesi, sy. 7, Ankara 1982, s. 12-43; a.mlf., "Hasoda Teşkilatı", Türk Etnografya Dergisi, sy. 14, İstanbul 1974, s. 97-113; V. J. Parry, "Enderun", EI² (İng.), II, 697-698; C. E. Bosworth, "Khâss Oda", a.e., IV, 1097.

Mehmet İpşirli

ENDERUN CAMİİ

Amasya'da Dânişmendliler dönemine ait cami.

Hatuniye mahallesinde Loğ Minare Camii adıyla da bilinen yapının hangi tarihte inşa edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Hüseyin Hüsâmeddin, bazı belgelerde 612 (1215-16) tarihinden itibaren Câmi-i Enderun veya Cami-i Gazi Bey adıyla geçtiğini belirtir. Cami büyük bir ihtimalle Dânişmendliler'den Şemseddin İsmâil Gazi Bey zamanında (1166-1172) yapılmıştır. Buraya 879 (1474-75) yılında II. Bayezid'in annesi Gülbahar Hatun tarafından bazı köy ve mezraaların vakfedildiği, daha sonra da 911'de (1505-1506) yine saraya mensup Gülçiçek Hatun'un çeşitli akarlar vakfettiği bilinmektedir.

Eskiden beri harap bir vaziyette bulunan yapı kareye yakın basit bir dikdörtgen plana sahiptir. Mimari tarz ve kullanılan tuğla açısından XII. yüzyıl karakteri gösterir. 1900'lerde çekilmiş bir fotoğrafta üzerinin ahşap örtülü olduğu görülmektedir. 1939 depreminde harabeye dönen caminin mevcut kalıntılarından bir kilise üzerine inşa edildiği ve sütunlu revaklarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Güneydoğu köşesinde, kırmızı tuğladan yapılmış yaklaşık 13 m. çapında bir minare yer alır. Minarenin girişi batıdan küçük bir koridorla caminin içerisine açılmaktadır. 15 metreye yakın yükseklikteki minare bu ölçüleriyle büyük bir loğ taşını andırdığından caminin halk arasında "Loğ Minare" adıyla anılmasına yol açmıştır. Enderun Camii adının ise yapının İçkale'de bulunmasından kaynaklandığı sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Amasya Tarihi, I, 121-123; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 45-46.

Mehmet Tektaş

ENDERUN HAZİNESİ

(bk. HAZİNE).

ENDERUNLU FÂZIL

(ö. 1810)

Mahallîleşme eğilimini ileri bir safhaya götüren divan şairi.

Akkâ'da doğdu. Asıl adı Hüseyin, mahlası Fâzıl'dır. Enderun'da yetiştiği için Enderûnî veya Enderunlu diye de anılır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber küçük kardeşi Hasan'ın ölümüne söylediği tarih manzumesinin yardımıyla bunu yaklaşık olarak tahmin etmek mümkündür. Kardeşi 1201'de (1786) yirmi sekiz yaşında öldüğüne göre 1173'te (1759-60) doğmuş olmalıdır. Ondan birkaç yaş büyük olması gereken Fâzıl'ın da 1170 (1756-57) yılı civarında doğduğu söylenebilir. I. Abdülhamid zamanında devlete isyan edip 1775'te Kaptanıderyâ Cezayirli Gazi Hasan Paşa tarafından yakalanarak öldürülen Akkâ muhafızı Zâhir Ömer'in torunudur. Babası da isyana devam ederek Akkâ'yı geri almak için harekete geçtiği sırada Şam Valisi Mehmed Paşa tarafından ortadan kaldırılan Ali Tâhir'dir. Fâzıl ve kardeşi Hasan amcaları ile birlikte Gazi Hasan Paşa tarafından İstanbul'a getirildi. Hükümdarın fermanı ile kendisi ve kardeşi 1775'te Enderun'a alındı. Bu sıralarda Fâzıl on sekiz on dokuz yaşlarında idi.

Enderun'da iyi bir eğitim görerek yetişen Fâzıl sefahate düşkünlüğü ve aşk maceraları dolayısıyla daha sonra saraydan çıkarıldı (1198/1783-84). İstanbul sokaklarında on iki yıl kadar perişan ve serseri bir hayat geçirdi. Sefalet ve geçim sıkıntısı çeken Fâzıl, bu durumunu III. Selim'e ve dönemin ileri gelenlerine sunduğu dokunaklı kasidelerle belirtmeye çalıştı. Muhtemelen bunların etkisiyle Rodos vakıflarıyla ilgili bir tevliyete nâil oldu. Bunu gelir bakımından az bulan şair hâcegânlık rütbesini istedi ve bu isteği de kabul edilerek bir süre Halep defterdarlığında bir memuriyetle, daha sonra da Erzurum ve yöresini teftişle görevlendirildi. III. Selim'e sunduğu kasidelerde, Erzurum'da çektiği sıkıntıyı ve dokuz ay kadar süren bu teftiş seyahatinden İstanbul'a borç içinde döndüğünü anlatmaktadır. İstanbul'da bulunduğu sıralarda hicivleri dolayısıyla hakkında yapılan şikâyetler üzerine 1214'te (1799) Rodos'a sürüldü.

Enderunlu Fâzıl Rodos'ta iken gözlerini kaybetti. Bunun, orada sürgün bulunan Reîsülküttâb Ebûbekir Râtib Efendi'nin idamının kendisinde meydana getirdiği şiddetli şokun tesiriyle olduğu söylenmektedir. Bundan dolayı İstanbul'a dönmesine izin verildi. Daha sonraki on yılını yatakta geçiren şairin ölümünden bir iki yıl önce gözlerinin açıldığı belirtilmektedir. Fâzıl, câize alarak geçimini sağlayabilmek için kör ve yatalak iken bile padişaha ve dönemin devlet büyüklerine kasideler sunmuştur. 1225'te (1810) ölen şairin mezarı Eyüp'tedir.

Klasik şiir XVIII. yüzyılda Nâbî, Sâbit ve Nedîm gibi ustalarla eskiye nisbetle değişik açılardan topluma, gerçek hayata ve çevreye daha fazla yönelmiştir. Bu eğilim asrın sonları ile XIX. yüzyılın başlarında çok daha ileri safhaya varır.

Bunu ileri götüren şairlerin başında Enderunlu Fâzıl gelmektedir. Eserlerinde o günkü hayatı, kendi çevresini ve bu çevrede müşahede ettiklerini geniş ölçüde aksettirmiştir. Nâbî, Nedîm ve Şeyh Galib ayarında bir şair olmamakla beraber Fâzıl'da gerçek hayata yönelişin ve mücerretlikten mümkün olduğu kadar kaçışın çok daha ileri bir dereceye vardığı görülür. Klasik şiirin tekniği ve estetiği dairesinde kalarak şiirlerinde ve özellikle mesnevilerinde gerçek hayatı ve günlük yaşayışı basit ve sathî zevklerin içinden göstermesini bilmiştir. Nâbî ve Sâbit'te olan ağır başlılık ile Nedîm'deki ince zevk ve nezahet Fâzıl'da görülmemektedir. Düşünce ve duygu bakımından derinliğe sahip olamaması, zevk itibariyle bayağılığa düşmesi, ifade ve üslûptaki lâubaliliği şiirlerinin sanat değerini azaltırsa da yaşadığı hayatı ve çevreyi realist çizgilerle ortaya koyması Fâzıl'a divan edebiyatında önemli bir yer sağlamıştır.

Eserleri. 1. Divan. Hacimli bir eser olan matbu divanının ilk otuz iki sayfalık bölümü çoğu Türkçe, az bir kısmı Arapça ve Farsça olmak üzere Allah, peygamber, dört halife ve büyük şeyhler için yazılmış münâcât ve na'tlarla mi'râciyyeyi ihtiva eder. Daha sonra "İbtidâ-i Kasâid" başlığı altında III. Selim ile devrin ileri gelenlerine sunulmuş kasidelerin yer aldığı 159 sayfalık bölüm gelmektedir. Enderunlu Fâzıl kasidelerinde devrinin hayatını aksettirmesi yanında kendi talihsizliğini de dile getirir. Bu şiirler öz ve anlatım bakımından klasik kaside örneklerine kıyasla daha canlı ve geniş

olup günlük hayata ve çevreye daha çok yönelmiştir. “İbtidâ-i Tevârih” başlığını taşıyan elli altı sayfalık tarih manzumelerinde ise çeşitli günlük olaylara düşürülen tarihlerden başka bazı mizahî parçalar da bulunmaktadır. “İbtidâ-i Gazeliyyât” bölümündeki 164 manzumenin büyük bir kısmı Nâbî ve Nedîm’i tanzir ve taklit yolunda olan gazelleridir. Yapı ve ifadece sağlam ve düzgün olan bu şiirler arasında bazan ağır başlı, bazan da Nedîm tarzına yaklaşan samimi ve nezih olanları mevcuttur. Divanda “İbtidâ-i Şarkiyyât” adı altında verilen şarkılardan sonra az sayıda muhammes, müseddes ve kıtalarla beyitler yer alır. Bunlar arasında bir tahmîs ile bir de tesdîs bulunmaktadır. Divan 1258’de (1842) Bulak’ta ve İstanbul’da basılmıştır. Bulak baskısının son on dokuz sayfasında Defteri Aşk mesnevisi de yer almaktadır. 2. Defteri

Aşk. Fâzıl’ın kendi aşk maceralarını anlattığı bu eseri 438 beyitlik bir mesnevidir. İlâhî aşkı tarifle başlayan Defteri Aşk, şairin düştüğü ve sonraları pişman olup tövbe ettiği aşk maceralarını hikâye etmektedir. Eserin değeri sadece mahallî bir özellik taşımasındadır. İçerisinde yer alan bir çingene düğünü Defteri Aşk’ın en ilgi çekici yanını teşkil eder. Eser 1286’da (1869) Hûbannâme, Zenannâme ve Şevkengiz’le beraber basılmıştır. Defteri Aşk’ın 1253’te (1837) yapılmış bir baskısı daha vardır. 3. Hûbannâme. Kendi içinde çeşitli başlıklar taşıyan 796 beyitten ibarettir. Baş kısmında tasavvufî tarzda bir güzellik tahlilinin yer aldığı eser, zamanına göre yeni sayılabilecek coğrafî bilgiler veren bir girişten sonra Hindistan’dan Amerika’ya kadar birçok ülkenin erkek güzellerinin vasıflarından söz eder ve onlar hakkında kendi görüşlerini belirtir. Bedîî zevk ve nezahetten yoksun olan bu eserde de mahallî hayatın çeşitli renkleriyle ortaya konulduğu görülür. Ayrıca ele aldığı konunun klasik edebiyatımız için yeni bir şey olduğu da söylenebilir. Fâzıl bu eserini Reîsülküttâb Ebûbekir Râtib Efendi’ye ithaf etmiştir. Hûbannâme’nin çeşitli baskıları mevcuttur (İstanbul 1253, 1255, 1286). Eser 1255 (1839) baskısında Rakkasnâme ve Zenannâme, 1286 (1869) baskısında Defteri Aşk, Zenannâme, Çenginâme ve Şevkengiz mesnevileriyle birlikte yayımlanmıştır. 4. Zenannâme. 1101 beyitlik bir mesnevi olan eserde çeşitli milletlerin kadınları anlatılır. Şair eserinin baş tarafında kadından söz etmek istemediğini, kadınlara karşı meyli olmadığını söyleyerek konuya girer. Hûbannâme’den daha ilgi çekici olan bu eser, kadınlar hamamı ile mahalle baskını gibi sahneleri tasvir etmesi bakımından dikkate değer bir özellik

taşımaktadır. Zenannâme İstanbul'da 1253 (1837), 1255 (1839, Rakkasnâme ve Hûbannâme ile beraber) ve 1286'da (1869, Defteri Aşk, Hûbannâme, Çenginâme ve Şevkengiz ile beraber, s. 56-102) yayımlanmıştır. Eser J. Decourdemanche tarafından Fransızca'ya çevrilerek 1879'da Paris'te neşredilmiştir. 5. Çenginâme. Dörtlüklerle tertip edilmiş otan eser Rakkasnâme adıyla da geçmektedir. Eserde o dönem İstanbul'undaki meşhur köçekler isim isim sayılarak tasvir edilmiştir. Edebî değeri fazla olmasa da Çenginâme'nin dikkat çeken yönü zamanın örf ve âdetlerini yansımasıdır. Eser Rakkasnâme adıyla 1255'te (1839, Zenannâme ve Hûbannâme ile birlikte, s 5-16) ve Çenginâme adıyla 1286'da (1869, Defteri Aşk, Hûbannâmeve Zenannâme ile birlikte, s. 102-111) İstanbul'da yayımlanmıştır. Bu baskının sonunda Şevkengiz adında 640 beyitlik bir mesnevi daha vardır (s. 112-143).

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkire, s. 321-322; Muallim Naci, Esâmi İstanbul 1308, s. 238-239; Gibb, HOP, IV, 220-241; Sicilli Osmânî, IV, 5; Osmanlı Müellifleri, II, 370-371; Ziya Arıkan, XVIII. Asır Şairlerinden Fâzıl-ı Enderûnî (mezuniyet tezi, 1945), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ktp., Tez, nr. 173; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 541; Banarlı, RTET, II, 783-784; Büyük Türk Klasikleri, VII, 124-138; Kâmûsü'l-a'lâm, V, 3331; Ali Cânib Yöntem, "Fâzıl", İA, IV, 529-531; J. H. Mordtmann, "Fâzıl Husein Bey", EI (Fr.), III, 93; a.mlf., "Fadıl Bey", EI² (Fr.), II, 746; "Fazıl, Hüseyin Bey (Enderun'lu)", TA, XVI, 185-186; R. Ekrem Koçu, "Fâzıl Bey", İst.A, X, 5589-5590; Harun Tolasa, "Fâzıl", TDEA, III, 167-169; "Fâzıl Enderûnî", Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, III, 895-896.

Sabahattin Küçük

ENDERUNLU VÂSIF

(ö. 1824)

Divan şiirinin daha çok şarkılarıyla tanınan son temsilcilerinden.

Asıl adı Osman Vâsıf olup bostancıbaşılıktan sadrazamlığa yükselen Elbasanlı Arnavut Halil Paşa'nın kardeşinin torunudur. İstanbul'da doğduğu bilinmekle beraber doğum tarihi hakkında kesin bir kayıt yoktur. Öğrenim yılları ve ilk görevlerinden hareketle yaklaşık 1771'de dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Kaynaklarda ailesi ve çocukluk yılları hakkında da yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Türk kültür ve edebiyat tarihine birçok şair, hattat, mûsikişinas ve edip kazandırmış olan Enderun'dan yetiştiği bilinmektedir. Eğitim ve öğrenim gördüğü Enderun Saray Mektebi'nde yetiştiği için Enderunlu veya Enderûnî lakabıyla anılan Vâsıf III. Mustafa, I. Abdülhamid. III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmud dönemlerinde yaşamıştır.

İlk gençlik yıllarında Halil Paşa'nın yardımıyla, acemi oğlanlarının Enderun Mektebi için yetiştirildiği okullardan biri olan Galata Sarayı'na yerleştirildi. Ancak burayı bitirdikten sonra belki yeterli derecede başarılı görülmediği için, belki de hâmisi Halil Paşa'nın düşmanlarının etkisiyle Enderun'a alınmadı. Muhtemelen kendisini çekemeyenlerin iftiraları yüzünden bir süre bazı güçlüklerle karşılaştıysa da daha sonra Silâhdar Süleyman Paşa'nın kaftancısı olunca bu durumdan kurtuldu. Onun saraydaki hizmeti, Topkapı Sarayı'nda Enderûn-ı Hâssa Koğuşu'na kabulü ile başladı ve ardından önemli sayılabilecek başka görevlerle devam etti. III. Selim'e yedi kaside sunduğu ve takdir gördüğü bilinmektedir. IV. Mustafa'nın (1807-1808) cülûsundan sonra padişahın hizmetlerini gören Has Oda erkânı arasına alındı, ardından hünkâr başlalası oldu. 1815'te peşkir ve anahtar ağalığına, nihayet 1817'de kiler kethüdâlığına kadar yükseldi. IV. Mustafa ve II. Mahmud devirleri onun için bir bakıma ikbal yılları olmuştur. Kiler kethüdâlığı ile taltif edildiğinde bizzat II. Mahmud'un huzurunda kendisine hil'at giydirilmiş, şair de bu padişah için dört kaside ve çeşitli vesilelerle altmış kadar tarih manzumesi yazarak bağlılığını göstermiştir.

Sarayda otuz yıldan fazla hizmet gördükten sonra 1819'da kendi arzusuyla çırağ edildi ve hâcegân payesi de verilerek Bolayır'daki Şehzade Süleyman Vakfı'nın mütevelliliğine tayin edildi. Ancak burada uzun süre kalmadı, hayatının son yıllarını yine İstanbul'da geçirdi. Kaynaklarda, Vâsıf'ın İstanbul'da Tophane semtinde bir evi bulunduğu ve bunun 1823 yılında çıkan büyük Tophane yangınında tamamen yandığı belirtilmektedir (İzzet Molla, s. 95). İstanbul'da vefat eden Vâsıf'ın mezarı Üsküdar'da Karacaahmet'te Mimar Kasım'ın kabri yakınındadır. Mezar taşında, yakın dostu İzzet Molla'nın, "Şuarâ matem edip yazdı mücevher târîh/Rûh-ı Osman'a ede Vâsıf'ı terfîk ilâh (1240)" tarih beytiyle sona eren yedi beyitlik kıtası yazılıdır. Vâsıf'ın kardeşi Sâdullah Efendi de (Ağa [?]) mûsikişinas olup Enderûn-ı Hümâyun'da

müezzinbaşılığa kadar yükselmiştir (Öztuna, II, 249-250).

Vâsıf'ın iri cüsseli, rindmeşrep, hoşsohbet eğlenceyi seven, yemeye içmeye düşkün ve biraz da umursamaz bir kişiliği olduğu kaydedilmektedir. Ömrünün sonlarına doğru şiirlerini gözden geçirdiği, muhtemelen açık saçık olanlarını ve değersiz bulduklarını yaktığı bildirilmektedir. Bu husus İzzet Molla tarafından nazmedilen mezar kitâbesinde de dile getirilmiştir. Buna rağmen Vâsıf'ın yine de hacimli bir divanının bulunması, onun çok fazla şiir söylemiş bir şair olduğunu ortaya koymaktadır.

Divan edebiyatının hemen bütün nazım şekillerinde örnek veren Vâsıf, aynı zamanda bu edebiyatın şarkı nazım şekliyle en fazla eser veren şairidir. Aruzun pek az kullanılan kalıplarını başarıyla kullanabilmiştir. Onun başta Nedîm olmak üzere Enderunlu Fâzıl gibi XVIII. yüzyılda divan şiirinde mahallîleşme akımını başlatan şairlerin etkisinde kaldığı görülmektedir. Şöhretini daha çok gazelleri ve özellikle şarkılarına borçlu olan Vâsıf'ın bütün şiirlerinde daima Nedîm'e bağlı bir taraf vardır. Ancak eski şiirin kurallarını ve estetik değerlerini fazla umursamaması, güzel şiirler yazamamasına sebep olmuştur. Başta kasideleri olmak üzere gazelleriyle şarkılarında bazı özellikler kendi mizacı ve yetişme tarzına göre gelişmesine rağmen bunlarda Nedim'in getirdiği birçok yenilik de açıkça görülmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri Vâsıf'ın da Nedîm gibi zekâsı, neşesi, tecessüsleri ve konuştuğu dile kadar sanatının birçok

unsurlarıyla İstanbullu olmasıdır. Bundan dolayı Vâsıf'ın şiirlerinde İstanbul giyim kuşamı, İstanbul ağzı, İstanbul mesireleri ve Boğaziçi önemli bir yer tutar.

Enderunlu Vâsıf, divan şiirinin lugatına ve sanat kaidelerine sadece dıştan hâkim olup kaynaklarına inememiştir. Ustalığı mısra içinde kalır ve kelimeden öteye geçmez. Onda, divan şairlerinin büyük bir kısmında görülen mazmunlara fazla rastlanmaz. Öte yandan divan şiirinde oldukça önemli bir yer tutan tasavvufla ilgisi de azdır. Bu özellikleriyle Vâsıf eski terbiyenin yetiştirdiği orta seviyede bir şairdir. Ancak bir taraftan şiir diline günlük hayatı ve mahallî renkleri sokması, diğer taraftan şiirin üzerinde serbestçe oynaması, onu Türk edebiyatında Türk dili ve folkloru açısından önemli bir şair yapmıştır. Özellikle şarkılarında neşeli bir ruh hali hâkim olan Vâsıf, eski şiir anlayışına göre zaman zaman edep dışı (perde - bîrûnâne) şiirler de yazmıştır.

Hârâbat mukaddimesinde Vâsıf'ın şairliğini takdir eden Ziyâ Paşa, ancak onun kültür ve bilgisinin yetersiz olduğunu belirterek doğuştan gelen şairlik gücüyle bazı güzel şiirler yazdığını söyler. Nâmık Kemal ise Tahrîb-i Harâbât'ta Vâsıf'ın şiirlerinin tutuk olduğunu, onun yaşadığı dönemin konuşma diline yöneldiğini, fakat aruz veznini bırakıp heceyle yazmadığı için başarılı olamadığını belirtir.

Şairin tek eseri yazma ve basma nüshaları bulunan mürettep divanıdır. Divanının İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde biri tam, biri de epeyce eksik iki yazma nüshası vardır (TY, nr. 2791, 5590). Özellikle Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî başlığını taşıyan nüsha (nr. 2791), Bağdat'ta güzel bir ta'lik hattıyla Hasan Efendi adlı bir hattat tarafından yazılmış olup 5000 beyti aşan bir hacimdedir. Eser iki münâcât, beş na't, Mevlânâ'ya bir na't, dördü III. Selim, üçü II. Mahmud ve biri vâlide sultan hakkında methiye, bir kasîde-i ramazâniyye, seksen dokuz tarih, 139 gazel, bir terkibibend, bir kadının kızına öğütleriyle onun cevabını ihtiva eden otuz üç bentten oluşan iki muhammes, 218 şarkı ile bir müseddes, altmış beş kıta ve on bir müfredden meydana gelmektedir.

Vâsıf divanı bir defa Bulak'ta (1257), iki defa da İstanbul'da (1257, 1285) basılmıştır. Kahire baskısı ile İstanbul'daki ikinci baskıda başlık Dîvân-ı

Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî'dir. Birbirinin aynı olan bu iki baskıda 5968 beyit tutarında 531 şiir vardır. Bunlar dört münâcât (üçü kıta, biri muhammes), on iki na't (on biri kıta, biri muhammes), on bir methiye (kaside), doksan tarih (seksen altısı kıta, ikisi kaside, biri müsebba'), biri terciibendi, 141 gazel, 217 şarkı (188'i murabba, yirmi dördü muhammes, dördü müseddes, biri gazeli, iki tahmis, bir taştîr, üç terkibibend, elli yedi kıta ve on bir müfreddir. 1257 tarihli İstanbul baskısının adı ise Vâsıf Osman Bey Divanı olup bu baskıda toplam 5688 beyit hacminde 516 şiir bulunmaktadır.

Enderunlu Vâsıf bazı kasır, köşk ve saray gibi yapılar için kitâbeler de yazmıştır. Üsküdar'da II. Mahmud dönemine ait Şerefâbâd Kasrı'nın kapısı üstünde bulunan manzum kitâbe bunlardan biridir. Aynı zamanda iyi bir mûsikişinas olan Vâsıf güfteleri en çok bestelenen şairlerden biridir. Şarkılarından bir kısmı başta kardeşi Sâdullah Efendi ve Zekâi Dede Efendi olmak üzere tanınmış mûsiki üstatları tarafından bestelenmiş olup günümüzde de icra edilmektedir (bestelenmiş şarkıları ve bestekârları için bk. Öztuna, II, 581-583).

BİBLİYOGRAFYA

Enderunlu Mehmed Âkif, Mir'ât-ı Şi'r, İÜ Ktp., TY, nr. 2538, vr. 49a-53b; İzzet Molla, Mihnet-i Keşan, İstanbul 1269, s. 95-96; Fatîn, Tezkire, s. 433; Atâ Bey, Târih, III, 151; Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 789, vr. 63b; Gibb, HOP, IV, 233-238; Sicilli Osmânî, IV, 600; Osmanlı Müellifleri, II, 484; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1953-1956; Abdülbaki Gölpınarlı, XIX. Yüzyıl Divan Şiiri, İstanbul 1955; a.mlf., "Enderunlu Vâsıf'ın Mezartaşı", Değirmen Mecmuası, IX, İstanbul 1943; Karatay, Türkçe Basmalar, II, 843; Banarlı, RTET, II, 832-833; İsmail Ünver, "Vâsıf", Büyük Türk Klâsikleri, VIII, 107-108; Halûk İpekten, Enderunlu Vâsıf, Ankara 1989; Sabri Kalkandelen, "Dîvân-ı Vâsıf-Enderûnî", Divanlar Kataloğu, İÜ Ktp., TY, nr. 9865; Harun Tolasa, "Vâsıf, Enderunlu", TA, XXXIII, 263-264; Pakalın, III, 340; Öztuna, BTMA, II, 248-250, 477, 581-583.

Abdülkadir Karahan

ENDİCAN

اندجان

Özbekistan’da şehir ve aynı adı taşıyan eyaletin merkezi.

Fergana vadisinin güneydoğusunda ve Siriderya nehrine 10 km. mesafededir. 40° 43’ kuzey enlemi ve 72° 25’ doğu boylamı üzerinde yer alır. Fergana vadisinin

güneydoğusunda verimli topraklar üzerinde kurulmuş olup Taşkent, Ûş, Celâlâbâd, Nemengân ve Hokand şehirlerine giden demiryolu ile havayollarının kavşak noktasında bulunmaktadır. Özbekistan Cumhuriyeti’nin bir bölümünü oluşturan ve Fergana vadisinin doğu kısmını içine alan 4300 km2 genişliğindeki Endican eyaletinin (Andijon Oblasti) merkezidir. Endican eyaleti, Özbekistan Cumhuriyeti’nin toplam yüzölçümünün % 1’ni oluşturmakla beraber şehirde 300.000’e, eyalette 1.5 milyona yaklaşan nüfusu (1990 tah.) cumhuriyet dahilinde yaşayan toplam nüfusun % 9’unu teşkil eder; 240/km2 yoğunluğa sahiptir. Etnik bakımdan nüfusun % 77’si Özbek, gerisi Rus, Tatar, Tacik, Uygur ve Koreli’dir. Bölgede şehirleşme % 35’lerde seyretmektedir.

Endican çevresinde yazlan sıcak ve kurak, kışları soğuk geçen kara iklimi hüküm sürer. Yaz aylarında ortalama sıcaklık 27 dereceye çıkarken kışın -3 dereceye kadar düşer. Yağmurlar bakımından fakir olan topraklar yılda ortalama 200 mm. yağış alır. Bölgenin en önemli akarsuyu, Siriderya’nın bir kolu olan ve tarım alanlarının sulanmasında istifade edilen Karaderya’dır. Ekonomi tarıma dayalı olup bölgede pamuk ve üzüm başta gelmek üzere çeşitli meyveler yetiştirilmektedir. Tarım yapılabilen toprakların çoğunun sulanabilmesi verimi arttıran bir unsurdur. Şehrin yakınlarında petrol ve doğal gaz yatakları bulunmakta, 14 km. güneyde çıkarılan petrol boru hattıyla Fergana’daki rafineriye akıtılırken Handiâbâd’daki doğal gaz Endican yoluyla Leninski şehrine götürülmektedir. Endüstri alanında da bölgenin merkezi durumunda olan Endican’da özellikle zirâî sulama aletleri imal eden makine fabrikaları ile

elektronik eşya, pamuk, bitkisel yağ, ayakkabı, konfeksiyon, örme ve konserve imalâthaneleri bulunmaktadır. Ekonomi ve ticaretin yanı sıra bölgenin eğitim ve kültür merkezi de olan Endican'da pedagoji, dil, sağlık ve ziraat enstitüleriyle tiyatro - bale okulu, çeşitli kütüphaneler, bölge müzesi ve bir tıp merkezi bulunmaktadır.

Tarihi IX. yüzyıla kadar giden bölgenin ismini İbn Havkal Endigân, Yâkūt el-Hamevî Endügân, Ebü'l-Fidâ Andugân şeklinde yazmış ve hakkında, burada kıymetli madenler bulunduğu, halkının göçebe hayat sürdüğü gibi ilk bilgileri vermişlerdir. Ebü'l-Fidâ'nın naklettiğine göre İbn Havkal bu topraklarda demir, neft, kalay ve fîrûze madenlerinin mevcut olduğunu, halkın kömür gibi yanan siyah bir taştan çıkan külü elbiselerini ağartmakta kullandığını bildirmektedir.

Mâverâünnehir'in bu bölgesinin bilinen en eski sakinleri, Uygur konfederasyonunun en önemli kanatlarından birini teşkil eden Karluklar'dır. X. yüzyılın sonlarına doğru Endican'a Karahanlılar sahip oldular ve burasını Özkent'e bağladılar. 1090 yılında Melikşah tarafından Selçuklu hâkimiyeti altına alınan şehir XII. yüzyılda Fergana'nın merkezi oldu. 1141'de Mâverâünnehir'in diğer bölgeleriyle birlikte Karahıtaylar'ın eline geçti. 1210 yılında Hârizmşahlar İlâmış sahrasında Karahıtaylar'ı yenilgiye uğratarak Endican ve çevresine hâkim oldular, ancak kısa süre sonra Endican Moğollar'ın işgaline uğradı ve çok kötü bir dönem yaşadı. XIII. yüzyılın sonlarına doğru Kubilay Han tarafından buraya vali olarak gönderilen Kaydu Han (ö. 1301) ve Tuva Han (ö. 1306) şehri yeniden inşa ettiler. Endican'ın bulunduğu coğrafî mevki, bölgeler arası ticaretin gelişmesinde önemli rol oynadı. Tuva Han, dışarıdan getirdiği çeşitli Türk kabilelerini Endican'ın çevresine yerleştirdi ve buranın bir Türk şehri olarak gelişmesine hizmet etti.

XIV. yüzyılda Endican Timur ile Çağatay Hanı Kamerüddin arasında çatışma konusu oldu ve 777 (1375-76) yılında meydana gelen savaşta yağmalanarak tahrip edildi; savaştan sonra da Timur'un eline geçen şehir onun tarafından oğlu Ömer Şeyh'e verildi. XV. yüzyılın ortalarında Timurlu Sultanı Ebû Saîd b. Muhammed'in oğlu ve Bâbürlü İmparatorluğu'nun kurucusu ünlü Bâbür'ün babası olan Ömer Şeyh Mirza tarafından yönetilmiştir. Bu çağda Ahsîkes'in Fergana'nın merkezi olması üzerine

Endican bir taşra şehri haline geldi. Çin kaynakları, XV. yüzyılın başlarında doğuya haraç gönderen yerler arasında Herat ile birlikte Endican'ın da bulunduğunu belirtir. Bâbürnâme'de XVI. yüzyılın başlarındaki Endican hakkında bilgi veren Bâbür, Semerkant ve Keş'ten sonra üçüncü büyük şehir olduğunu ve etrafını çeviren surların üç kapısı bulunduğunu bildirmektedir. Ayrıca Bâbür, Endican'ın mükemmel bir sulama sistemine, taş döşeli yollara ve bol miktarda av kuşlarına sahip olduğunu zikretmekte ve ahalisinin Türk olduğuna, şehir ve pazarda Türkçe konuşulduğuna, konuşma dili ile yazı dilinin aynı olduğuna, Ali Şîr Nevâî'nin eserlerinin mahallî dille yazıldığına, ahalisi arasında güzellerin çokluğuna, mûsikide meşhur olan Yûsuf Hoca'nın burada doğduğuna, şehrin havasının sağlığa iyi gelmediğine ve sonbaharda sıtmanın çok görüldüğüne dikkat çekmektedir. Bâbür'ün Özbek Hükümdarı Şeybânî Han'a yenilerek Taşkent'e çekilmesinden sonra şehri Özbekler ele geçirdiler (1503). XVII. yüzyılda Kırgız hanlarının hâkimiyetine giren Endican, asrın sonlarına doğru Hokand Hanlığı'na bağlandı ve Fergana yöresinin başlıca merkezlerinden biri haline geldi. Bu dönemde sulama sistemiyle yapılan ziraat ve buna dayalı olarak üretim artmış ve özellikle elma bahçeleri şöhret kazanmıştır. Ömer Han Nârbûta (ö. 1822), Karaderya nehrinden şehre kanallar açtırarak tarımın gelişmesine hizmet etmiştir. Ayrıca şehir özellikle Çin ve diğer yerlerle ticarette de önemli rol oynamış, çay ve güherçile gibi ticari mallar Endicanlılar'ın tekelinde Batı'ya nakledilmiştir.

1876 yılında Rusya Endican'ı ele geçirdiğinde nüfusu 30.000 civarında idi. Çarlık Rusyası'nın XIX. yüzyılın ikinci yarısında İç Asya'yı sömürgeleştirmek ve buradaki müslüman - Türk hanlıklarını hâkimiyeti altına almak amacıyla başlattığı yayılma ve genişleme politikası çerçevesinde şehir Fergana vilâyetine bağlı bir kaza merkezi haline getirildi. Çarlık yönetiminin Endican ve çevresinde izlediği sömürge politikasına ve Ruslar'ın buraya getirilerek yerleştirilmesine karşı halkın bir tepkisi olarak 1898 yılında büyük bir ayaklanma çıktı. Dükçi İşan İsyanı denilen bu ayaklanma, Çar II. Nikola'nın emriyle kanlı bir şekilde bastırıldı. İsyana katılan çok sayıda kişi çeşitli cezalara çarptırılırken aralarında isyanın

önderi ve bir köy imamı olan Dükçi İşan'ın da bulunduğu otuz sekiz kişi idam edildi. Bu ayaklanmadan sonra bütün köyler tahrip edilmiş ve halk ağır vergi ödemeye mecbur bırakılmıştır. Daha sonra Ruslar Endican'ı yeni

teşkil ettikleri Türkistan genel valiliğine bağladılar.

1902 yılında bölgede meydana gelen büyük bir deprem şehirde önemli maddî hasara ve insan kaybına sebep oldu. 1916'da Ruslar'a karşı artan hoşnutsuzluk Endican'a da sirayet etti ve yılın sonlarına doğru Başbakan Kerensky buraya gelerek ahali ile görüşmeler yaptı. Rusya'da Büyük Ekim İhtilâli'nin gerçekleşmesinden sonra bölgede Bolşevik - milliyetçi mücadelesi hızlandı ve 1920 yılında had safhaya ulaştı. Çatışmalarda yerli halk liderleri öldürüldü, bazıları da idam edildi. 1923'te bile bastırılamamış olan Basmacı Hareketi Endican civarında etkili oldu. Fakat sonunda Bolşevikler duruma hâkim oldular. 27 Ekim 1924 tarihinde etnik özelliklere dayalı Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti teşkil edilince Endican Fergana vilâyetinde bir kaza merkezi olarak yerini aldı. Daha sonra 6 Mart 1941'de Endican eyaleti oluşturuldu ve buranın merkezi de Endican oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü'l-ʿarz (trc. C. Şiar), Tahran 1345 hş., s. 239; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 261-262; Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1349 hş., s. 561; Bâbür, Vekâyi' (Arat), I, 1-4, 6-9, 12-16, 25, 28, 32-33, 39-40, 62-67, 69-71, 73-78 vd.; Tâcü's-Selmânî, Tarihnâme (trc. İsmail Aka), Ankara 1988, s. 98; Ch'en Ch'ing-Lung, Çin ve Batı Kaynaklarına Göre 1828 İsyanlarından Yakub Bey'e Kadar Doğu Türkistan Tarihi, T'ai-Pei 1967, s. 11, 17, 18, 24, 55, 60, 66, 71, 80-89, 91-96, 108; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 32, 34, 75, 87-89 vd.; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ue Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 332-335; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 184; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. K. Yaşar Kopraman - İsmail Aka), Ankara 1985, s. 45, 76, 100, 173, 262, 301; Abdülkadir İnan, "Dükçü İşan İsyânı", TK, I/11 (1963), s. 10-13; A. Sheehy, "The Andizhan Uprising of 1898 and Soviet Historiography", Central Asian Review, XIV/2, London 1966, s. 139 vd.; TA, XV, 196; Mirza Bala, "Endican", İA, IV, 268-270; B. Spuler, "Andidjan", EI² (Fr.), I,

520; “Andijon”, Özbek Sovyet Ansiklopedisi, Taşkent 1971-80, I, 359-367; “Andizhan”, “Andizhan Oblast”, GSE, II, 85; C. E. Bosworth, “Andejan”, EIr., II, 24-25.

Enver Konukçu

ENDONEZYA

Güneydoğu Asya'da müslüman ülke.

FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

TARİH

ÜLKEDE İSLÂMİYET

Güneydoğu Asya ile Avustralya arasında yer alan çok sayıdaki ada üzerinde kurulmuştur. Batıdan doğuya doğru uzunluğu 5000 kilometreden fazla bir alana serpilmiş bulunan bu büyüklü küçüklü adaların sayısı 13.677'dir; bunların ancak 3000 kadarı meskûn olup başlıcaları şunlardır: Sumatra, Cava, Kalimantan, Irian Jaya, Madura, Sumba, Timor ve Sulavesi. 17 Ağustos 1945 tarihinde Hollanda'ya karşı bağımsızlığını ilân eden ülkenin yüzölçümü 1.919.443 km2, nüfusu 179.378.946 (1990), başşehri Cakarta'dır. Endonezya başkanlık rejimiyle idare edilen üniter bir devlettir ve yürütme gücünü, devletin en yüksek organı olan Majlis Permusyawaratan Rakyat tarafından beş yıllık süre için seçilen devlet başkanı ile başkan yardımcısı temsil eder. Bakanlar kurulu devlet başkanına yardımcı bir organdır. Yasama yetkisini bölge delegeleriyle siyasî parti, temsilciler meclisi, işçi, köylü, ordu ve öğrenci gruplarının temsilcilerinden oluşan 1000 üyeli Majlis Permusyawaratan Rakyat ile 400 üyesi doğrudan seçimle, 100 üyesi de devlet başkanının tayiniyle belirlenen 500 üyeli Dewan Perwakilan Rakyat elinde tutmaktadır. Yargı kurumu bağımsızdır ve Cakarta'da en üst mahkeme (mahkamah agung), önemli şehirlerde yüksek mahkemeler, diğer şehirlerde de normal mahkemeler seklinde teşkilâtlanmıştır. Her beş yılda en az bir defa toplanan Majlis Permusyawaratan Rakyat'ın başlıca görevleri devletin temel politikalarını belirlemek ve devlet başkanı ile yardımcısını seçmektir. Her türlü kanun yapma yetkisini elinde bulunduran Dewan Perwakilan Rakyat'ta, Nisan 1987 seçimleri sonunda, ülkenin en büyük partisi olan Golangan Karya (=GOLKAR, Hizmet Grupları) 299, dört İslâmî partinin (Nehdatü'l-ulemâ, Partai Sarikat Islam Indonesia [= PSII, Endonezya İslâm Birliği Partisi],

Persatuan Tarbiyah Islamiyah [=PERTI, İslâm Eğitim Birliği], Partai Muslimin Indonesia [=PARMUSİ, Endonezya Müslümanları Partisi]) birleşmesiyle oluşan Partai Persatuan Pembangunan (= PPP, Birleşik Kalkınma Partisi) altmış bir, hıristiyan ve milliyetçi partilerin birleşmesiyle kurulan Partai Demokrasi Indonesia da (= PDI, Endonezya Demokrasi Partisi) kırk üye ile temsil edilmektedir. Endonezya Birleşmiş Milletler, İslâm Konferansı Teşkilâtı, Güneydoğu Asya Uluslar Birliği ve Petrol İhraç Eden Ülkeler Teşkilâtı'na (OPEC) üyedir.

FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüzey Şekilleri. Endonezya Güneydoğu Asya ile Avustralya kıyıları arasında, âdeta sıçrama taşları veya denizle yer yer kesilmiş bir kıstak oluşturacak şekilde dizilmiş adalardan meydana gelen bir köprü ve birçok bakımdan bir geçiş alanıdır. Bu adalar ülkesinin batı kesimlerinde, meselâ Sumatra'da Asya özellikleri hâkim iken doğu kesimindeki Irian Jaya'da (eski Batı Yeni Gine) Avustralya'ya ait tabii ve beşerî özellikler ön plana geçer. Ülkeyi meydana getiren adalar, uzunluğu kuzey - güney doğrultusunda 2000, doğu-batı doğrultusunda 5200 kilometreyi bulan bir alana yayılmış olmalarına rağmen bazı gruplar veya takımadalar halinde toplanmışlardır. Bu grupların her bakımdan en önemlisi, güneyde Hint Okyanusu'nun kenarındaki çok derin bir deniz çukurunun (Cava çukuru, 7450 m.) kuzeyinde geniş bir yay çizen, birbirinden dar boğazlarla ayrılmış Büyük Sunda (Sumatra 473.000 km3, Cava 126.000 km2, Madura) ve Küçük Sunda (Bali, Lombok, Sumbawa, Flores, Timor) takımadalarıdır. Endonezya'nın özünü ve en kalabalık kesimini oluşturan ve bir arada 670.000 km2'lik bir yer kaplayan bu grubun kuzeyinde, sığ bir alan olan Cava denizinin kuzey kenarında 540.000 km2lik büyük kısmı Kalimantan adıyla Endonezya'ya ait olan Borneo adası yer

alır. Onun doğusunda, derin bir oluk oluşturan Makassar Boğazı'nın ötesinde Maluku (74.500 km2) ve Sulavesi (Eski adı Selebes, 189.000 km2) takımadaları ve nihayet en doğuda Arapura sığlığı üzerinde, toplam yüzölçümü 745.000 km2 olan ve 421.951 km2'lik batı yarısı Irian Jaya adıyla Endonezya'ya ait bulunan Yeni Gine'ye geçilir.

Endonezya adaları, özellikle Cava çukurunun kuzeyindeki Sunda adalar

yayı. Büyük Okyanus'u kuşatan ateş çemberinin, volkanik faaliyetlerin ve depremlerin çok sık ve şiddetli olduğu bir kesimi üzerinde yer alır. Sayıları pek çok olan volkanların halen 128'i faal durumdadır. Bunların patlamaları, püskürdükleri akıcı lavlar ve yağmur sularıyla bir çamur akıntısı halinde yamaçlardan aşağı doğru hızla inen küller zaman zaman büyük can ve mal kayıplarına sebep olur. Sumatra ile Cava asimetrik bir engebelik gösterir ve Hint Okyanusu'nun kenarında, Pliyosen devrinde de kıvrılmalara uğramış tortullardan oluşan 1000-2000 m. yükseklikteki platolar ve dağlar yer alır. Bu kuşağın kuzeyinde yine kıvrımlı tersiyer oluşukları üzerinde yükselen volkanlar dizisine geçilir. Bu volkanların bazıları 3000 metreyi aşan yükseltilere erişirler (Cava'da Semeru 3676 m., Lombok adasında Rinjani 3736 m.). Akarsuların kaynak alanını ve sözü geçen adaların bel kemiğini oluşturan bu yüksek volkanik kesimin kuzeyinde nüfusun en büyük kısmının yaşadığı tepeliklerle geniş ve bataklık kıyı ovaları uzanır. Borneo'nun Endonezya'ya ait kısmı, Alp kıvrımlarıyla şekillenmiş olan kuzeydoğu kesimi dışında vadilerle yarılmış, en yüksek noktası 2500 metreye yaklaşan eski bir masiftir. En doğudaki Irian Jaya'nın güney yarısı, Kuzey Avustralya eski kütlesinin bir uzantısını örten alüvyonlardan oluşmuş bataklık ovalar, kuzey yarısı ise Alp kıvrımları ile şekillenmiş genç dağlarla kaplıdır. Bu adanın ortasında bir baştan ötekine uzanan sıradağlar üzerinde, en yüksekleri Irian Jaya kesimindeki Puncak Jayawijaya olan (eski adı Carstensz dağı, 5030 m.) 4000 metreden yüksek birçok doruk ve küçük buzul görülür.

İklim ve Bitki Örtüsü. Ekvatorun iki yanında uzanan ve aynı zamanda muson rüzgârlarının da etki alanında bulunan ülkenin çoğu yerinde, sıcaklığın yaz ve kış arasında pek değişmediği ekvatoral iklimin muson tipi görülür. Bununla beraber Sumatra, Kalimantan ve Sulavesi'nin kuzey yarısı ile Maluku takımadalarında ekvatoral iklim karakteri daha belirgindir. Yıllık yağış miktarının birçok yerde 3000 milimetreyi aştığı (Batı Kalimantan'da Pontianak: 4000 mm.) bu bölgelerde bütün aylar bol yağış almakla beraber âzami yağış ekim - kasım döneminde düşer. Buna karşılık ekvatorun güneyinde yer alan Cava ile Küçük Sunda adalarında ekvatoral muson iklimi karakteri daha ağır basar. Aylık ortalama sıcaklıkların 26-28° C arasında olduğu bu adalar kuzeybatı musonlarının estiği ekim - mayıs döneminde yağış alır. Batıda daha bol olan yağış miktarı (Cakarta'da ortalama yılda 1760 mm.) genellikle doğuya gidildikçe biraz azalır ve aynı

zamanda güneydoğu musonlarına rastlayan kurak mevsim uzar. Bitki örtüsü, bu nemli ve sıcak iklime uygun olarak çok gür ve tür bakımından da son derece zengindir. İnsanlar tarafından açılan yerler dışında ülkenin büyük kısmı her zaman yeşil yağmur ormanlarıyla kaplıdır. Daha az yağış alan bazı kesimlerde, özellikle Küçük Sunda adalarında daha az yoğun ormanlar ve savan formasyonları görülür. Sumatra ve Kalimantan'ın geniş ovalan ise bataklık ormanları ile kaplıdır. Devâsâ ağaçların, aşın ölçüde gelişmiş uyanların, orkidelerin, baharat elde edilen çeşitli bitkilerin ve dünyanın en büyük çiçeğinin (çapı 1 metreyi aşan rafflesia) sık bir örtü oluşturduğu yağmur ormanlarında dar bir alanda binlerce türe rastlanır. Muhtelif bölgelerinde kaplan ve panterlerin, ayıların, yaban öküzlerinin, fillerin, gergedanların, orangutanların, dev kertenkelelerin yaşadığı ülke kuş çeşidi bakımından da çok büyük zenginliğe sahiptir.

Akarsular ve Göller. Su kaynakları bakımından zengin olan Endonezya'da akar-

sular, yeryüzü yapısının gereği kısa ve düzensiz rejimlidirler. Ülkenin en büyük nehirleri güney Sumatra, Kalimantan ve Irian Jaya'dadır, Sumatra'daki Barisan dağlarından doğan çok sayıda nehir kuzeydoğuda denize dökülürken Kalimantan'dakiler güneyde, Maoke dağlarından doğan Irian Jaya'dakilerin ise bir kısmı kuzeyde, bir kısmı da güneyde denize kavuşurlar. Zengin muson yağmurlarıyla beslenen akarsuların uzun ve durgun olanlarından ulaşımda da istifade edilir. En yoğun yerleşim alanlarının su kenarları olduğu Endonezya'da büyük göl bulunmamakta, sadece Barisan dağlarında İrili ufaklı çok sayıda krater gölüne rastlanmaktadır.

Nüfus ve Etnik Yapı. 1900 yılında ancak 45 milyon olan ülke nüfusu hızla artarak 1939'da 68.4 milyona, 1990 da da 179.323.000'e ulaştı; 2000 yılında ise 222 milyonu aşacağı tahmin edilmektedir. Halkı çeşitli etnik gruplardan oluşur. Bu grupların en büyüğü, nüfusun yarısına yakınını (% 45) meydana getiren Cavalılar'dır; sayıca onları % 13,6 ile Sundalılar ve onları da Çinliler (% 2,3) takip eder. Ayrıca özellikle Kalimantan ve Irian Jaya'da sayılan çok daha az ve kültür düzeyleri çok düşük olan birçok etnik grup vardır. Bunlardan başka ülkede küçük sayılarda Hintliler, Araplar ve Hollandalılar da yaşamaktadır. Endonezya'da ortalama nüfus yoğunluğu

km2/90 kadar olmakla birlikte, bölgeler ve muhtelif adalar arasında çok büyük farklar bulunur. Ülke nüfusunun yandan çoğu Cava'da yaşar. Burada ortalama nüfus yoğunluğu km2'ye 800 kişi kadardır Ancak 1.2 milyon insanın yaşadığı Irian Jaya'da ise bu oran km2'ye üç kişiyi dahi bulmaz. En büyük şehirler de ülkenin en kalabalık adası olan Cava'dadır. Bunların başında, Cava'nın kuzeybatı kıyısındaki Cakarta gelir (1990'da 8.254.000); onu aynı adanın doğusundaki Surabaya (1985'te 2.345.206) ve Sumatra adasının kuzeyindeki Medan (1985'te 2.110.000), Cava adasının batı kısmındaki Bandung ile (1985'te 1.613.000) kuzey kıyısındaki Semarang (1985'te 1.269.000) ve Sumatra adasının doğusundaki Palembang (1985'te 900.000) takip eder.

Dil ve Din. Endonezya'nın resmî dili Bahasa Indonesia (Endonezya dili) olmakla beraber ülkede yirmi beş ayn dil ve 250'den çok lehçe konuşulur. Sumatra'nın doğusundaki Jambi'de yaşayan bir Malay lehçesinden gelişmiş olan Bahasa Indonesia'nın diğer Malay lehçeleriyle pek çok ortak özelliği vardır. Öğretimin ilk iki yılında mahallî dillere yer verilirken ileri yıllarda sadece resmî dille eğitim ve öğretim yapılarak bütün halkın bu dili öğrenmesi sağlanmaktadır. Ülkenin büyük kısmında, esas itibariyle on altı ana gruba ayrılan Malezya-Polinezya dil ailesine mensup diller hâkim durumdadır; Irian Jaya'da ise Papua dilleri konuşulur. Yerli dillerin yanı sıra dışarıdan gelen grupların konuştukları Çince, Hintçe, Hollandaca (Felemenkçe) ve İngilizce gibi yabancı dillerin de önemi bir hayli fazladır. 1989 verilerine göre ülke nüfusunun % 90'ı müslüman, geriye kalanı hıristiyan (Katolik ve Protestan), Hindu, Budist ve az bir kısmı da mahallî dinlere mensup animisttir. Bölgede I. yüzyılda başlayan Hinduizm'in etkisini daha sonra Budizm takip etmiş, XII. yüzyılın başlarından itibaren ise İran, Hindistan ve Çin'den Sumatra kıyılarına gelen müslüman tüccarların getirdikleri İslâmiyet gittikçe güçlenerek XV. yüzyılda bu dinlerin hâkimiyetine son vermiştir. Özellikle Cava ve Sumatra ile Maluku adalarında İslâmiyet daha yaygın durumdadır ve bunda, buralarda kurulmuş olan müslüman sultanlıklar büyük rol oynamışlardır (aş. bk.). Günümüzde sadece Bali adasında Hindu kültürünün etkisi devam etmekte, Flores ve Timor adalarında XIX. yüzyıldaki misyonerlik faaliyetleri sonucunda yerleşen Hıristiyanlık hâkim bulunmakta, Sulavesi ve Kalimantan'ın iç kısımlarında da mahallî dinlerin varlığı sürmektedir.

Ekonomi. Bir bütün olarak ele alındığında Endonezya, nüfus başına düşen 520 dolar (1989) düzeyindeki millî geliriyle az gelişmiş fakir ülkeler kategorisinde yer alır. Fakat ülkenin muhtelif bölgeleri arasında bu bakımdan çok büyük farklar vardır. Gerçekte Endonezya yer altı ve yer üstü kaynakları bakımından zengin bir ülkedir. Çalışan nüfusun yarıya yakın kısmı (% 48), millî gelirin % 20 kadarını (1989) sağlayan tarım işleriyle uğraşır. Tarım alanı olarak kullanılan topraklardan (ülke yüzölçümünün % 9 kadarı) elde edilen başlıca ürünler pirinç (1989'da üretim 43.2 milyon ton), manyoka (14 milyon ton), mısır (6.4 milyon ton), tatlı patates (2 milyon ton), hindistan cevizi, çeşitli sebze ve meyveler, şeker kamışı (21.8 milyon ton), kauçuk (1.1 milyon ton), yer fıstığı (800.000 ton), palmiye yağı, kahve (390.000 ton), çay ile (140.000 ton) eskiden ülkenin başlıca cazibesini ve şöhretini oluşturan vanilya, kara biber, karanfil, küçük hindistan cevizi gibi çeşitli baharattır. Balıkçılık kıyı halkının önemli bir meşgalesidir (yıllık balık üretimi 2.2 milyon ton dolayında). Geniş ormanlardaki demir ağacı, abanoz ve tik gibi ağaçlardan çok değerli keresteler sağlanır.

Endonezya'nın yer altı kaynakları arasında, rezervinin 9,8 milyar varil kadar olduğu tahmin edilen petrol başta gelir. En önemli petrol yatakları Sumatra, Kalimantan ve Cava'dadır. Üretim yılda 531.993.000 varildir (1990). İhracatın % 80 kadarını petrol ve petrolden elde edilen ürünler oluşturur. Ülkenin doğal gaz yatakları da çok zengindir. Diğer yer alfa kaynaklarının başlıcaları kalay (yıllık üretim 23.000 ton dolayında), nikel, demir, bakır, boksit, altın ve gümüşle Kalimantan'da bulunan elmastır. Endüstri, tarım ürünlerini işleyen ve özellikle alüminyum, petrol, doğal gaz gibi yer altı kaynaklarını değerlendiren tesislerden meydana gelir. Fakat çalışan nüfusun % 15 (1989) kadarının çalışma alanı olan endüstri faaliyetlerinin millî gelirdeki payı ancak % 22 dolayındadır.

Ülkede bütün iktisadî faaliyetler bakımından olduğu gibi kara ulaşım ağının gelişme derecesi bakımından da büyük bölgesel farklar vardır. Uzunluğu 6900 kilometreye yakın olan demiryollarının tamamı Cava ve Sumatra'dadır. Adalar arasındaki bağlantıyı yüzyıllardan beri deniz sağlar. Ülkenin en çok ticaret yaptığı ülkeler önem sırasına göre Japonya, Amerika Birleşik Devletleri ve Singapur'dur.

BİBLİYOGRAFYA

R. W. Van Bemmeien, The Geology of Indonesia, Lahey 1949; J. P. Roux, Islam en Asie, Paris 1958, s. 78-84; L. E. Willlams, Southest Asia: A History, New York 1970, s. 4-23, 43-52; “Indonesia”, The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 429-463; D-M. Frémy, Quid 1991, Paris 1991, s. 995-997; Arabia, London 1981, s. 20-27; “Indonesia”, EBr., XII, 171-172; “Indonesians”, The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, VIII, 939-943; “Indonesie”, EUn., VIII, 935-936; “Indonesia”, EBr2., XVII, 732-747.

Sırrı Erinç

II. TARİH

İslâmî Dönem. Malezya-Endonezya takımadalarındaki muhtemel müslüman yerleşmeleri hakkında mevcut en eski bilgi, bir Çin kaynağında rastlanan, 55 (674-75) yılında Doğu Sumatra’da (Son - Fu - chi = Sriwidjaya - Palembang) bir Arap

şeyhinin yönettiği bir yerleşim merkezinden bahseden kayıttır (bk. Groeneveldt, XXXIX, 14-15). Müslümanların adalara vuku bulan göçlerinin geniş şekilde açıklaması Mes‘ûdî tarafından yapılmıştır. Mes‘ûdî, Khanfu’da (Canton) oturan ve çoğunluğu Arap ve İran asıllı müslümanlardan oluşan 120.000 veya 200.000 kişilik bir tüccar ve zanaatkâr grubunun T’ang hânedanından Hi-Tsung’un (878-889) tahta çıktığı yıl meydana gelen bir köylü isyanında öldürüldüğünü ve katliamdan kaçan birçok müslümanın Malaya yarımadasının batı sahilindeki Kalah (Kedah) şehrine sığındığını haber vermektedir. Çok sayıda müslüman tüccarın Kedah’a yerleşmesi, Çin İmparatorluğu ile ticaret yapan müslümanların ticaret merkezlerinin de buraya taşınmasına yol açtı ve böylece Kedah’ta müslümanların yeni bir ticaret merkezi teşekkül etti.

Canton'da hayli yüksek bir dinî ve sivil otonomiye sahip olan müslümanlar burada da önemli bir merkez kurdukları için aynı yerleşim ve sosyal organizasyon sistemlerini sürdürmüş olabilirler. Bu göç hadisesi İslâmiyet'in Endonezya takımadalarına girişini belirler, öte yandan Kamboçya'da Güney Champa'nın Phanrang bölgesinde 431 (1039) yılında veya az önce bir müslüman yerleşim merkezinin bulunduğuna dair bilgiler vardır. Kuala Berang'da bulunan 1302 tarihli bir taş yazıt, o yıllarda Malaya yarımadasının kuzeydoğu sahilindeki Trengganu bölgesinde de bir müslüman yerleşim merkezinin mevcut olduğunu göstermektedir. XIV. yüzyılın sonlarına doğru Cava'dan kaçarak kısa bir süre Tumasik'te (Singapur) hüküm süren Palembanglı prens Paramesvara, Malaya yarımadasının batı sahilinde Malaka Krallığı'nı kurdu. Müslümanların uzun süre önce Kedah'a yerleştikleri göz önüne alındığında ilk zamanlarda Malaka yakınındaki kıyı bölgelerine de ticarî ziyaretler yapmış olabilecekleri mümkün görünmektedir. 1409 yıllarında Malaka hükümdarı, müslümanların yoğun davet faaliyetleri sonucunda İslâmiyet'i kabul etti ve Kuzey Sumatra'daki Pasai sultanının kızıyla evlendi. Malaya yarımadasındaki ilk müslüman devlet Malaka, İslâm'ın Cava ve daha doğuya doğru yayılmasında daima en önemli merkezi teşkil etmiştir. Meselâ Malakalı bir prensesle evli bir seyyidin oğlu olan Şerif Muhammed Kabungsuan 1475'te Fllipinler'deki Mindanao adasına gitmiş ve İslâmiyet'i orada yaymıştır.

Açeliler'in tarih kayıtlarına göre Sumatra adasının kuzey uç bölgesine İslâmiyet 1112 yılı dolaylarında Şeyh Abdullah Ârif isminde Arap asıllı bir din adamının çalışmaları sonucunda girmiştir. Daha sonra onun müridlerinden Şeyh Burhâneddin tebliğ görevini üstlenerek adanın batı sahillerindeki Priaman'a kadar olan bölge içinde faaliyetini devam ettirdi. İslâmiyet'in Sumatra adasının kuzey taraflarına yerleşmesinin tarihi Cihan Şah'ın sultan seçildiği 1204 yılı olarak gösterilir. Hikāyāt Raja-Raja Pasai adlı eserde, Mekke şerifinin XIII. yüzyıl ortalarında Şeyh İsmâil başkanlığında bir heyeti İslâmiyet'i yaymak için Sumatra adasının kuzeyine yolladığı nakledilmektedir. Perlak ve Samudra yörelerini kapsayan Kuzey Sumatra'daki Pasai bölgesi esasen 1280'li yıllarda Sultan el-Melikü's-Sâlih zamanında İslâmiyet'i kabul etmişti. Civar adalardan ve hatta Arabistan'dan gelen müslüman âlimler ve davetçiler dinî bilgileri yaymak için Pasai ve Malaka'da toplandılar. Bunlar arasında sonradan Cava'nın ilk velîleri,

şeyhleri olan Tubanlı Sunan Bonang ve Sunan Giri gibi din adamları da vardı. XIV. yüzyılın başlarında el-Melikü's-Sâlih'in torunu el-Melikü'z-Zâhir'in hükümdarlığı sırasında Pasai, takımadalarda İslâm eğitiminin verildiği ilk merkez oldu. 1345-1346'da Pasai'yi ziyaret eden İbn Battûta, sultanı dinî müzakereleri seven ve fetih yoluyla çevresindeki yörelere İslâmiyet'i yaymak isteyen bir hükümdar olarak tanıtır. 1410'lu yılların sonlarında Açe sınırları içinde bulunan Aru, Samudra, Pedir ve Lambri yerli halkları da Müslümanlığı kabul ettiler; böylece güçlenen Açe Sultanlığı nüfuzunu adanın güney taraflarına doğru genişletti. XVI. yüzyılın başlarında Açe İslâm devletini güçlendiren Sultan Ali Mugâyet Şah, güneydeki birkaç bölgeyi ve doğu sahillerini sınırlarına kattı; oğlu Sultan Alâeddin Riâyet Şah el-Kahhâr da 1537 tarihinde Orta Sumatra'yı (Batak bölgesi) ele geçirdi; ancak Batak halkının tamamı İslâmiyet'i kabul etmedi. 1575 ve 1582 yıllarında Açe'ye Mekke, Yemen ve Gucerât'tan âlimler geldi; bunlar kelâm ve tasavvufa ait konuları aralarında tartışmaya başladılar. Takımadalarda, özellikle Sumatra ve Cava'da bir asır önce başladığı anlaşılan ve İslâmlaşma faaliyetlerini hızlandıran bu tartışmalar daha sonra Malay dilinde önemli eserlerin yazılmasına vesile oldu. Bu eserlerin en güzel örneklerini veren müellifler arasında Kādiriyye tarikatına mensup Hamza-i Fansûrî Seyyid el-Mükemmel diye bilinen Sultan Alâeddin Riâyet Şah döneminde (1589-1604) ün salmıştır. I. İskender Muda'nın hükümdarlığı sırasında (1607-1637) Açe ticarî yönden kuvvetlendiği gibi askerî bakımdan da bölgedeki sayılı güçler arasına girdi. "Dünyanın hükümdarı" (mahkota âlem) unvanını alan İskender Muda Perak'ı fethetti ve Johor'u yağmaladı. Cava ve takımadaların batı kesimleri hariç bölgenin tamamını hâkimiyeti altında tutan I. İskender Muda döneminde diğer bir mutasavvıf olan Şemseddîn-i Sumatrânî Açe şeyhülislâmı sıfatıyla ilmî bakımdan çevreyi aydınlattı. XV. yüzyılda başlayan vahdet-i vücûdculuk üzerindeki tartışmalar Açe'de mânevî havaya hâkim oldu ve bu durum 1637'de Nûreddin er-Rânirî'nin bölgeye gelişine kadar devam etti. Nûreddin er-Rânirî'nin vahdet-i vücûd anlayışı ve bu felsefe üzerindeki eserleri Gazzâlî'nin İslâm felsefesine katkıları ile mukayese edilebilir. Rânirî 1644 yılına kadar Açe'de kaldı ve II. İskender'in hükümdarlığı sırasında (1637-1641) ülkenin başkadılığına getirildi. Bu dönemin önemli bir hadisesi, Şüttâriyye tarikatına mensup Abdürraûf es-Sinkilî tarafından Kur'ân-ı Kerîm'in Beyzâvî tefsiriyle birlikte Malay diline çevrilmiş olmasıdır. Açeli müslümanlar, XIX. yüzyılın

sonlarında Avrupalı hıristiyan misyonerlerin bölgeye gelmesi üzerine XVI. yüzyıldaki ilk fetihleri sırasında tam olarak müslümanlaştıramadıkları Batak bölgesine ikinci defa İslâm'ı yayma hamlesi başlattılar ve Protestan misyonerlere karşı büyük başarı elde ettiler. Sumatra adasının güney bölgelerinin İslâmlaşması da XV. yüzyılın başlarına rastlar ve bir asır sonra bölgenin tamamen, Minangkabau bölgesindeki bazı yörelerin ise kısmen müslüman olduğu görülür. Palembang 1440 yıllarında Arya Damar ve Raden Rahmet'in çalışmaları sonucunda, güneydeki Lampung bölgesi ise XV. yüzyılın sonunda İslâmiyet'e girdi. Lampung Kralı Minak Kemala Bumî'nin önce müslüman olduğu ve hac farîzasını yerine getirdikten sonra ülkesinde İslâmiyet'i yaymaya çalıştığı söylenir.

Doğu Cava'da Gresik yakınlarındaki 475 (1082) tarihli bir mezar taşı oralarda bazı müslümanların yaşadığını haber vermekteyse de bu dönemde yerlilerin İslâmiyet'i kabul etmeye başlayıp başlamadıkları bilinmemektedir (bk. CAVA [Ülkede İslâmiyet]). Cava'da Arap ve İranlı

davetçilerin 1400 yıllarından itibaren faaliyete geçtikleri görülmektedir. Bunlardan biri, 1419'da Gresik'te ölen meşhur velî Seyyid Mevlânâ Melik İbrâhim'dir. Seyyid İbrâhim, Majapahit Kralı Vikramarvaddhana'nın (1386-1429) Müslümanlığı kabul etmesini sağlamak için teşebbüslerde bulundu; ancak İslâmiyet Kertawjaya'nın (Bhre Tumapel) hükümdarlığı sırasında (1447-1451) Majapahit sarayında önemli bir yer kazanabildi. Bu durum Champalı Arap davetçisi Raden Rahmet'in bölgeye gelişiyle başladı. Onun Cava'nın İslâmlaşmasındaki kesin ve önemli rolüne diğer bir Arap davetçisi olan Cavalı Şeyh Mevlânâ Cumâdü'l-kübrâ önceden zemin hazırlamıştır. Raden Rahmet Ampel'de (Surabaya) dergâhını kurdu ve bütün Cava adasında Sunan Ampel (Sunan Ngampel) adıyla velî olarak tanındı. Cava'nın diğer bir ünlü davetçisi de Pasai sultanı tarafından adanın doğu kesimlerindeki Balambangan'ın İslâm'a girmesini sağlamakla görevlendirilen Pasaili Seyyid Mevlânâ İshak idi. Sunan Ampel'in oğlu Sunan Bonang ve Mevlânâ İshak'ın Macapahit kralının kızıyla evliliğinden olan oğlu Raden Paku (Sunan Giri) Malaka ve Pasai'de Mevlânâ İshak'ın halifesi olmuşlardı. Sunan Ampel'in ölümü üzerine (1467) Sunan Giri onun yerini aldı ve Ampel'i İslâmî ilimlerin öğretildiği ve Cava adasında İslâmiyet'i yayma faaliyetlerinin yürütüldüğü daha parlak bir merkez haline getirdi. Sunan Ampel'in diğer bir oğlu da velî olarak tanındı ve Sidayulu

Sunan Dracat ismiyle şöhret buldu. Bu sıralarda Halife Hüseyin adıyla da bilinen Prens Şerif Madura adasında hâkim durumda idi. Cava vekāyi‘nâmelerine göre Majapahit Krallığı’nın 1478’de yıkılışı, 1440 yıllarında Raden Rahmet’in vasıtasıyla müslüman olan Palembang’daki Majapahitler’in valisi Arya Damar’ın üvey oğlu Raden Patah’ın Cava’da yaptığı fetihlere bağlanır. Raden Patah, Bintara’da (Demak) halen mevcut olan bir cami yaptırdı ve bu şehre yerleşti. Cava’da İslâm’ın merkezi durumundaki Demak’ta ortaya çıkan diğer bir meşhur velî Sunan Kali Caga da İslâmiyet’in yayılması için halkın çok tuttuğu “vayang” denilen geleneksel Cava gölge oyunlarını kullandı. 1511’de Raden Patah’ın oğlu Patih Yûnus Japara’yı ele geçirdi ve Demak’ta sultanlığını ilân etti. Aynı tarihlerde Sunan Gunung Jati unvanını taşıyan yine bir Cavalı asker ve yönetici olan Şeyh Nûreddin İbrâhim de (İbn Mevlânâ) Batı Cava’da Sunda halkının toplu halde İslâmiyet’i kabul etmesine vesile oldu. Daha sonra oğullarından Mevlânâ Hassanüddin’i İslâmî çalışmalar yapmak üzere Ceribon’dan Batı Cava bölgesindeki Bentem’e gönderdi. 1520’li yıllarda Bentem ve Cakarta halkı İslâmiyet’e girdiler ve böylece Sunan Gunung Jati ilk Bentem sultanı oldu (1526-1552). Ceribon prensleri ve Bentem sultanları onun neslinden gelmişlerdir. Raden Trenggana’nın hükümdarlığı sırasında, daha sonra Demak sultanı olarak tahta geçen Patih Yûnus’un kardeşi İslâmiyet’i kabul etti. Doğu Cava’da Hindû-Cava Devleti Singasari ile (Tumapel) henüz İslâm’a girmemiş olan Kediri ve Mataram birleşerek müslümanlara karşı koydular. Balambangan bölgesindeki Panarukan ve Pasuruan (bugün Pasuruhan) bağımsız devletleri, İslâm’a karşı savunmasını Macan (Matjan) Putih’te yoğunlaştıran Bali prensinin etkisi altında idiler. Singasari ve Mataram’ın fethini Raden Trenggana tamamladı; fakat Pasuruan’a karşı düzenlediği bir seferde öldü (1546). Trenggana’nın ölümünden sonra taht kavgaları yüzünden meydana gelen karışıklıklar üzerine Doğu Cava’daki on bölgede hüküm süren Pajang Sultanı Adiwijaya duruma hâkim oldu ve ülkesi hızlı bir şekilde güç kazandı. Pajang’a bağlı bölgeler bundan böyle sultana karşı sorumlu valiler tarafından yönetildi. Ancak Mataram Valisi Sutawicaya sultana baş kaldırdı ve mücadelesinden zaferle çıkarak Mataram Sultanlığı’nı kurdu. 1601’de öldüğü zaman sultanlık Orta Cava boyunca Ceribon’daki Galuh’a kadar batıya ve Balambangan üzerinden bütün doğu kesimine yayılan yirmi beş kadar bölgeyi kapsıyordu.

Sulu takımadalarından Jolo'daki Bud Dato'da İslâmî bir mezar taşına rastlanması müslümanların muhtemelen Çin ile ticarî ilişkiler dolayısıyla sık sık bu bölgelere gidip geldiklerini ortaya koymaktadır. Bir Sulu tersilasına (şecere, asil ailelerin soy kütüğü) göre İslâmiyet buraya, 1380'de Malaka'dan gelerek Jolo yakınlarındaki Buansa'ya (Bwansa) yerleştiği söylenen Şerîf Evliyâ Kerîm el-Mahdûm adında bir Arap davetçisi vasıtasıyla girdi. Seyyid Ebû Bekir adındaki başka bir Arap davetçisinin de yine aynı bölgeden veya muhtemelen Sumatra'dan geldiği rivayet edilir. Bu davetçi Buansa'nın Raca Baginda adlı müslüman kralının kızıyla evlenerek XIV. yüzyılın sonlarına doğru Sulu'nun ilk sultanı olmuştur.

Güney Borneo'nun Bancermasin bölgesi aynı dönemde Cava'dan gelen davetçiler vasıtasıyla, kuzeydeki Bruney ise daha önceki asırlarda Sulu ile birlikte İslâmiyet'i kabul etti. Maluku adaları da (Maluccas) İslâm'a XV. yüzyılda girdi. Halmahera, Selebes, Ambon, Banda, Yeni Gine'nin batı sahilleriyle Seram, Batjan ve Obi adaları arasında yer alan bu adalar o zaman Ternate, Tidor, Gilolo ve Batjan (bugün Bacan) prensliklerinin yönetimindeydiler. Bölgede ilk defa 1495 yılında Gresik'te Ternate sultanı İslâmiyet'i kabul etmiş ve Cava'da eğitim gören Ambon'daki Hitu Valisi Putah'ın yardımı ile bu dini ülkesine de yaymıştır. Tidor, Gilolo ve Batjan prensleri de XV. yüzyılın son çeyreğinde müslüman olmuşlardı. Borneo'nun güneybatısındaki Sukadana bölgesi, çoğunluğu Palembang'dan gelen Arap ve Malayalılar tarafından İslâmlaştırıldı. 1590'lı yıllarda Borneo'nun bütün sahil bölgeleri, Luzon adaları ve Manila, Cebu, Oton gibi bölgelerle Sulu ve Mindanao halkı Bruney ve Açe taraflarından gelen davetçilerin çalışmaları neticesinde İslâmiyet'i kabul ettiler. 1600 yıllarında Cavalı davetçiler takımadaların doğusundaki bölgelerin İslâm'a girmesinde aktif rol oynadılar.

Maluku adalarına gemiyle sefer yapan Sumatra ve Malakalı davetçiler de Selebes'teki Makassar bölgesinin İslâmlaşmasında rol oynadılar (1505); bunların en önde geleni, mezarı bugün Govva'nın kuzeyindeki Tallo'da bulunan Minankabaulu hatip Tunggal idi. Makassarlılar İslâmiyet'i yerli Bugiler arasında tanıttılar; Bugiler önceleri dini kabul etmekte ağır davrandılarsa da sonradan Yeni Gine ile Singapur arasındaki bölgede ve güneydeki Flores ada devletinde yayılmasına hizmet ettiler. İslâmiyet Selebes'ten Makassarlı davetçiler vasıtasıyla 1540-1550 yıllan arasında

Sumbava adasına ve muhtemelen Lombok'a ulaştırıldı. Selebes'te Minahasa'nın kuzeydoğusunda yer alan Balaang-Mongondu Krallığı, Arap, Bugi ve diğer yerli müslüman davetçilerin çalışmalarıyla İslâm dairesine katıldı ve son hıristiyan kral Jacobus Manual Manopo 1844 yılında İslâmiyet'i kabul etti. Bu bölgede faaliyet gösteren tanınmış din adamları ve tebliğciler arasında Hakîm Bagus ile İmam Tuveko da bulunuyordu.

XVI. yüzyılın başlarında Batjanlı Sultan Zeynelâbidîn yönetimine giren Yeni Gineli Papualılar'ın bir kısmı ile kuzeybatı

tarafındaki adalarda yaşayanlar İslâmiyet'i kabul ettiler. Müslümanlar Yeni Gine'nin batısına doğru XVI. yüzyılda tebliğ hareketi başlatmış ve özellikle XIX. yüzyılın sonlarında faaliyetlerini yoğunlaştırmış oldukları halde tam bir başarı elde edemediler. İslâmiyet daha çok sahillerde yaşayanlar arasında kabul gördü, iç kesimlerde oturan yerli halk bugün dahi putperest olarak yaşamaktadır. Malezya ve Endonezya takımadalarında İslâmiyet'in yayılması günümüzde de çeşitli bölgelerde ve değişik düzeyde devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Rânîrî, Bustânü's-selâtîn, Leiden University Library, nr. Or. 1971, 5303; The Sedjarah Banten (nşr. R. Hüsein Djajadiningrat), Haarlem 1913; The Babad Tanah Djatui (trc. ve nşr. W. L Olthoff), The Hague 1941; The Sedjarah Melayu (nşr. T. Situmorang - A. Teeuw), Djakarta 1958; Hikayat Atjeh (nşr. T. Iskandar), The Hague 1959; Hikayat Raja-Raja Pasai (nşr A. H. Hill, Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, XXXIII, içinde), Singapore 1960; C. S. Hurgronje, De Atjehers, Batavia 1893-94, I-II; a.mlf., Versprecide Geschriften, Bonn - Leipzig 1924, IV; M. Saleeby, Studies in Mora History: Law and Religion, Manila 1903; D. A. Rinklos, Abdoerraoef van Sinkel: Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java, Heerenveen 1909; F. Hirth - W. W. Rochhill, Chau Ju-Kuai His Works on the Chinese and Arab Trade in the 12 th. and 13 th. Centuries, St. Petersburg 1911; R. A. Kem, Verspreside Geschriften, The

Hague 1917, VI; a.mlf., De Verbreiding van den Islam in Geschiedenis van Nederlandsch Indie, Amsterdam 1938, I; G. W. J. Drewes, Drie Javaansche Goeroes: Han Leven, onderricht en Messiasprediking, Leiden 1925; H. A. R. Gibb, Travels of Ibn Battuta in Asia and Africa, London 1929; P. J. Zoetmulder, Pantheisme en monisme in de Javaansche Soeloek-Litteratuur, Nijmegen 1935; R. Le Roy Archer, Muhammadan Mysticism in Sumatra, Hartford 1935; F. W. Stapel, Geschiedenis van Nederlandsch Indie, Amsterdam 1938-40, I-V; T. Pires, Suma Oriental (trc. A. Corlesao), London 1940, II; S. A. Huzayyin, Arabia and the Far East, Cairo 1942; T. W. Arnold, The Preaching of Islam, London 1913, s. 363-408; C. A. O. van Nieuwenhuijze, Samsu'l-Din Van Pasai, Leiden 1945; W. F. Stutterheim, De Islam en zijn Komst in den Archipel Groningen 1952; J. B. O. Schrieke, Indonesian Socialogical Studies, The Hague 1955-57, I-II; J. C. Van Levr, Indonesian Trade and Society, The Hague 1955; W. F. Werthaim, Indonesian Society in Transition, The Hague 1959, s. 195-235; B. H. M. Vlekke, Nusantara: a History of Indonesia, The Hague 1959; C. A. Majul, "Theories on the Introduction and Expansion of Islam in Malaysia", International Association of Historians of Asia, 2nd Biennial Conference Proceedings, Taiwan 1962, s. 339-397; S. Q. Fatımi, Islam Comes to Malaysia, Singapore 1963; W. P. Groeneveldt, "Notes on the Malay Archipelago and Malacca, Compiled from Chinese Sources", Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, XXXIX, Den Haag 1880, s. 14-15; R. Hüsein Djajadiningrat, "Critisch Overzicht Maleische gegevens over de geschiedenis V.h. Soeltanaat van Atjeh", Bijdragen tot de-Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-indie, XV, Gravenhage 1911, s. 135-265; A. H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", Journal of Southeast Asian History, I/2, Singapore 1961; S. H. Alatas, "Reconstruction of Malaysian History", Reuue du Soudest Asiatique, sy. 3, Bruxelles 1962, s. 219-245; Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Rânirî and the Wujûdiyyah of 17th Century Acheh", Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, III, Singapore 1966, s. 1-153.

Syed Muhammad Naquıb al-Attas

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

İslâmiyet'in Endonezya'ya ne zaman, nasıl ve nereden girip yayıldığına ilişkin yazılı metin ve kaynakların çok az olması, gerek Endonezyalı müslüman ilim adamları, gerekse Batılı şarkiyatçılar tarafından bu konuda çeşitli teorilerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Batılı şarkiyatçılar genellikle, İslâmiyet'in bu ülkeye Ortadoğu ve Çin arasındaki eski ticaret yolunu takip ederek İran ve Hindistan üzerinden geldiğini ve XIII. yüzyıldan itibaren yerli halk arasında yayılmaya başladığını ileri sürerlerken Endonezyalı ilim adamları, Hz. Peygamber zamanında dahi Arap denizci ve tüccarlarla Güneydoğu Asya halkları arasında bazı temasların olduğuna dikkat çekerek İslâmiyet'in buraya ilk defa I. (VII.) yüzyılda ve doğrudan Arabistan'dan geldiğini iddia etmişlerdir.

İslâmiyet'in Endonezya'ya girişiyle ilgili ilk yazılı belge, Doğu Cava'nın Gresik yakınlarındaki Leran kasabasında bulunan Fâtıma bint Meymûn adlı bir kadına ait 475 (1082) tarihli mezar taşıdır. Sumatra'nın kuzeybatısında yer alan Açe'de bazı kişilerin Abdullah Ârif adında bir Arap davetçi vasıtasıyla XII. yüzyılın başlarında İslâmiyet'e girdikleri rivayet edilmektedir. Ancak yerli halktan oluşan müslüman bir topluluğun varlığı hakkında ilk güvenilir kaynaklar XIII. yüzyıla aittir. 1292 yılında Çin'e yaptığı seyahatten sonra Kuzey Sumatra'nın Perlak, Samudra ve Lambri liman şehirlerine uğrayan Marco Polo, Perlak halkının müslüman olduğunu, komşu şehirlerde yaşayanların ise hâlâ putlara taptıklarını bildirmektedir. Ayrıca Kuzey Sumatra'da ilk Pasai sultanı Melikü's-Sâlih'in 696 (1296-97) yılında öldüğünü belirten bir mezar taşı bulunmuştur. 1345'te Bengal'den Çin'e giderken Samudra'ya uğrayan İbn Battûta da İslâmiyet'in burada bir asırdan beri tesirli bir şekilde yerleştiğini ve Samudra Sultanı Melikü'z-Zâhir'in Şâfiî mezhebine mensup dindar bir hükümdar olduğunu, Kur'an okumak ve dinî konulan tartışmak üzere âlimlerle toplantılar düzenlediğini ve zaman zaman iç kesimlerde yaşayan putperest halka karşı savaş açtığını kaydeder. Doğu Cava'da Trawulan ve Tralaya mezarlıklarında bulunan XIV. yüzyıla ait mezar taşları da İslâmiyet'in Cavalılar arasında benimsendiğini gösteren ilk somut belgelerdir. Cavalı bir müslümana ait olan Trawulan'daki en eski mezar taşı 770 (1368-69) tarihini taşımaktadır.

Arap, İran ve Hint asıllı tüccarlar vasıtasıyla Endonezya adalarına giren

İslâmiyet, barışçı yolla ve asırlar süren yavaş bir gelişmeyle yayıldı. Önce Sumatra'nın ve Cava'nın sahildeki liman şehirlerinde ve Hindu kültürünün daha zayıf olduğu bölgelerde etkisini gösteren İslâmiyet, XIII. yüzyıldan itibaren ticaret, evlilik ve tarikatlar vasıtasıyla Endonezya halkı arasında hızla gelişmeye başladı. XIV-XVII. yüzyıllar arasında Endonezya halkı gruplar ve kabileler halinde ihtida etti.

İslâmiyet'in ilk ulaştığı yer Sumatra'nın Açe sahilleridir. Burada bir müslüman topluluk oluştuktan ve ilk sultanlık kurulduktan sonra bölge dinin diğer yörelere, özellikle XVI. yüzyılda iç kesimlere, Minangkabau, Lampung ve Bengkulen bölgelerine yayılmasında önemli rol oynadı. Kuzeydeki Batak bölgesinin güney kesimleri ise ancak XIX. yüzyılda İslâmlaşırken orta kesimleri Hıristiyanlığı benimsedi. XV. yüzyılın başlarından itibaren Arap ve İranlı davetçiler Cava'nın kuzey sahillerinde etkili oldular. XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar bütün Cava ve Madura İslâmiyet'i resmen kabul etti. Kalimantan'ın sahil bölgeleri, XVI. yüzyıl boyunca çeşitli adalardan gelen davetçiler vasıtasıyla İslâmlaştı. Ancak iç kesimlerde yaşayan halkın bir bölümü bugün dahi animist özelliklerini korumaktadır. Sulavesi'nin güney bölgesi, XVII. yüzyıl başlarında Gowa hükümdarının müslüman olmasıyla (1603) İslâmiyet'e girdi. Kuzey bölgesinin ise bazı kesimleri Hıristiyanlığı benimserken iç kesimleri genellikle putperest kaldı. Maluku adaları önce Portekizli, daha sonra da Hollandalı misyonerlerin faaliyet alanına girdi. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından

itibaren baharat ticaretinden dolayı daha önce müslüman olan Ternate Sultanlığı (1498) vasıtasıyla İslâmiyet batıya ve doğuya doğru yayılma istidadı gösterdi. Aşağı Sunda adalarından Bali günümüze kadar bir Hinduizm merkezi olarak kalırken Lombok ve Sumbawa adalarının tamamı geçen asrın sonuna kadar Müslümanlığı benimsedi.

Sumatra'daki Açe Sultanlığı, 1402'de Malay yanmadasında kurulan Malaka Krallığı'nın 1511'de Portekizliler tarafından yıkılmasından sonra bölgede güçlü bir İslâm devleti olarak ortaya çıktı. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti ile de diplomatik ilişkiler kuran Açe, Arap yarımadasından ve Hindistan'dan gelen âlimlerin eğitim faaliyetleri neticesinde İslâm kültürünün geliştiği bir merkez haline geldi; Endonezyalı hacı adaylarının

Açe limanlarından yola çıkmaları dolayısıyla da "Mekke kapısı" (Serambi Mekkah) adıyla anıldı.

Cava'da kurulan ilk İslâm devleti kuzey sahillerindeki Demak Sultanlığı idi (1478). Demak, Sultan Trenggana zamanında (1521-1546) hâkimiyetini adanın doğu ve batı kesimlerine yayarak gücünün zirvesine ulaştı. Ancak Trenggana'nın ölümü üzerine devletin gücü zayıfladı ve adanın batısında Bentem ve Ceribon, doğusunda Giri, Surabaya ve Pasuruhan, kuzey sahillerinde Kudus ve Japara, orta kesimlerinde ise Pajang gibi Demak'a bağlı bölgelerde tesirli din âlimleri tarafından küçük sultanlıklar kuruldu. Bu devletçikler zamanla, Orta Cava'da güçlenen ve Sultan Agung döneminde (1613-1646) Batavya hariç adanın tamamını fetheden Mataram Sultanlığı tarafından teker teker yıkıldılar. Sumatra, Kalimantan, Güney Sulavesi ve Maluku adalarında kurulan diğer küçük sultanlıkların da bazıları ya iç savaşlar veya sömürge savaşları neticesinde yıkılırken bazıları da Hollandalılar ile ticari, askerî ve idarî ilişkiler kurarak zamanla Cava gibi sömürge idaresinin bir parçası haline geldiler.

İslâmiyet'in Endonezya'da hâkimiyet sağlamasıyla birlikte İslâmî kültür az da olsa gelişme göstermeye başladı. Beş yeni harfin ilâvesiyle zenginleştirilmiş otuz üç harfli Arap alfabesini (Câvî) kullanan Malayca ile genelde Arapça ve Farsça kaynaklardan faydalanarak Arap dili, tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, tasavvuf konularında risâleler, felsefî derlemeler ve dinî hikâyeler gibi daha ziyade İslâmiyet'in mânevî yönüne önem veren ve eğitim ve öğretimi hedef alan bazı eserler yazıldı. Bu eserler daha sonra Açe, Cava, Sunda, Makassar ve Bugi mahallî dillerine de çevrildi. Arapça'nın, İslâmiyet'in yayılışında ve adalar arası münasebetlerde ortak dil olarak kullanılan Malayca'yı etkilemesi de bu eserler vasıtasıyla gerçekleşti. Malay ve Cava dillerinde yazılmış İslâm edebiyatında önemli bir yer tutabilecek şiir ve nesir türündeki eserler pek az olup çoğunun yazarı ve basım tarihi belli değildir. Fen bilimleri, coğrafya ve tarih üzerine kaleme alınmış İslâmî eserler ise hemen hemen yok denecek kadar azdır. İslâmiyet'in bu bölgede sadece bir din niteliğinde kalıp kültürü fazla etkilememesi, toprakların bir bütün teşkil etmeyip adalar halinde ve İslâm medeniyetinin merkezinden çok uzakta olması, İslâmlaşma sürecinin uzun zaman alması, asırlar süren sömürge idaresinin baskısı ve yoğun misyonerlik faaliyetleri, çok yönlü ve zengin bir İslâmî literatürün

gelişmesine olumsuz yönde tesir etmiştir.

Hollandalı şarkiyatçı ve edebiyatçı R. Roolvink İslâmî Malay edebiyatı örneklerini beş kısma ayırır. 1. Kur'an'da zikredilen peygamberler ve diğer kişilerle ilgili hikâyeler (kısas-ı enbiyâ). Eğitici nitelikteki bu tür eserler arasında, içinde geniş açıklamalar bulunan Ḥikâyât Enbiyâ˒ hâlâ en popüler olanıdır. 2. Hz. Muhammed'in hayatını ve mucizelerini konu alan hikâyeler. Daha çok Farsça nüshalarla adalara ulaşan bu tip eserlerin en önemlisi, bütün peygamberlerdeki "nur"u mistik bir yorumla anlatan Ḥikâyât Nûr'dur. 3. Hz. Peygamber'in çağdaşlarıyla (sahâbe ve düşmanları) ilgili hikâyeler. Bu türün en önemli örneği, müslüman askerlerin cesaretini ve mücadele ruhunu arttırmayı hedefleyen Ḥikâyât Muḥammed Ḥanefiyye adlı orijinali Farsça olan eserdir. 4. Gazi ve kahramanlarla ilgili hikâyeler. En yaygını, Arapça ve Farsça nüshalarından adapte edilen Ḥikâyât İskender Ẕülḳarneyn'dir. 5. Genellikle eğitim ve öğretim gayesiyle yazılan karışık dinî eserler. Telif, tercüme ve şerh yoluyla Malay diline kazandırılan bu sınıfa dahil eserlerin çoğu din âlimleri ve onların öğrencileri, bazıları da hac veya tahsil için Mekke'ye giden ve burada bir süre, kalan Endonezyalılar tarafından yazılmıştır. Cava'da "primbon" adını taşıyan ve genellikle pesantren (aş. bk.) öğrencileri tarafından tutulan defter niteliğindeki kitaplar da bu gruba dahildir. Çoğunluğu XVIII ve XIX. yüzyıllara ait olan bu tür eserlerin tarihi, yazarı ve çevirmeni bellidir; yazarları Arap geleneğine uygun olarak isimlerinin önüne nisbelerini de koymuşlardır (es-Sumatrânî, el-Palembânî, el-Bancarî gibi).

XVI ve XVII. yüzyıllara rastlayan Açe Devleti'nin yükselme döneminde sultanlar Malay edebiyatının gelişmesinde önemli bir rol oynadılar. Bu dönemde Açe sarayının himayesi altında, tesirleri uzun süre adalarda hissedilen dört önemli âlim ve mutasavvıf yetişti. Vücûdiyye şeyhi Hamza-i Fansûrî (ö. 1600), rubâî formunu Malay edebiyatına kazandıran şair olarak tanınır. Fansûrî, tasavvufî şiirlerinin yanında Vücûdiyye tarikatını yaymak amacıyla nesir türünde de eser vermiştir. 1603 tarihli Tâcü's-selâṭîn adlı kitabın sahibi olan Buhârî Cevherî hakkında ise fazla bir şey bilinmemektedir. Açe'ye 1637'de gelen ve 1644 yılına kadar burada kalan Gucerât asıllı Nûreddin er-Rânîrî, bu süre içerisinde Açe sultanlarıyla ilgili Bustânü's-selâṭîn adlı ansiklopedik tarih başta olmak üzere birçok Arapça ve Malayca eser yazdı. Hamza-i Fansûrî'nin takipçiliğini, Açeli

mutasavvıflardan Nûrü'd-deḳāʾiḳ adlı Malayca eserin yazarı Şemseddîn-i Sumatrânî (ö. 1631), Nûreddin er-Rânîrî'ninkini ise Abdürraûf es-Sinkilî (ö. 1693) yaptı. Yirmi yıl Arabistan'da tahsil gördükten sonra 1661'de Açe'ye gelen ve burada Şüttâriyye tarikatını kuran Sinkilî, ilk defa Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümânü'l-müstefîd adıyla Malayca meâlini yazan kişidir. XIX. yüzyılda yaşayan ve İmam Gazzâlî'nin eserlerinden etkilenen Riaulu âlim Raca Ali Hacı da yine Malayca Tuhfetü'n-nefs adlı tarihî bir eser yazmıştır. Bu eserlerden başka yazarı bilinmeyen, konusu ve işlenen motifler itibariyle genellikle diğer İslâm ülkelerinden alınmış, XVIII ve XIX. yüzyıllara ait manzum ve mensur hikâyeler de mevcuttur ve bunların İslâmî özelliklerinin zayıf olduğu görülmektedir.

Cava dilindeki dinî eserler arasında, tarihi ve yazan belli olmayıp bazıları adanın İslâmlaşmasında önemli rol oynamış dokuz veliye (wali sanga) atfedilen, eğitici mahiyette lirik ve mistik şiirlerden ibaret bir sülûk literatürü bulunmaktadır. Hamza ve Yûsuf kıssaları olarak bilinen popüler dinî hikâyelere de "menak" denir. Bu türlerde kaleme alınmış kitapların

yanında Kur'an, hadis, fıkıh, siyer, biyografi ve filoloji alanlarında dışarıdan getirilen ve bugün Cakarta'daki Perpustakaan Nasional ile (millî kütüphane) Hollanda'daki Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen genellikle XIX. yüzyıla ait çok sayıda Arapça yazma eser de mevcuttur. XIX. yüzyılın sonlarına doğru basım işlerinde görülen ilerleme sonucu daha çok din dışı yayınlarda artış oldu. Ancak modern İslâmî literatür XX yüzyılın başlarından itibaren gelişmeye başladı ve aralarında Sumatralı Hacı Abdülmelik Kerim Emrullah gibi bazı Endonezyalı müslüman yazarlar tarafından Endonezya dilinde dinî konuları işleyen çeşitli edebî eserler kaleme alındı.

Endonezya'da sûfızm İslâmiyet'in buraya girişinden günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Esasen Hinduizm ile Budizm'in tesiri ve Endonezya halkının özünde mevcut olan mistik inançlara karşı eğilim sûfizmin bu bölgede yaygınlaşmasına yardımcı oldu. Sürekli bir yerden başka bir yere seyahat eden sûfîler İslâmiyet'in Endonezya'da yayılmasında önemli rol oynadılar. Ticaret ve deniz yolları üzerindeki sahil şehirlerinde çeşitli tarikatların ticaret ve meslek loncalarına bağlı tüccar ve sanatkâr olarak çalışan sûfîler, geleneksel düşünce ve davranışlara karşı nisbeten

müsamahakâr idiler. Endonezyalılar'ın tasavvufa kelâm ve fıkıhtan daha fazla önem vermeleri, toplumda kelâmcı ve fakihlerin aksine tarikat şeyhlerinin daha çok rağbet ve itibar görmesini sağladı. Açe'de yaşayan Hamza-i Fansûrî, Şemseddîn-i Sumatrânî, Nûreddin er-Rânîrî ve Abdürraûf es-Sinkilî gibi meşhur âlimler ve Cava'nın İslâmlaşmasında büyük rol oynayan dokuz velî birer sûfî idiler. Endonezya'da tarikatlarla dinî fikir ve akımlar diğer İslâm ülkelerine paralel olarak gelişip kayboldu. İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd akımının Endonezya'daki temsilcisi olan Hamza-i Fansûrî ile halifesi Şemseddîn-i Sumatrânî'nin Sünnî İslâm düşüncesine ters düşen fikir ve görüşlerine karşı Nûreddin er-Rânîrî mücadele etti. Yine Cava'da Hallâc-ı Mansûr'un takipçisi olan Şeyh Siti Cenar da Sünnî sûffler tarafından tenkit edildi. Endonezya'daki belli başlı tarikatlar Kadiriyye, Rifâiyye, Nakşibendiyye, Semmâniyye, Şüttâriyye, Halvetiyye, Şâzeliyye, Ticâniyye ve Kuşâşiyye gibi diğer İslâm ülkelerinde de tanınan tarikatlardır. Cava, Sumatra, Kalimantan ve Güney Sulavesi'de büyük taraftar toplulukları bulan bu tarikatlar arasından Hindistan kökenli Şüttâriyye ile Nakşibendiyye, XVII. yüzyıldan itibaren bütün Endonezya'da yayılma istidadı gösterdiler ve özellikle Sumatra'nın Açe ve Minangkabau bölgelerinde ve Cava'da uzun süre etkili oldular. Kadiriyye ve Rifâiyye Cava'nın Bentem, Semmâniyye ise Cakarta bölgesinde yaygınlaştı. Halk üzerinde büyük tesirleri olan tarikat şeyhleri, sömürge idaresine karşı beliren hoşnutsuzluğu devamlı surette canlı tutarak XIX. yüzyılda çıkan Hollanda aleyhtarı ayaklanmalarda önemli rol oynadılar. Palembang Sultanı Badaruddin'in (Bedreddin) geçici İngiliz idaresinin (1811-1816) ardından bu bölgede Hollanda hâkimiyetinin tekrar kurulmasına karşı verdiği savaşta (1819) ve sömürge idaresine karşı Güney Kalimantan'ın Bancermasin (1861), Cava'nın Bentem (1888), Sumatra'nın Minangkabau (1908) bölgelerinde çıkan isyanlarda tarikat şeyhleri liderlik rolü oynadılar. Bundan dolayı Hollandalılar tarikatları daima karışıklıkların ve huzursuzlukların kaynağı, tarikat şeyhlerini de fanatik kişiler olarak görmüşlerdir. Ancak XX. yüzyılın başlarından itibaren modernist İslâmî düşüncenin ülkede yaygınlaşmasıyla birlikte tarikatların önemi azalmaya başladı ve şeyhler toplumdaki etkinliklerini sürdürebilmek için teşkilâtlanma yoluna gittiler. 1945'te bütün İslâmî teşekküllerin siyaset alanında faaliyet göstermeye başlaması üzerine Batı Sumatralı bir Nakşibendî şeyhi olan Celâleddin, Partai Politik Tharikat Islam (= PPTI, İslâm Tarikatı Siyasî Partisi) adında bir parti kurdu. 1957'de de Kādirî,

Nakşibendî ve Ticânî şeyhleri bir araya gelerek sûfî gelenekleri koruma ve yayma gayesiyle Cem‘iyyet-i Ehl-i Tarîkati’l-mu‘tebere adında bir teşekkül oluşturdular.

Hukuk alanında İslâm’ın etkisi, değişik bölgelerde farklı özellikler arzeden geleneksel hukukla (âdât) daha çok kamu ve ceza hukuku alanlarında uygulanan Hollanda kanunları yanında sınırlı düzeyde kaldı. Bazı bölgesel farklılıklara rağmen Şâfiî İslâm hukuku sadece aile, miras ve vakıfla ilgili hususlarda geçerliliğini korumuştur. Meselâ Minangkabau bölgesinde geleneksel hukukla İslâm hukuku devamlı mücadele halinde olmuştur. Batı Cava’nın Bentem bölgesinde ise XVIII. yüzyıldan itibaren İslâm hukuku birçok konuda etkili olmaya başladı. Cava’nın diğer bölgelerinde ve bütün adalarda genellikle dinî hukukun yanında İslâm öncesi geleneksel hukuk sistemi hâkimiyetini sürdürdü. Yerli hukuk olarak âdâtı destekleyen ve İslâm hukukunu mevcut hukuk sisteminin bir parçası saymayan sömürge yönetimi, İslâm hukukunu genel hukuk sistemi içerisinde özel bir konumda tutarak “reception theory” adıyla bilinen bir teori geliştirdi. 1882 yılında, Cava ve Madura adalarında evlenme, boşanma ve mirasla ilgili hususları düzenleyen şer‘î mahkemelerin kurulmasına imkân veren yönetmeliğin uygulamaya konulmasıyla bu teori resmen benimsenmiş oldu. Ancak 1937’de miras konusu bu mahkemelerin yetkisinden alınarak sivil mahkemelere verildi. Bir yıl sonra çıkarılan bir yönetmelikle de Güney Kalimantan’da buna benzer kadı mahkemeleri kuruldu. Cumhuriyet döneminde ise bugünkü hukuk sistemi benimsenerek daha önceki sistemin bir benzeri Sumatra ve diğer adaları da kapsayacak şekilde yeniden düzenlendi. 1957’de çıkarılan bir yönetmelikle buralarda Pengadilan Ağama adıyla yeni dinî mahkemeler ihdas edildi.

Endonezya’da ulemâ, kiai, mevlânâ, makdum, sunan ve velî gibi unvanlarla anılan din âlimleri açtıkları okullar vasıtasıyla İslâm kültür ve irfanının yaygınlaşmasında önemli rol oynadılar. Bazıları mutasavvıf, bazıları fakih olan bu âlimler, dinî liderlikleri yanında sosyal ve ekonomik kriz dönemlerinde toplumsal lider olarak da önem kazanıp cemaatlerine dünyevî işlerde de rehberlik ettiler ve bu arada Hollandalılar’la iş birliği yapan yerli idarecilere karşı muhalefetin kaynağını oluşturdular. Cami görevlisi olmayan ve idarecilere bağlı bulunmayan bu âlimler, Cava’nın kırsal kesimlerinde “pesantren” denilen, diğer adalarda ise daha farklı isimler alan

yatılı İslâmî okullar açtılar. XV. yüzyıl başlarından itibaren kurulmaya başlanan pesantrenler, XIX. yüzyılın sonlarında Hollandalılar'ın sömürge okulları ve bazı müslüman teşekküllerin (özellikle Muhammediyye) 1920'lerden sonra açtıkları modern medreseler faaliyete geçinceye kadar Cava'nın tek tip eğitim kurumu olarak kalmışlardır. 1899 yılında K. Hâşim Aşarî (Hasyim Asyari) tarafından Doğu Cava'nın Jombang şehrinde kurulan Tebuireng pesantreni bu tür eğitim müesseselerinin en itibarlısı olarak tanınır ve XX. yüzyılda Cava'da ve Madura'da pek çok pesantren ve medrese hocası

yetiştirmiştir. XX. yüzyılın başlarına kadar bu okullarda genellikle Kur'an, tefsir, hadis, akaid, fıkıh, ahlâk ve tasavvuf gibi klasik İslâm ilimleri okutulmaktaydı. Geleneksel İslâmî eğitim ve öğretim merkezleri olan bu kurumların bir kısmı zamanla gelişerek düzenli ve programlı eğitim veren modern medrese haline dönüştüler. 1987'de sayılarının 5000 dolayında olduğu tahmin edilen pesantrenler, bugün modern ve geleneksel tip olmak üzere iki sınıfta mütalaa edilirler. Yönetimin Hollanda'dan devralınmasından sonra (1949) ilk okuldan itibaren üniversite seviyesine kadar bütün öğretim kademelerinde verilen din eğitimi Din İşleri Bakanlığı'nın yetki ve sorumluluğunda bulunmaktadır. İlk, orta ve lise seviyelerinde din ve kültür dersleri okutan modern medreseler, din ağırlıklı dersler veren "diniyah" ve din öğretmeni yetiştiren "pendidikan guru agama" adında dinî eğitim kurumları açıldı. 1954'te 13.849 olan resmî ve özel medrese sayısı 1971'de 825'i resmî ve 18.636'sı özel olmak üzere toplam 19.461'e yükseldi. 1960 yılından itibaren de çeşitli şehirlerde Din İşleri Bakanlığı'na bağlı Institute Agama Islam Negeri (= IAIN, Devlet İslâm Enstitüsü) adında on dört yüksek okul açıldı. Bunların yanında çeşitli İslâmî teşekküller tarafından kurulan 100 kadar da özel yüksek okul bulunmaktadır.

Endonezya'da camiler de pesantrenler gibi dinî hayata canlılık getiren önemli İslâmî kurumlardır. Özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda şehir merkezlerinin artmasıyla ve sömürge idaresinin tedrîcî bir şekilde merkezîleştirilmesiyle birlikte şehir camileri ve onlara bağlı şer'î mahkemeler ve diğer dinî kurumlar önemli İslâmî merkezler haline geldi. Sultanlar ve şeyhler tarafından inşa ettirilen eski camiler genellikle Hint ve Çin mimari özellikleri taşır. Minareli ve kubbeli olmayan bu camiler tepe

noktasına doğru, içeri temiz hava girmesini sağlayan aralıklara sahip kademeli çatılar halinde (üç ile beş arasında) yükselen kiremit örtülü yapılardır. Cami önünde “serambi” adı verilen ve namaz dışında genellikle yemekli dinî toplantılar (selamatan) gibi çeşitli faaliyetler için kullanılan geniş bir giriş holü yer alır. Cami avlusu içerisinde mahkeme, toplantı salonu ve cami personeline ait odalar bulunur. Yakın zamanlarda yapılan modern camiler ise genellikle Ortadoğu tarzında minareli ve kubbelidirler; ancak eski camilerdeki serambi bölümü aynen korunmuştur. Köylerde ve şehirlerin “kampong” adı verilen küçük ve kapalı semtlerinde, genellikle hayır sever zenginler tarafından yaptırılan ve vakit namazlarını kılmanın yanında dinî toplantılar tertip etmek ve eğitim öğretim vermek amacıyla da kullanılan küçük camiler bulunmakta ve bunlara Cava’da “langgar” denilirken diğer adalarda çeşitli isimler verilmektedir. Cami görevlilerinin başında genellikle nikâh, boşanma ve mirasla ilgili konularda hâkim görevi icra eden, günlük ibadet ve cenaze işlerini yöneten ve cuma namazını kıldıran Cava’da “penghulu”, diğer adalarda “kadı” denilen personel vardır. Büyük camilerde penghuluya yardımcılık vazifesi gören nâib, cuma hutbesini okuyan hatip, müezzin, caminin temizlik ve diğer işlerine bakan bedel ve fitre - zekât toplama - dağıtma işleriyle görevli âmiller bulunur. Sömürge döneminde yerli idarecilerin emri altında çalışan cami görevlileri, bağımsızlığın kazanılmasından sonra Din İşleri Bakanlığı’na bağlanmışlardır. Namaz vakitlerinin duyurulmasında ezanın yanı sıra eskiden beri bir de “bedug” adı verilen silindir biçiminde büyük bir davul kullanılmaktadır.

Dinî davranışları bakımından Cava halkı, İslâmiyet’in temel prensiplerine uyarak İslâmî bir hayat yaşayan dindar müslüman “santri”lerle dinî inanış ve felsefî fikirlerinde eski Hindu âdet ve geleneklerini devam ettiren “abangan”lar olmak üzere farklı iki sosyal sınıfa ayrılır. Toplumun çoğunluğunu oluşturan abangan sınıfına, Cavanizm denilen ve devlet tarafından resmen Kebatinan (Kepercayaan) adıyla tanınan bir tür mistik inancı benimseyenler de dahildir. Dinî vecîbelerini yerine getirme hususunda Endonezyalılar diğer ülkelerdeki müslümanlardan çok farklı değildirler. Namaz ve zekât ibadeti genellikle yerine getirilirken oruç tam olarak sadece dindar müslümanlar tarafından tutulur; diğerleri ya hiç tutmaz veya birkaç günle yetinirler. Ancak Endonezyalı müslümanlar hacca özel bir önem verirler. Çünkü pesantrenlerdeki dinî eğitimi bitirdikten sonra

hacca giden gençler dönüşlerinde “hacı” unvanını alarak toplumda ve özellikle kırsal kesimlerde önemli bir mevkiye sahip olurlar. Orta yaşlılar içinse hac daha dindar bir hayat yaşamaya geçişi simgeler. Endonezyalı müslümanların hacca olan ilgisi çok eskidir ve burada kurulan İslâm devletlerinin en büyük hükümdarları sultan unvanlarını Mekke’den almışlardır. Meselâ Mataram Sultanı Agung Mekke’ye gönderdiği bir heyet vasıtasıyla, Sultan Abdülmuhammed Mevlânâ Matarânî ile Bentem Sultanı Ebü’l-Feth Agung da bizzat Mekke’ye gidip hac farîzasını ifa ettikten sonra sultan unvanına sahip olmuşlardır.

XIX. yüzyılda Hollanda idaresinin iyice yerleşmesiyle birlikte cihad (perang sebil) özelliği taşıyan savaş ve ayaklanmalar arttı. Sömürge yönetimine karşı gerek ulemâ gerekse aristokratların liderliğinde yürütülen mukavemet daima İslâmî özellik taşımıştır. 1825-1830 yılları arasında vuku bulan Cava Savaşı da İslâmî nitelikteydi; çünkü lider Diponegoro saray entrikalarından uzak dinî bir çevrede yetişmişti. Kendisine ülkeyi zulümden kurtaracak, bolluk ve barış getirecek “adaletli sultan” (ratu adil) ve “Cava’da İslâm’ın savunucusu” gözüyle bakılıyordu. Savaşa, aralarında Kiai Maja’nın da bulunduğu birçok itibarlı ulemâ ve santriler de katılmıştı. Özellikle kırsal kesimde yaşayan halkı ayaklanmaya teşvik eden Kiai Maja bunu bir cihad olarak görmüş ve son “kâfir” (Avrupalı) öldürülünceye kadar savaşmayı savunmuştu.

Hollanda, Sumatra’nın Minangkabau bölgesinde İslâm ulemâsı ile geleneksel hukuku savunan kabile reisleri arasındaki mücadeleden kaynaklanan Pedri Savaşı’na (1821-1837) âdât liderleri lehinde müdahale etti ve savaş, Pedriler’in lideri Tuanku İmam Bonjol’un 1837’de teslim olmasıyla sonuçlandı. İslâmiyet’in önemli bir güç olarak rol oynadığı, sömürge idaresine karşı hoşnutsuzluğu canlı tutan ve cihad özelliği arzeden diğer bir şiddetli ve uzun savaş da Hollanda’nın bölgeyi sömürge idaresi altına alma gayretlerine karşı Açe ulemâsının liderliğinde yürütülen Açe Savaşı’dır (1873-1904). Bu büyük ayaklanma, C. Snouck - Hurgronje’nin mukavemetteki dinî unsuru analiz etmesinden sonra ve ancak onun tavsiyeleri doğrultusunda alınan önlemlerle bastırılabildi.

XIX. yüzyıl boyunca sık sık görülen İslâmî kaynaklı çiftçi ayaklanmaları ve cihad özelliği taşıyan savaşlar neticesinde İslâmiyet sömürge idarecilerinin

temel siyasî meselesi haline geldi. Hollanda Hindistanı hükümeti, gerçekçi bir İslâm politikası oluşturmak gayesiyle müsteşrik Hurgronje'yi danışman olarak tayin etti (11 Ocak 1899). Onun geliştirdiği İslâm politikası, esasen dinle siyaseti birbirinden ayırmayı ve dinî tarafsızlık ilkesinin devlet yönetiminde hâkim kılınmasını hedefliyordu. Bu politikanın ana hatları, itikad ve ibadetle ilgili hususlarda halka tam bir hürriyet tanımasına karşılık siyasette İslâm birliği taraftarı fikir ve hareketlerin şiddetli bir şekilde bastırılması, kışkırtıcı olduğu için hacca yönelik kısıtlamaların kaldırılması, fakat hacla doğrudan bağlantılı siyasî faaliyetlerin dikkatle izlenip engellenmesi, hükümetin İslâm hukukuna sadece geleneksel hukukla çatıştığı durumlarda müdahale etmesi ve bu iki hukuk sisteminin Hollanda sivil hukuk sistemine bağlı kılınması, gelecekte Hollanda ve Endonezya halkları arasında barışçı bir birliğin kurulabilmesi için iyi ilişkiler içinde bulunulması ve hükümetin, Endonezyalı müslümanların Batı medeniyetini ve modern liberal düşünce çağını yakalayabilmeleri için gayret sarf etmesiydi.

XX. yüzyılın başlarından itibaren birtakım İslâmî uyanış hareketleri ortaya çıktı. Hac ve tahsil için Mekke'ye gidip burada bir süre kalan, yine tahsil için Kahire'de Ezher'de bulunan ve çağdaş gelişmelerden etkilenen genç müslümanlar ülkelerine döndüklerinde modernizmin gelişmesine ön ayak oldular. XIX. yüzyılda Endonezya'ya gelip yerleşerek ticaretin yanı sıra eğitim ve davet gibi faaliyetlerde bulunan Hadramutlu Araplar da Mısır'da basılan ve gizlice Endonezya'ya sokulan el-Menâr gibi mecmualar vasıtasıyla yeni fikir ve akımlardan etkilendiler. Özellikle Cava'da görülen Hindu tesiri, Mısır ve Hindistan'da ortaya çıkan İslâm modernizmi, Hollandalılar'ın katı sömürge idaresi, misyoner okullarının yayılması ve aydınların dine olan ilgisiz tutumları, eğitim görmüş Endonezyalı müslümanlar arasında İslâmî yaşantıda ıslahat yapma düşüncelerini iyice arttırmıştı. Bu yöndeki ilk teşebbüs, Arap asıllı Endonezyalılar'ın 1905 yılında Cakarta'da dinî derslerin yanında kültür derslerinin de okutulduğu, modern eğitim tekniklerini kullanan İslâmî okullar açmak amacıyla Cem'iyyetü'l-hayr (Jamiyyat al-Khair) adında bir hayır cemiyeti kurmalarıyla başladı. Arap arkadaşlarıyla fikrî anlaşmazlığa düşen Sudan asıllı Şeyh Ahmed Surkatî, 1915'te kısaca el-İrşâd adıyla bilinen Cem'iyyetü'l-ıslâh ve'l-irşâd (Jamiyyat al-Islah wal-Irsjad) adında ayrı bir cemiyet kurdu. Endonezyalılar arasındaki ilk modernist hareket, pesantren

eğitimini tamamladıktan sonra üç yıl Mekke'de tahsil gören Hacı Abdülhalim'in Batı Cava'nın Macalengka bölgesinde, daha sonra Persyarikatan Ulama'ya (Ulemâ Birliği) dönüşen Hâcetü'l-kulûb adında bir cemiyet kurmasıyla başladı (1911). Batı Cava'da faaliyet gösteren diğer önemli bir modernist cemiyet de Bandung'daki Persatuan Islam'dır. Ancak bu yöndeki en önemli hareket, 1912 yılında Kai Hacı Ahmed Dahlan tarafından Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde dinî, içtimaî hayat ve eğitim alanlarında günümüze kadar etkin bir şekilde faaliyet gösteren Muhammediyye teşkilâtının kurulmasıyla başladı. Endonezya Müslümanlığını dış tesirlerden ve Hinduizm ağırlıklı yerli örf ve âdetlerin bozmasından korumak, modern düşünce ışığında İslâm akîdesini ve dinî eğitimi yeniden düzenlemek ve İslâmiyet'i dış hücumlara karşı savunmak gibi temel hedefleri bulunan Muhammediyye, ağır ilerleyen bir başlangıç döneminden sonra şube sayısını 1938'de yarısı Cava'da olmak üzere 852'ye, üye sayısını da 250.000'e yükseltip 800 dolayında cami ve mescid, 1700'den fazla ilk ve orta seviyede okul, yüzlerce klinik ve yetim yuvası açarak ülkedeki İslâm modernizminin tek temsilcisi durumuna geldi.

Modern İslâmî hareketlerin gelişmesinde Minangkabaulu liderler de önemli rol oynadılar. Bunlardan Şeyh Tâhir Celâleddin, 1906'da Singapur'da yeni fikir ve görüşler ihtiva eden el-İmâm adlı Malayca bir dergi yayımlamaya başladı, el-Münîr adındaki benzer bir dergi de 1911 ve 1916 yılları arasında Batı Sumatra'nın Padang şehrinde, Mekke'de dinî eğitim görmüş diğer iki önemli Minangkabaulu modernist ulemâ, Şeyh Muhammed Cemil Cambek ve Hacı Resul adıyla tanınan Hacı Abdülkerim Emrullah tarafından yayımlandı. Ayrıca bu iki âlim, önce dinî derslerin yanında tarih ve coğrafya gibi kültür derslerinin de okutulduğu Adabiyah (edebiyye) adında bir medrese (1909), daha sonra da modern İslâmî eğitim faaliyetlerini yaygınlaştırmayı amaçlayan Sumatra Tavâlib (Sumatralı Öğrenciler) adında bir teşkilât kurdular (1918). Ancak 1930'da İslâmcılık ve milliyetçilik ideolojilerini birleştirmeye çalışan Persatuan Muslimin Indonesia'ya (Endonezya Müslümanları Birliği) dönüşen bu teşkilât, bağımsızlık hareketlerini destekleyen siyasî faaliyetlere katılması üzerine 1933'te Hollanda Hindistanı hükümeti tarafından kapatıldı.

XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde Endonezya'da modernizmin gösterdiği gelişmeye bir reaksiyon olmak üzere muhafazakâr görüş ve faaliyetler de

canlılık kazandı. Muhafazakâr ulemâ, Jombanglı (Doğu Cava) âlim K. H. Hâşim Eşarî önderliğinde Surabaya'da toplanarak 1926'da Nehdatü'l-ulemâ (= NU, Ulemânın Yükselişi) adlı dinî bir teşekkül kurdular. Teşkilâtçılık açısından karşıtları kadar başarılı olmamasına rağmen Nehdatü'l-ulemâ, halk üzerinde güçlü tesirleri bulunan mahallî dinî liderler vasıtasıyla üye sayısını 1935'te 65.000'e, şube sayısını da 1942'de Cava ve Güney Kalîmantan'da

olmak üzere 120'ye yükseltti. Siyasetten uzak durmaya büyük titizlik gösteren Nehdatü'l-ulemâ, modernistlerin aksine her müslümanın mutlaka dört hak mezhepten birine bağlı kalmasını savundu. Minangkabaulu muhafazakâr ulemâ da harekete geçerek menfaatlerini korumak ve İslâmî eğitimi desteklemek amacıyla Persatuan Tarbiyah Islamiyah (= PERTI, İslâmî Eğitim Birliği) adında bir teşkilât kurdular (1930) ve bu teşkilât on beş yıl sonra siyasî partiye dönüştü. Açeli âlimler de 1939 yılında Tuanku Muhammed Dâvûd Beureueh liderliğinde Persatuan Ulama-Ulama Seluruh Aceh (= PUSA, Bütün Açe Ulemâ Birliği) adında muhafazakâr bir teşkilât kurdular.

Siyasî alanda faaliyet gösteren ve ilk Endonezya millî hareketi sayılan Sarekat Islam adındaki teşekkül 1912'de kuruldu. 1905 yılında Orta Cava'nın Surakarta şehrinde Endonezya millî kahramanlarından Hacı Semenhudî önderliğinde, Çinliler'in ticarî rekabetine karşı koymak, yerli tüccarlara yardım etmek ve dinî hayatı canlandırmak gayesiyle Sarekat Dagang Islam (İslâm Ticaret Birliği) adıyla kurulan Sarekat Islam toplumun bütün kesimlerinde taraftar bularak siyasî bir halk hareketine dönüştü. İlk defa Endonezya için muhtariyet fikrini ortaya atan Sarekat Islam, isteklerine Hollanda Hindistanı hükümetinden olumlu cevap alamayınca Hollanda ile iş birliği yapmama politikasını benimsedi. Ancak 1920'den sonra sol ve İslâmî kanat olmak üzere iki gruba ayrılınca siyasî hayattaki etkinliğini kaybetti ve 1929 yılından sonra da Partai Sarekat Islam Indonesia (Endonezya İslâm Birliği Partisi) olarak devam etti. H. Agus Sâlim 1925'te Jong Islamieten Bond adlı bir gençlik teşkilâtı kurarken diğer bazı eski Sarekat Islam liderleri de 1937'de Partai Islam Indonesia (= PII, Endonezya İslâm Partisi) adında ayrı bir siyasî parti kurdular.

1930 yılından itibaren milliyetçilik ideolojisine dayanan millî hareketlerin

artması ve Hollanda Hindistanı hükümetinin müslümanların İslâmî eğitim kurumlarına ve dinî mahkemelerine müdahalesi, muhafazakâr ve modernist gruplar arasındaki görüş farklılıklarını ve anlaşmazlıkları biraz azalttı. Muhafazakâr liderler de modernistlerin eğitimde uygulamaya koydukları bazı yenilikleri benimsediler. Cuma hutbeleri Arapça yerine mahallî dillerde okunmaya başlandı. Eylül 1937'de Nehdatü'l-ulemâ ve Muhammediyye liderleri, aralarındaki dine ilişkin anlaşmazlıkları tartışarak gidermek için Majlis Islam Alaa Indonesia (= MIAI, Endonezya Yüksek İslâm Konseyi) adlı bir federasyon kurdular. Daha sonra el-İrşâd ve Partai Sarekat Islam Indonesia da dahil olmak üzere diğer bütün İslâmî teşekküller buraya katıldı.

1942-1945 yılları arasındaki Japon dönemi, hem bağımsızlık hareketinin geliştiği hem de İslâm'ın siyasî alandaki gücünün arttığı bir dönem oldu. İslâmî potansiyeli siyasî bir tehlike olarak gören Japonlar, işgali takip eden aylarda Partai Sarekat Islam Indonesia ve Partai Islam Indonesia gibi bütün İslâmî kaynaklı siyasî partileri yasaklarken Muhammediyye ve Nehdatü'l-ulemâ gibi dinî teşekküllerin faaliyet göstermesine izin verdiler. Japonlar Hollandalılar'ın aksine, savaşta halkın desteğini sağlamak gayesiyle muhafazakâr ve modernist müslüman liderlerle iş birliği yapmaya yöneldiler. İlk olarak Mart 1942'de Cakarta'da Kantor Urusan Ağama (Din İşleri Bürosu) açtılar. Kırsal kesimdeki ulemâyı halka ulaşmak için bir vasıta olarak gören Japonlar, Temmuz 1943'te de Cakarta'da altmış âlimi bir ay süre ile Japon propagandasının yapıldığı bir kursa tâbi tuttular. Mayıs 194S'e kadar yaklaşık 1000 kişi bu kurslarda eğitildi. Kendilerini, İslâm'ı Batı emperyalizminden kurtaracak kişiler olarak tanıtan ve müslüman halkın Hollanda aleyhtarı duygu ve düşüncelerini körükleyen Japonlar, dinî teşekküllerin Japon hedefleri doğrultusunda faaliyet göstermesini sağlamak için 1943'te Majlis Islam Alaa Indonesia'yı kapatarak onun yerine bütün İslâmî teşkilâtları tek bir federasyon altında toplayan Majlis Syura Muslimin Indonesia'yı (= MASYUMI, Endonezya Müslümanları Danışma Konseyi) kurdular. Aralık 1944'te de bu federasyona bağlı Barisan Hizbullah adında müslüman gençlerden meydana gelen bir milis kuvvetinin kurulmasına izin verdiler. Ancak Japonlar'ın dinî merasimlerde bile Tokyo'daki imparatorluk sarayına doğru tazim gösterilmesini mecbur kılması müslüman halkın hoşnutsuzluğuna sebep oldu. Japonlar, II. Dünya Savaşı'nı Avrupalı sömürgeci güçlere karşı bir cihad olarak ilân etmek

istedilerse de bu hareket müslüman halk arasında fazla rağbet bulmadı.

Mart 1945'te Japonlar tarafından kurulan Bağımsızlık Hazırlıkları Çalışma Komitesi içerisinde, müslüman liderler yeni kurulacak bağımsız devletin temellerinin İslâm'a dayandırılmasını ve İslâm hukukunun da devletin temel hukuk sistemlerinden biri olmasını istediler. Din ile devlet işlerini birbirinden ayrı tutma prensibini benimseyen milliyetçi liderler de yeni kurulacak devletin A. Sukarno'nun ortaya attığı "Beş Prensib"e (Pancasila) dayanan millî ve üniter bir devlet olmasını savundular. İslâmcı ve milliyetçi grupların temsilcilerinden oluşan dokuz üyeli bir alt komite, uzun ve çetin görüşmeler sonucunda 22 Haziran 1945 günü müslümanların İslâm hukukunu uygulamakla yükümlü kılındığı, daha sonra Cakarta beyannâmesi olarak bilinen ve anayasa taslağının giriş bölümüne alınan bir anlaşma metni imzaladı. Ancak hıristiyan liderlerin baskısı ve millî birliğin tehlikeye düşeceği endişesiyle, anayasa taslağında geçen İslâm'la ilgili bütün maddeler ve bu beyannâme bağımsızlığın ilân edilişinin ertesi günü (18 Ağustos 1945) metinden çıkarıldı. Böylece yeni kurulan Endonezya Cumhuriyeti dinî bakımdan tarafsız, millî ve üniter bir devlet olarak kuruldu ve mânevî temelini de ona felsefe olarak kabul edilen Pancasila'nın ilk prensibi "tek ve yüce bir Tanrı'ya inanç" oluşturdu. Ocak 1946'da İslâmî çevrelerin isteklerine uygun olarak her dinî topluluğun din işlerinden sorumlu ayrı bir din işleri bakanlığı kuruldu. Müslüman liderler yeni devletin yapısından hoşnut olmamalarına rağmen Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesinde (1945-1949) aktif rol oynadılar. Müslüman siyasetçiler iç politikada ve diplomasi alanında ilân edilen bağımsızlığı korumaya çalışırlarken âlimler de dinî, askerî ve siyasî alanlarda çeşitli mukavemet teşkilâtları kurarak Hollanda'nın ülkeyi tekrar sömürge haline getirmesine karşı koydular. 7 Kasım 1945'te Yogyakarta'da yapılan bir kongrede, bütün İslâmî teşekküllerin federasyonu niteliğinde olan Majlis Syura Muslimin Indonesia İslâmî bir siyasî partiye dönüştü. Böylece İslâm, milliyetçilik ve komünizm ideolojilerinin yanında ülkenin üçüncü temel siyasî gücü olarak ortaya çıktı. 1949 yılı sonunda bağımsızlığın kazanılmasıyla birlikte İslâmcı ve milliyetçi liderler arasında daha önceden başlamış olan siyasî mücadele giderek arttı. Özellikle Cava'nın batı ve kuzey bölgelerinde, Sumatra'nın Açe bölgesinde ve Kalimantan ile Sulavesi'nin güney bölgelerinde merkezî otoriteye karşı koyan ve Endonezya'da bir İslâm devleti kurmayı amaçlayan Dârül-İslâm

hareketleri ortaya çıktı. Bu hareketler, lider S. M. Kartosuwirco'nun 1962'de yakalanarak idam edilmesine kadar sürdü. Hukukî yoldan mücadelelerine devam eden İslâmî partiler, 1955 genel seçimleri sonucunda oluşan Anayasa Meclisi'nde devletin temelinin İslâm'a dayandırılmasını ve Cakarta beyannâmesinin anayasanın giriş bölümüne alınmasını istedilerse de üçte iki çoğunluğu sağlayamadıkları için başarılı olamadılar. 1948'de Partai Sarekat Islam Indonesia'nın ve 1952'de Nehdatü'l-ulemâ'nın ayrılmasıyla modernistlerin hâkim olduğu bir İslâmî parti haline gelen Majlis Syura Muslimin Indonesia da bazı liderlerinin Batı Sumatra'da ve Güney Sulavesi'de çıkan ayrılıkçı hareketlere destek vermesi üzerine, 1960 yılında ülkede hâkim olan üç temel ideolojiyi (İslâmcılık, milliyetçilik ve komünizm) birleştirmeye çalışan Sukarno tarafından kapatıldı.

30 Eylül 1965'teki başarısız ayaklanmadan sonra şiddetlenen komünizm aleyhtarı faaliyetlerde İslâmî teşkilâtlar, özellikle Nehdatü'l-ulemâ'nın gençlik kolu Ansar ile öğrenci dernekleri aktif rol oynadılar. İslâmî çevreler tekrar siyasî etkinliklerini kazanacaklarına inanarak Suharto yönetiminde Orde Baru'nun (yeni düzen) kurulmasına destek oldular. Ancak, Mart 1968'de Halk Danışma Meclisi toplantısında Majlis Syura Muslimin Indonesia'nın yerine kurulan Partai Muslimin Indonesia'nın (= PARMUST veya PMI, Endonezya Müslümanları Partisi) ve Nehdatü'l-ulemâ'nın Cakarta beyannâmesinin tekrar anayasanın giriş bölümüne alınarak kanunlaştırılmasında ısrar etmeleri üzerine Suharto yönetimiyle müslüman gruplar arasındaki gerilim su yüzüne çıktı. 1968'de hükümetin bütün İslâmî kuruluşların katılacağı bir İslâm kongresi yapılmasına izin vermemesine, 1969 yılından itibaren hac organizasyonunu sadece devletin düzenlemesine, Cava'da yaygın olan mistik Kebatinan inancının devlet tarafından resmen tanınmasına ve bunun için eğitim ve kültür bakanlığı içerisinde ayrı bir yönetim birimi kurulmasına ve ülkedeki hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerini arttırmalarına karşı tepkiler yoğunlaştı. Hükümetin 1973'te meclise çok evliliği kısıtlayan yeni bir medenî kanun taslağı getirmesi üzerine parlamento binasını basmaya kadar varan şiddetli protesto gösterileri meydana geldi. Kanun, müslüman liderlerle yapılan ikili görüşmeler sonucunda değiştirilerek kabul edildi. 1971 genel seçimlerinde çoğunluğu sağlayamayan dört ayrı İslâmî parti Partai Muslimin Indonesia, Nehdatü'l-ulemâ, Partai Sarekat Islam Indonesia ve Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 1973'te hükümetin aldığı siyasî kısıtlamalar neticesinde Partai

Persatuan Pembanguan adıyla tek bir parti halinde birleşti. Ancak parti içindeki her grubun kendi hedef ve menfaatlerini gerçekleştirme eğilimi göstermesi üzerine Nehdatül-ulemâ siyasetten ve partiden ayrılarak tekrar asıl kuruluş gayesi çerçevesinde faaliyet gösteren İslâmî bir teşkilât haline döndü. Bazı Muhammediyye ve eski Majlis Syura Muslimin Indonesia liderleri de kurdukları Divan Dave Islam Indonesia (Endonezya İslâm Tebliğ Konseyi) adlı cemiyetle daha çok İslâmî tebliğ faaliyetlerine ağırlık vermeye başladılar. Dinî teşekküllerin siyaset yapmasını kısıtlayan yeni düzen yönetimi müslümanların din ve eğitim alanlarındaki faaliyetlerini teşvik etti. Zekâtın toplanmasına, 1950'lerde yapımına başlanan ve Güneydoğu Asya'nın en büyük camisi olan Cakarta'daki İstiklâl Camii'nin tamamlanmasına, kamu kurum ve kuruluşlarında cami ve mescidlerin açılmasına yardım etti. Müslümanların özel dinî eğitim kurumlarına devletin maddî desteğini arttırdı. 1969'da Pusat Dave Islam Indonesia (Endonezya İslâm Tebliğ Merkezi) adında bir tebliğ cemiyetinin, 1975'te de hükümete dinî konularda danışmanlık yapmak ve devletin modernleşme, kalkınma programlarını kırsal kesimlerdeki halka anlatmak gayesiyle Majlis Ulama Indonesia (Endonezya Ulemâ Konseyi) adında bir teşkilâtın kurulmasına ve çeşitli bölgelerde şube açmasına destek oldu. 1980'li yıllarda bütün İslâmî teşekküllere Pancasila'yı temel ideolojileri olarak kabul etme zorunluluğu getirildi. Dini siyasetten ayrı tutmaya özen gösteren yeni düzen yönetimi, böylece İslâmî kaynaklı siyasî faaliyetleri 1990'lı yıllara doğru tamamen denetim altına aldı.

BİBLİYOGRAFYA

H. J. Benda, The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945, The Hague 1958; P. A. Hoesein Djajadiningrat, "Islam in Indonesia", Islam the Straight Path (ed. K. W. Morgan), New York 1958, s. 375-402; C. A. O. van Nieuwenhuijze, Aspects of Islam in Post-Kolonial Indonesia, The Hague 1958; a.mlf., "Indonesia [Islam in Indonesia]", EI² (İng.), III, 1224-1230; Mahmud Junus, Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia, Djakarta 1960; A. H. Johns, "Müslim Mystics and Historical Writing", Historians of Southeast Asia (ed.

D. G. E. Hall), London 1961, s. 37-49; a.mlf., “The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia”, JPHS, IX (1961), s. 143-161; C. Geertz, The Religion of Java, New York-London 1964; S. Kartodirdjo, The Peasants Revolt of Banten in 1888, ’s-Gravenhage 1966; CHIs., II/A, s. 121-207; H. Federspiel, Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia, Ithaca 1970; a.mlf., “The Muhammadijah: A Study of Orthodox Islamic Movement in Indonesia”, Indonesia, X, Ithaca 1970, s. 57-79; A. Mukti Ali, The Spread of Islam in Indonesia, Jogjakarta 1970; Taufik Abdullah, Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra 1927-1933, Ithaca 1971; D. S. Lew, Islamic Courts in Indonesia, Berkeley 1972; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942, Singapore 1973; a.mlf., Administration of Islam in Indonesia, Ithaca 1978; G. Th. Pigeaud - H. J. de Graf, Islamic States in Java 1500-1700, The Hague 1976; G. F. Pijper, Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950, Leiden 1977; G. W. J. Drewes, An Early Javanese Code of Muslim Ethics, The Hague 1978; M. C. Ricklefs, “Six Centuries of Islamization in Java”, Conversion to Islam (ed. N. Levtzion), New York 1979, s. 100-128; Indonesia: Australian Perspectives (ed. J. J. Fox v.dğr.), Canberra 1980, s. 163-182, 247-286; C. van Dijk, Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia, The Hague 1981; a.mlf., Islam en Politiek in Indonesia, Muiderberg 1988; B. J. Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, The Hague 1982; M. K. Hassan, Muslim Intellectual Responses to “New Order” Modernization in Indonesia, Kuala Lumpur 1982; S. Soebardi - C. P. Woocroft-Lee, “Islam in Indonesia”, The Crescent in the East: Islam in Asia Major (ed. R. Israeli), London 1982, s. 180-210; Islam in South East Asia (ed. M. B. Hooker), Leiden 1983, s. 175-178, 179-180, 184-198; Readings on Islam in Southeast Asia (ed. Ahmad Ibrahim v.dğr.), Singapore 1985, s. 61-86, 103-110, 117-122, 221-228, 271-285, 379-387; H. A. Suminto, Politik Islam Hindia Belanda, Jakarta 1985; A. Hasymy, Sejarah Masuk dan Berkembangya Islam di Indonesia, Bandung 1989; Alfian, Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organisation Under Dutch Colonialism, Yogyakarta 1989; I. M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1989, s. 749-776; W. Kraus, “Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia”, Naqshbandis (ed. M. Gaboriean v.dğr.), İstanbul-Paris 1990, s. 691-706; E. U. Kratz, “Islam in Indonesia”, The World’s Religions (ed. S. Sutherland

v.dğr.), London 1990, s. 425-455; Osman b. Bakar, “Suphism in the Malay Indonesian World”, Islamic Spirtuality (ed. Sayyed Hosein Nasr), New York 1991, s. 259-289; C. C. Berg, “The Islamisation of Java”, St.I, IV (1955), s. 111-142; J. Vredenbreght, “The Haddj: Some of its Features and Functions in Indonesia”, Bijdragen tot de Taalland-en Volkenkunde, CXVIII, The Hague 1962, s. 91-154; A. A. Samson, “Islam in Indonesian Politics”, Asian Survey, XII/8, Berkeley 1968, s. 1001-1017; R. Roolvink, “Indonesia [Literatures]”, EI² (İng.), III, 1230-1235.

İsmail Hakkı Göksoy

Sömürge Dönemi.

Endonezya adaları, XVI. yüzyılın başlarından itibaren Avrupalı sömürgeci devletlerin nüfuz ve tesiri altına girmeye başladı. 1511 yılında Malaka’yı zapteden Portekizliler bölgenin baharat ticaretini ele geçirerek yaklaşık bir asır burada faaliyet gösterdiler. Bu süre zarfında “Baharat adaları” olarak da adlandırılan Endonezya’nın doğusundaki Maluku adalarında hem ticaret hem de misyonerlik yapan Portekizliler’in ticaretten elde ettikleri büyük kazanç diğer sömürgeci ülkelere de cazip geldi. Malî ve askerî bakımlardan Portekizliler’den daha üstün olan Hollandalı denizci ve tüccarlar, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren kafileler halinde bölgeye akın etmeye başladılar. 1595 yılında Cava’ya Cornelis de Houtman yönetimindeki ilk Hollanda tüccar kafilesi geldi. Bunu, değişik şirketlere ait gemilerle yapılan 1598’deki beş ve 1601’deki on dört ayrı sefer takip etti. Bu sırada Hollandalılar Sumatra adasına da çıkmaya çalıştılar; ancak 11 Eylül 1599’da başlattıkları saldırı güçlü Açe Sultanlığı tarafından püskürtüldü. İlk yıllarda kendi aralarında rekabet halinde olan Hollandalı şirketler, hükümetin tavsiyesi üzerine Mart 1602’de birleşerek Birleşik Doğu Hindistan Şirketi’ni (Vereenigde Oost-lndische Compangnie: VOC) kurdular. Aynı yıl Hollanda hükümeti şirkete, Asya kıtasında bağlılık yeminiyle personel almayı, savaş açmayı, kaleler kurmayı ve antlaşmalar

yapmayı içeren yarı egemen yetkiler verdi ve bir genel vali tayin edip ona yardımcı olacak bir danışma meclisi (Raad van Indies) oluşturarak şirketin gücünü arttırdı.

Kısa süre içinde, denizle bağlantısı olan yerlerde kaleler inşa ederek siyasî ve askerî bir güç haline gelen şirket, başlangıçta sadece yerli idarecilerden ticarî imtiyazlar elde etmeyi ve kontrolü altında tuttuğu yerlerde ticaret merkezleri kurmayı hedefliyordu. Ancak zamanla Avrupalı, Çinli, Arap ve yerli rakiplerinin tesirlerini kırmak ve mahallî devletlerle imzaladığı antlaşmaları uygulamak amacıyla bölgedeki siyasî olaylara da müdahale etmeye ve bu arada toprak ilhakları yapmaya başladı. Şirket önce önemli bir baharat adası olan Ambon'u Portekizliler'den alarak diğer Avrupalı rakiplerini buradan uzaklaştırmaya ve böylece ticaretin yalnız kendi kontrolü altında kalmasına çalıştı (1605). "Savaşsız ticaret, ticaretsiz savaş olmaz" diyerek işe başlayan gene vali Jan Pieterszoon Coen, Batı Cava'nın önemli liman şehri Cayakarta'yı (bugünkü Cakarta) işgal etti (1619) ve şehrin adını Batavya'ya çevirip burayı şirket (sömürge) yönetiminin merkezi haline getirdi. Sınırlarını batıya ve kuzeye doğru genişletmeyi amaçlayan Mataram Sultanı Agung, 1628 ve 1629 yıllarında iki defa Batavya'ya karşı saldırıya geçti ise de başarılı olamadı.

XVII. yüzyılın ortalarına doğru Hollanda ticaret sisteminin diğer Endonezya adalarına yayılması üzerine bölgede bulunan müslüman sultanlıklar zamanla şirketin tesiri altına girmeye başladılar. Ticarî etkisinin güçlenmesinin arkasından 1658 yılında Sumatra'nın güneyinde bulunan Palembang Sultanlığı ile yaptığı savaş sonucunda bölgenin kontrolünü ve kara biber ticaretini ele geçiren şirket, daha sonra Batı Sumatra'daki Minangkabau kabile reisleriyle imzaladığı antlaşmalarla da bu bölgeyi nüfuzu altına aldı. Bu faaliyetlerin ardından güçlü sultan İskender Muda'nın ölümünden (ö. 1636) sonra kadın hükümdarların elinde gittikçe zayıflayan Açe Sultanlığı'nın topraklarına saldırılar düzenlemeye başladı. Ancak bu saldırılar adanın diğer yörelerinde olduğu gibi kesin başarıyla sonuçlanmadı ve böylece Hollandalılar bu bölgede yine ticarî üstünlüklerini hissettirmelerine rağmen 1903 yılında son Açe sultanı Tuanku Muhammed Dâvûd Şah'ın boyun eğmesine kadar devam edecek olan uzun bir savaş dönemini (1873-1904) başlatmış oldular.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında, şirketin yönetim merkezi Batavya'nın bulunduğu Cava adasında taht kavgaları yüzünden buhrana giren Mataram Sultanlığı'ndaki muhalif güçleri arkasına alan Madura Prensi Trunacaya, karışıklıklardan faydalanarak önce Doğu ve Orta Cava'nın bazı bölgelerini kontrolü altına aldı; daha sonra da Mataram sarayını ele geçirdi (1677). Ancak şirket, Sultan I. Amangkurat adına devletin iç işlerine karışarak Mataram tahtını eski hânedana geri verdi ve yaptığı yardımlara karşılık olmak üzere de çeşitli ticarî imtiyazlarla birlikte Batavya'nın güneyindeki Priangan ve adanın kuzey sahilindeki Semarang bölgelerini elde etti. Bu sırada, Kuzeybatı Cava'da bulunan Bentem Sultanlığı'nda veliaht prens Sultan Hacı, babası Ebü'l-Feth Agung'a isyan etti ve şirketin yardımıyla babasını tahttan uzaklaştırdı. Fakat bu durumu fırsat bilen Hollandalılar 1684 yılında yaptıkları bir antlaşmayla Bentem Sultanlığı'nı şirkete bağladılar. Ardından da bağımsızlığını kaybeden Sultan Hacı Ceribon üzerindeki egemenlik haklarından da vazgeçmek zorunda kaldı. Böylece Hollandalılar XVII. yüzyılın sonuna doğru yaptıkları toprak ilhaklarıyla Cava adasına tamamen hâkim duruma geldiler. Buradaki kesin hâkimiyetin ardından da Güney Sulavesi'de bulunan Makassar, Gowa ve Bone devletlerini, Borneo'nun güney-güneydoğu kesimlerini ve Maluku adalarını, XVIII. yüzyılda da devam eden savaşlarla veya yerli idarecilerle

yapılan ikili antlaşmalar yoluyla hâkimiyetleri altına aldılar.

Şirket, işgal ettiği veya siyasî nüfuzu altına aldığı yerlerde ürünleri toplamak için merkezler kurarak yerli idarecileri kendisiyle ticaret yapmaya zorladı. Bazı ürünlerin ziraatini sınırlarken tam kontrolü altında tuttuğu bölgelerde insanları köle gibi çalıştırıp ürettikleri malın tamamını vergi olarak tahsil etti. Nüfuzu altındaki yerlerde ise belirli fiyatlar karşılığında zorunlu ürün tevzi sistemleri uygulayarak kendi ticarî tekelini hâkim kıldı. Ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısında daha fazla idarî sorumluluk yüklenmesi sonucu idarî masrafların giderek çoğalması, kaçakçılığın ve yolsuzluğun yaygınlaşması ve İngiliz rekabetinin baskısını arttırması şirketin ticarî gelirlerinin azalmasına ve ekonomik durumunun bozulmasına sebep oldu. 1750 yılında 10 milyon florin olan borç miktarı kırk yıl sonra 100 milyona yükseldi ve 1795'te Fransa'nın Hollanda'yı işgali üzerine önce işlerinin tasfiyesi bir komisyona verilip 1 Ocak 1800 tarihinde de resmen kapatılarak bütün hakları, malları ve toprakları Hollanda Devleti'ne intikal

ettirildi.

1808 yılında tayin edilen genel vali Herman Willem Daendels, merkezî yönetimi güçlendirecek bazı idarî değişiklikler başlattı. Doğrudan Hollanda idaresi altında bulunan bölgelerde yarı egemen mahallî yöneticilerle kabile reislerini Hollandalı temsilcilerin emri altına alarak devletin maaşlı memurları haline getirdi. Sultanlık ve krallıkla idare edilen yerlere tayin ettiği temsilcilerin yetkilerini arttırıp onları bütün protokol işlerinde devlet başkanlarıyla aynı seviyeye yükseltti. Muhtemel bir İngiliz saldırısına karşı koymak için yerlilerin de katıldığı yeni askerî birlikler kurdu ve Cava'da bayındırlık hizmetlerine girişti. Ancak Batavya'nın ve çeşitli adalardaki diğer önemli limanların İngiliz gemileri tarafından abluka altına alınmasıyla ekonomi krize girdi. 1811 yılında İngilizler Cava'yı ve ona bağlı diğer Hollanda sömürgelerini işgal ettiler ve buraya genel vali vekili Thomas Stamford Raffles yönetiminde beş yıl (1811-1816) hâkim oldular. Raffles. Hollanda'nın takip ettiği zorunlu çalıştırma ve zorunlu üretim sistemini kaldırarak onun yerine serbest üretim ve para ekonomisine dayanan bir sistemi uygulamaya koydu. Cavalı aristokratlara ait bütün tarım alanlarını devlet arazisi olarak ilân eden Raffles, üretilen pirinç ve diğer ürünlerin belirli bir kısmını veya bu miktarın karşılığını nakden ödemeyi gerektiren bir toprak kiralama sistemi getirdi. Bu sistem genellikle Cava'nın kuzey sahillerinde uygulamaya konulurken Batı Cava'nın Priangan bölgesinde zorunlu sistemle kahve üretimine bir süre daha devam edildi. Daendels'in başlattığı idarî reformları daha da ileriye götürerek Cavalı mahallî idarecilerin ve sultanların yetkilerini iyice kısıtlayan ve onları yabancı yöneticilere karşı sorumlu hale getiren Raffles, Batı kontrolünde bürokratik bir idarî sistem kurmaya çalıştı.

Avrupa'da Napolyon savaşlarının sona ermesiyle Hollanda'nın Endonezya'daki bütün sömürgeleri tekrar bu ülkeye devredildi (1816). Eski yönetimin başlattığı reformları değişen şartlar çerçevesinde devam ettiren Hollanda, verimsiz ekonomiyi desteklemek ve ticareti tekrar kendi kontrolü altına almak için, bölgede faaliyet gösteren bütün Hollandalı tüccarların ve devletin ortak olduğu Nederlandsche Handel Maatschappij adında yeni bir şirket kurdu (1824) Ancak bu şirket Cava Savaşı (1825-1830), Batı Sumatra'daki Pedri Savaşı (1821-1838) ve Sulavesi, Borneo ve Maluku adalarında çıkan karışıklıkları bastırmak için yapılan yüklü askerî

harcamalar devletin malî sıkıntılarını iyice ağırlaştırdığından beklenilen ticarî gelişmeyi sağlayamadı.

1825 yılında Yogyakarta Sultanı II. Hamengkubuvana'nın büyük oğlu veliaht prens Diponegoro, arkasına birçok aristokrat ve din adamını da alarak Hollanda'ya karşı ayaklandı. Tarihe Cava Savaşı olarak geçen bu ayaklanma 1830 yılına kadar devam etti ve Hollanda bu savaş bahanesiyle Yogyakarta ve Surakarta'ya bağlı kenar bölgeleri de topraklarına ilhak ederek kendi idaresi altına aldı. Batı Sumatra'da Tuanku İmam Bonjol'un liderliğindeki, İslâmiyet'i eski kabile geleneklerinin etkisinden kurtarmaya çalışan Pedriler ile Hollanda ordusu arasında meydana gelen Pedri Savaşı esas itibariyle müslüman din âlimleriyle Hollanda taraftarı kabile reisleri arasındaki dinî kaynaklı çatışmalardan çıkmış ve bölgede Hollanda idaresinin tam olarak kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Genel vali J. van den Bosch, bu savaşlar sonunda ortaya çıkan ağır borç yükünü karşılamayı amaçlayan ve "tarım sistemi" (cultuurstelsel) adı verilen yeni bir sömürge metodunu uygulamaya koydu (1830). Buna göre Cava'nın tarıma elverişli arazileri ihraç imkânı yüksek kahve, çay, şeker ve çivit gibi ürünlerin yetiştirilmesine ayrıldı. Sistemi iyi yürütebilmek için de mahallî idarecilerin bazı yetkileri geri verilerek üretimden bir pay almaları sağlandı. Bu yeni uygulamayı takip eden ilk on yıl içerisinde Cava'dan yapılan ihracat % 200 artış gösterdi. Bu katı sistemle elde edilerek Endonezya'dan Hollanda'ya aktarılan yaklaşık 832 milyon florin tutarındaki gelir ülkede hazine borçlarının ödenmesinde, vergilerin düşürülmesinde ve su kanalları ile demir yolları gibi alt yapı tesislerinin yapılmasında kullanıldı. 1860 yılında bu sistemi kaldırmak için liberal görüşlü milletvekilleriyle serbest ekonomi prensiplerini savunan iş çevreleri ve Muttatuli takma adıyla sisteme karşı bir roman yazan E. D. Dekker adlı bir sömürge idarecisi tarafından baskı başlatıldı. Sonuçta hükümet, 1863 yılından itibaren bu sistemi zamanla kaldıracağına söz vererek devlet tekeli altında bulunan biber, çivit ve çay gibi ürünlerin üretimini özel teşebbüse devretti; ancak afyon,

şeker ve kahve gibi kârlı ürünler bir süre daha (en son kahve, 1917 yılına kadar) devlet tekeli altında tutuldu.

1870 yılında kabul edilen toprak kanunu ile "liberal politika" adıyla yeni bir dönem başlatıldı. Bu dönemde Avrupalılar'a uzun vadeli toprak kiralama hakkı verilerek özel mülkiyete ait arazilerle devlet arazileri özel teşebbüse açıldı. Aynı zamanda yerli toprak sahiplerinin ve işçilerin haklarını korumak için de bazı tedbirler alındı. Otuz yıl süren bu dönemde çay, şeker, kahve ve tütün gibi geleneksel ürünlerin yanında kauçuk, kalay ve petrol gibi yeni sanayi ham maddeleri de ihraç ürünleri arasına girdi. Liberal politika, Endonezya'ya çok sayıda Hollandalı özel müteşebbis ve yatırımcının gelmesini, devletin ihracat gelirlerinin artmasını ve çiftlik arazilerinin genişlemesini sağladı.

Bu dönemde meydana gelen bir diğer önemli gelişme, Hollanda sömürge faaliyetlerinin Cava dışındaki adalarda da hız kazanmasıydı. Bu faaliyetlerin hedefi esas itibariyle diğer sömürgeci güçlerin, özellikle İngilizler'in bölgeye yayılmalarını önlemek ve adalar arasında ticareti geliştirmekti. Hollanda idaresinin buralarda hâkim kılınması genellikle yarı egemen sultan ve krallarla yapılan antlaşmalar yoluyla sağlandı. Bazan da Bali ve Açe'de olduğu gibi askerî müdahale veya tam işgalle doğrudan merkezî yönetim getirildi. Bu gibi askerî hareketlerin en uzun ve en şiddetlisi, 1873-1904 yılları arasında vuku bulan Açe Savaşı idi. Açe halkının İslâmiyet'e olan bağlılığı ve ulemâ ile birlikte bölgede Hollanda hâkimiyetinin kurulmasına azimle ve kararlılıkla direnç göstermesi, sömürge yönetiminin bir İslâm politikası uygulamasına sebep oldu. Açe Savaşı'nın Hollanda lehine sonuçlanmasında, hükümete İslâmî konularda danışmanlık yapan müsteşrik C. Snouck-Hurgronje ile asker ve idareci J. B. van Heutsz'un plan ve icraatı etkili olmuştur. Hurgronje, prensipte Hollanda hâkimiyetine karşı koyan bütün müslüman liderlerin acımasızca sindirilmesini ve günlük ibadetlerle diğer dinî faaliyetlere tam bir hürriyet tanınmasını tavsiye etti. Bu politikanın birinci bölümünü, Açe Savaşı'nı yürüten ve 1898-1904 yılları arasında Açe valiliği, 1904-1909 yıllan arasında da genel valilik yapan van Heutsz gerçekleştirdi. Önce Açeli aristokratlarla (ulubalang, uléebalang) iş birliği yaparak ulemânın liderliğinde yürütülen gerilla savaşını bertaraf etti ve böylece bölge topraklarının tamamını Hollanda idaresi altına soktu (1904). 1910 yılına doğru da Madura, Bali, Aşağı Sunda adaları, Maluku adaları, Sulavesi, Kalimantan ve Sumatra dahil olmak üzere bugünkü bütün Endonezya adaları Cakarta'dan yönetilen birleşik bir sömürge ülkesi haline getirildi.

XX. yüzyılın başlarında Endonezya'da "ahlâkî politika" adı verilen ve daha ziyade paternalizmi yansıtan yeni bir sömürge ekolü geliştirildi. 1901 yılında resmen ilân edilen bu politika, sadece idarî yeterlilik ve ekonomik kalkınmayı değil aynı zamanda Endonezya halkının refahını arttırmayı, ülkede tarım, sağlık ve eğitim hizmetlerini geliştirmeyi ve daha önce tarım sistemiyle sağlanmış servetlerin Hollanda'ya aktarılmasından doğan "şeref ve vicdan borcu"nu ödemeyi hedefliyordu. Bu politika gereği iş çevrelerinde ve resmî dairelerde doğacak personel sıkıntısını gidermek, tarım alanına yeni ve modern teknikler getirmek ve sağlık hizmetlerini yaygınlaştırmak amacıyla ilk ve orta öğretim seviyesinde çeşitli idarî, teknik ve meslekî okullar açıldı. Fakat ülkede yaygın eğitime önem verilmekle birlikte yine de okur yazar oranı pek fazla artmadı. İdarî sahada ise sorumluluğu merkezî sistemden mahallî yönetimlere aktaran bazı reformlar yapıldı. Bütün topraklar valilerin yönettiği çeşitli idarî bölgelere ayrıldı ve büyük şehirlerde mahallî idarecilere yardımcı olan danışma meclisleri kuruldu.

Ahlâkî politikanın uygulamaya konulmasıyla birlikte sömürge rejimine karşı olan düşünce ve hareketler canlılık kazandı; sosyal, kültürel, siyasî ve dinî alanlarda millî şuurun gelişmesini ve modernleşmeyi hedef alan birçok teşkilât kuruldu. Bunların en önemlisi ve ilki, Hollanda'nın açtığı sömürge okullarında yetişen Cavalı aydınların 1908 yılında Cakarta'da kurdukları, daha ziyade geleneksel Cava kültürünü modernleştirmeyi hedefleyen Budi Utomo (Asil Emek) adlı teşekküldür. Bunu 1912 yılında, geniş tabana dayanan ve dinî niteliği olan Sarekat Islam adlı derneğin kurulması takip etti. Esasen gittikçe artan Çin asıllı tüccarların rekabetine ve yaygınlaşan hıristiyan misyonerlik faaliyetlerine karşı koymak için Cavalı müslüman tüccarlar tarafından kurulan İslâm Birliği kısa bir süre sonra siyasî bir halk hareketine dönüştü ve ilk defa Endonezya'ya muhtariyet verilmesi fikrini ortaya attı. Hollanda buna 1918 yılında, bir kısmı tayin yoluyla gelenlerden, bir kısmı da mahallî meclislerin seçip gönderdikleri temsilcilerden oluşan ve sadece danışmanlık yetkilerine sahip bulunan Volksraad (Halk Meclisi) adında bir meclis kurmakla karşılık verdi. 1925'te bu meclise sınırlı boyutlarda kanun yapma yetkisi tanıyan bir uygulamaya geçildi; 1931 yılında da başlangıçta % 39 olan Endonezyalı üye oranı % 50'ye yükseltildi. Fakat hiçbir zaman Volksraad, Endonezyalılar'ın istediği gerçek

bir parlamento niteliğine kavuşamadı.

Hollanda ile iş birliği yapmama politikasını benimseyen İslâm Birliği, daha sonra sol kanat ve İslâmî kanat olmak üzere iki gruba ayrıldı (1922). İslâmî kanat 1923 yılında Partai Sarekat Islam Indonesia'ya dönüşürken aynı zamanda Hollanda Hindistanı Sosyal Demokrat Birliği'ne üye olan sol kanada mensup liderler de 1924'te Partai Komünist Indonesia'yı (= PKI, Endonezya Komünist Partisi) kurdular. Geniş halk kitlelerini etkisi altına almaya başlayan Partai Komunist Indonesia Kasım 1926'da Batı Cava'da, Ocak 1927'de de Batı Sumatra'da Hollanda'ya karşı ayaklanma başlattı. Ancak bu ayaklanmalar derhal bastınldı ve aralarında birçok eski İslâm Birliği üyesinin de bulunduğu çok sayıda eylemci yakalanarak Boven Digul'da hapse atıldı. Bundan sonra Hollanda, Endonezyalı siyasetçi ve aydınların geniş halk kitlelerini şuurlandırma gayretlerine ve onların sömürge rejimi aleyhtarı faaliyetlerine karşı daha baskıcı bir politika takip etmeye başladı.

İslâmî ve komünist ideolojilere dayanan millî hareketlerin zayıflamasından sonra aydın kesimler arasında, Endonezya'nın bağımsızlığını destekleyen ve siyasî faaliyetini bu temel üzerine oturtan milliyetçilik ideolojisi hâkim bir siyasî düşünce olarak ortaya çıktı. Asırlardır bölgede "lingua Franca" niteliğiyle kullanılan Malay diline dayalı yeni Endonezya edebiyatı gelişti. 1918 yılında kırk civarında olan günlük, haftalık ve aylık gazete sayısı 1925'te 2010 ulaştı. Endonezya'nın birliğini ve millî kimliğini oluşturmaya yönelik kültürel ve siyasî faaliyetler gerçek ifadesini Ekim 1928'de Cakarta'da düzenlenen bir gençlik kongresinde buldu. Kongre üyeleri kabul ettikleri "gençlik andı"nda "tek vatan - tek millet - tek dil" ülküsünü gerçekleştirmeye yemin ettiler.

Temelini milliyetçilik fikri oluşturan ve Endonezya'nın bağımsızlığını, geniş tabanlı bir siyasî teşkilâtlanmayla ve Hollanda ile iş birliği yapmama siyasetiyle kazanmayı hedefleyen ilk parti, geleceğin cumhurbaşkanı Ahmed Sukarno tarafından Temmuz 1927'de kurulan Partai Nasional Indonesia'dır (= PNI, Endonezya Milliyetçi Partisi). Sukarno'nun 1930'da tutuklanması üzerine kapatılan parti daha sonra aynı fikrî temel üzerine bina edilen, fakat biri halkın birliğine ve geniş tabanlılığa daha fazla önem veren Partai Indonesia (= Partindo), diğeri ideoloji ve teşkilât bakımından

disiplinli bir kadro teşkil etmeyi hedef alan Partai National Indonesia-Baru (Yeni Endonezya Milliyetçi Partisi) olmak üzere iki ayrı siyasî kuruluş halinde ortaya çıktı. Hollanda aleyhtarı parti ve hareketlerin sömürge rejimi tarafından şiddetli bir şekilde bastırılmasından sonra 1930'lu yılların ikinci yarısında sömürgeci ülke ile iş birliğine giderek bağımsızlığa ulaşmayı hedefleyen çeşitli partiler kuruldu. 1936'da Volksraad, Hollanda hükümetinden Endonezya'ya muhtariyet vermesini ve bu gaye ile bir konferans düzenlemesini istedi; fakat bu talep reddedildi. 1939 yılında müslüman ve milliyetçi grupların ortaklaşa kurdukları Gabungan Politik Indonesia'nın (= GAPI, Endonezya Siyasî Federasyonu) muhtariyet ve parlamenter rejim istekleri de sonuçsuz kaldı.

Mart 1942'de bütün Endonezya adalarının Japonlar tarafından işgal edilmesiyle Hollanda sömürge idaresi son buldu. Yaklaşık üç buçuk yıl süren bu dönemde Japonlar, Hollandalılar'ın aksine müslüman ve milliyetçi liderlerle iş birliği yaptılar ve aralarında Sukarno'nun da bulunduğu birçok lideri serbest bıraktılar. Bunların bir kısmı bağımsızlık ideallerine ulaşmak için Japonlar'ın askerî idaresinde görev almayı tercih ederken bir kısmı da halkı Japonlar'a karşı isyana teşvik etmek gayesiyle yer altı faaliyetlerine başladı. Endonezya dahil bütün Doğu ve Güneydoğu Asya ülkelerini siyasî ve ekonomik tesiri altına almaya çalışan Japonya, müttefiklere karşı yürüttüğü savaşta halkın desteğini sağlamak ve üzerlerindeki Batı etkisini silmek gayesiyle propaganda faaliyetlerine girişti ve halk kitlelerini harekete geçirmeyi hedefleyen çeşitli teşekküller kurdu. Halk arasından topladığı işçileri zorunlu çalıştırma sistemiyle ihtiyaç duyu savaş hizmetlerinde görevlendirdi. Yaklaşık 60.000 dolayında genci askerî eğitimden geçirdi ve Ekim 1943'te müttefiklerin muhtemel bir işgaline karşı koyabilmek için gönüllü gençlerden oluşan Peta adında bir gerilla teşkilâtı kurdu.

1944 yılı başlarında Bat Cava'da isyanlar çıkması, milliyetçi liderlerin bağımsızlık isteklerinin gittikçe artması ve Japon kuvvetlerinin savaşta ağır kayıplar vermesi üzerine Başbakan Koiso resmen yakın bir gelecekte Endonezya'ya bağımsızlık tanıyacaklarını vaad etti (7 Eylül 1944) ve bu tarihten itibaren Japonlar, kırmızı-beyaz Endonezya millî bayrağının kullanılmasını ve daha sonra ülkenin millî marşı olarak kabul edilen Indonesia Raya (Büyük Endonezya) marşının söylenmesini serbest

bıraktılar. Mart 1945'te de bağımsızlıkla ilgili konuları araştırmak ve bir anayasa hazırlamak üzere altmış iki Endonezyalı üyeden oluşan Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan (Bağımsızlık Hazırlıkları Çalışma Komitesi) kuruldu. Bu komite 7 Ağustos 1945'te Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia'ya (Endonezya'nın Bağımsızlığını Hazırlama Komitesi) dönüştü ve bir hafta sonra da Japonlar'ın müttefiklere şartsız teslim olmalarının ardından Sukarno ile diğer bir önemli milliyetçi lider olan Muhammed Hatta, Endonezya halkı adına ülkenin bağımsızlığını ve Endonezya Cumhuriyeti'nin kurulduğunu ilân ettiler (17 Ağustos 1945). Arkasından, çeşitli siyasî grupların desteğiyle anayasanın giriş bölümüne alınan "Pancasila" (Beş Prensip: Tek Tanrı'ya inanç, âdil ve medenî insancılık, milliyetçilik, demokrasi ve sosyal adalet), Sukarno'nun ortaya attığı devlet felsefesi olarak benimsendi.

Cumhuriyetin ilânından itibaren Endonezya devriminin gerçekleştirildiği ve Hollanda'ya karşı bağımsızlık savaşının verildiği yaklaşık dört buçuk yıllık bir karışık dönem yaşandı. İngiliz ve Avustralyalı askerlerden oluşan müttefik kuvvetleri, Japonlar'ı teslim almak amacıyla Cava ve Sumatra'nın önemli liman şehirleriyle bu adalar dışında kalan diğer Endonezya adalarının tamamını işgal ettiler. Bu kuvvetlerin koruması altında geri gelen Hollandalılar'ın hedefi eski sömürgelerini tekrar ele geçirip yeniden kendi idarelerini kurmaktı. Bunun üzerine İngiliz ve Hollanda askerleriyle Endonezyalılar arasında şiddetli çarpışmalar başladı. Özellikle Kasım 1945'te, Japonlar'ın kurduğu eski gerilla teşkilâtı Peta'nın çekirdeğini oluşturduğu Endonezya millî ordusu ile milis kuvvetleri güçlü İngiliz birliklerine karşı Surabaya'da üç hafta süren başarılı bir savunma savaşı verdiler. Daha sonra Hollanda ve cumhuriyet hükümeti temsilcileri arasında uzun görüşmeler başladı ve sonuçta Endonezya Federasyonu ile Hollanda - Endonezya Birliği'nin kurulmasına imkân veren Linggardjati (Mart 1947) ve Renville antlaşmaları (Ocak 1948) imzalandı. Ancak bunlara rağmen anlaşmazlıklar devam etti ve tekrar silâha başvuran Hollanda, Temmuz 1947 ve Aralık 1948'de cumhuriyeti yıkmaya yönelik iki ayrı askerî operasyon düzenleyerek işgal ettiği yerlerde etnik ve coğrafî farklılıklara dayanan otonom federe devletler kurdu. Fakat en sonunda dışarıdan milletlerarası kamuoyunun, içeriden gerilla savaşlarının baskısı altında bunalan Hollanda, Lahey'de Birleşmiş Milletler'in gözetiminde cumhuriyetçi ve federal liderlerin katıldığı bir yuvarlak masa konferansına

oturmak zorunda kaldı ve imzalanan antlaşma gereğince, Yeni Gine adasının batı yarısını teşkil eden Irian Caya bölgesi hariç, Endonezya üzerindeki egemenlik haklarının tamamını aynı tarihte kurulan bağımsız Endonezya Birleşik Devletleri'ne devretti; varılan antlaşmaya göre Irian Caya'nın durumuyla ilgili görüşmeler sürdürülecekti. Böylece yaklaşık 350 yıl devam eden sömürge dönemi fiilen sona ermiş oldu (27 Aralık 1949).

Son Dönem. Siyasî bağımsızlığın kazanılmasıyla birlikte resmen çok partili parlamenter sistem kabul edildi. 17 Ağustos 1950'de de, Hollanda'nın baskısı altında federal statüde kurulmuş olan on altı federe devlet ve özel bölgenin meydana getirdiği birleşik devlet üniter Endonezya Cumhuriyeti'ne dönüştürüldü. Parlamenter sistemin uygulandığı 1950 ve 1957 yılları arasında yedi defa hükümet değişikliği oldu ve siyasî istikrarsızlık sebebiyle iç güvenlik, ekonomik kalkınma, idarî yeterlilik, ordunun düzenlenmesi ve merkezîleştirilmesi gibi ülkenin en önemli problemleri çözülemedi. Eylül 1955'te ilk genel seçimler yapıldı; fakat hiçbir parti parlamentoda çoğunluğu sağlayamadı. Sırasıyla % 22, 20, 18 ve 16 oranında oy alan Partai National Indonesia, MASYUMI, Nehdatü'l-ulemâ ve Partai Komünist Indonesia dört büyük parti olarak ortaya çıktılar. Gerçek bir seçimle oluşan parlamento ve yeni kurulan koalisyon hükümeti de bir

ümit vermeyince, sınırlı yetkilerle devlet başkanlığını üstlenmiş olan Sukarno, ülke geleneklerine dayandığını ileri sürdüğü ve "güdümlü demokrasi" (guided democracy) adını verdiği bir siyasî sistem ortaya attı (Mart 1956). Batı tipi liberal demokrasileri eleştiren ve tek parti sistemini savunan Sukarno parlamenter sistemin Endonezya'ya uygun olmadığını, önemli meselelerin görüşmeler yoluyla anlayış birliğine varma usulüne göre çözümlenmesi gerektiğini savundu. Karşılıklı mutabakat ilkesine dayanan bu sistem gereğince Nisan 1957'de herhangi bir siyasî partiye mensup olmayan Cuanda Kartavircaya başkanlığında çok yönlü bir görev hükümeti ve Mayıs 1957'de de devlet başkanının gözetimi altında dört büyük parti ve çeşitli meslek kuruluşlarının temsilcilerinden meydana gelen bir millî konsey oluşturuldu. Böylece güdümlü demokrasiye yönelik ilk adım atılmış oldu. Bu arada ülkenin bazı bölgelerinde, özellikle Kuzey Sulavesi ile Batı Sumatra'da bölgesel ayrılıkçı hareketler ortaya çıktı ve 1958 yılı başlarında Batı Sumatra'daki karşıt görüşlü liderler ayrı bir hükümet kurdular; ancak

bu hükümet ve taraftarları merkezî ordunun müdahalesiyle kısa sürede dağıtıldı. Bu dönemde Hollanda ile ilişkiler de iyice kötüleşti. Hollanda'nın 1952'de Irian Caya görüşmelerini kesmesi üzerine Endonezya da Şubat 1956'da tek taraflı olarak birlik antlaşmasını feshetti ve Ağustos 1956'da Lahey'deki yuvarlak masa toplantısında ülkeye çıkartılan borçları ödemeyi reddetti. Kasım 1957'de Birleşmiş Milletler'den Irian Caya üzerindeki görüşmelerin başlamasıyla ilgili bir karar çıkmayınca büyük şehirlerde Hollanda aleyhtarı gösteriler başladı ve bu yılın sonunda Hollandalılar'a ait işletmelere ve çiftliklere el konuldu; birçok Hollandalı teknik ve idarî eleman yurt dışına çıkarıldı. Fakat yetişmiş eleman eksikliğinin de katkısıyla bozulan ekonomik durumda enflasyon hızla yükselirken ihracat gelirleri düşmeye ve dış borçlar artmaya başladı. Ancak bu dönemde ekonomik ve siyasî alanlarda başarı sağlanamazken eğitim ve kültür konularında önemli ilerlemeler kaydedildi. İlk, orta ve lise seviyesinde yeni okullar açıldı ve yaygın eğitime önem verildi. 1950'de % 10'un altında olan okuma yazma oranı 1961'de % 46'ya yükseldi. Ülkenin resmî dili Endonezyaca'nın eğitim ve idarede yaygınlaştırılmasıyla birlikte millî birliğin sağlanması yönünde önemli mesafeler katedildi.

Sukarno 1959 yılı başlarında, devlet başkanına yürütme yetkisi veren 1945 anayasasını uygulamaya geçirme hususundaki teklifini meclise onaylatamayınca bunu bir kararnâme ile yürürlüğe koyup kendisine bağlı partili olmayan bazı üyelerle ordunun ve çeşitli meslek kuruluşlarının temsilcilerinden oluşan yeni bir hükümet kurdu. 1960 yılında da bütçeyi onaylamayan meclisi feshederek tayin yoluyla gelen siyasî parti, ordu ve meslek kuruluşlarının temsilcilerinden 130 üyeli yeni bir meclis teşkil etti. MANIPOL - USDEK (siyasî manifesto ve 1945 anayasası, Endonezya sosyalizmi, güdümlü demokrasi, güdümlü ekonomi ve Endonezya kimliği kelimelerinin kısaltılmışı), NASAKOM (milliyetçilik, din ve komünizm) gibi birleştirici sloganlarla güdümlü demokrasinin ideolojisini oluşturmaya çalıştı. Hem devlet hem hükümet başkanının görevlerini üstlenen Sukarno içte, idarede etkili olmaya başlayan Partai Komunist Indonesia ve ordu arasında bir denge politikası takip etmeye özen gösterirken dışta tarafsız politikadan uzaklaşarak komünist blokla olan ilişkileri arttırdı. Nisan 1955'te Bandung Konferansı ile üçüncü dünya ülkeleri arasında ülkesinin etkin bir rol üstlenmesini sağladıktan sonra da açıkça Batı karşıtı bir politika takip etmeye başladı. Malezya Federasyonu'nun kurulmasına

(Eylül 1963) muhalefet etti ve prensip olarak bu ülkeye karşı çatışma politikası yolunu benimsedi. Malezya'nın Güvenlik Konseyi'ne seçilmesi üzerine de ülkesini Birleşmiş Milletler teşkilâtından ayırdı (Ocak 1965).

30 Eylül 1965 tarihinde Partai Komunist Indonesia, ordu içinden bir grup subayın yardımıyla başarısız bir darbe girişiminde bulundu ve altı general kaçırılarak öldürüldü. Fakat Stratejik İhtiyat Ordu Kumandanı General Suharto duruma hâkim oldu ve Partai Komunist Indonesia iktidarı ele geçirmekle suçlanarak darbeyi takip eden aylarda özellikle Cava ve Bali'de, ölü sayısının 250.000 ile 1 milyon arasında tahmin edildiği bir komünist katliamı yapıldı. General Suharto Partai Komunist Indonesia'yı resmen yasakladıktan sonra yönetimde geniş çaplı tasfiye hareketi başlattı ve Sukarno'yu da ölümüne kadar (1970) sürecek olan ev hapsine aldırdı (1966), Mart 1968'de ise kendisi Halk Danışma Meclisi tarafından devlet başkanlığına getirildi.

Orde Baru (yeni düzen) adı verilen 1965 sonrası dönemde Suharto, Batı blokuyla ilişkilerin geliştirilmesine özen gösterdi ve Malezya ile çatışma politikasına son vererek ülkesinin tekrar Birleşmiş Milletler'e üye olmasını sağladı. Association of South East Asian Nations'ın (= ASEAN, Güneydoğu Asya Uluslar Birliği) kuruluşunda (Ağustos 1967) etkin rol oynayan Suharto, bölgesel iş birliğini geliştirmeye çalıştı. Birleşmiş Milletler gözetiminde Irian Caya halkı arasında yapılan referandumla bölge Endonezya'ya katıldı (Eylül 1969). Suharto, uygulamaya koyduğu ekonomik istikrar programıyla ülkeye yabancı sermayenin girişini kolaylaştıran bir dizi önlem aldı ve dış ticareti liberalleştirerek enflasyonu düşürüp ekonomiyi istikrara kavuşturdu.

Bu dönemde birçok subayın idarî ve iktisadî kuruluşlarda görev alması ordunun yönetimdeki etkisini arttırdı ve böylece "ikili görev" ilkesi (dwi - funsi) kurumlaştı. Yönetim askerî bir rejim olmamasına rağmen orduya ve bürokrasiye dayanan otoriter bir yapıya dönüştü. 1971'deki genel seçimleri büyük bir çoğunlukla çeşitli siyasî grup, ordu, polis ve meslek kuruluşlarının temsilcilerinden oluşan hükümet partisi Golongan Karya kazandı. Seçim sonrasında çeşitli siyasî kısıtlamalar getirilmesi üzerine muhalefetteki dört İslâmî parti Partai Persatuan Pembangunan, diğer milliyetçi ve hıristiyan partiler ise Partai Demokrasi Indonesia adı altında

iki ana parti olarak birleşti. Siyasî partilerle diğer sivil kuruluşlara, devletin temel ideolojisi sayılan Pancasila'yı esas kabul etme zorunluluğu getirildi ve bu prensipleri yaymak gayesiyle eğitim kurumlarında, orduda ve devlet dairelerinde kurslar düzenlendi.

Giderek otoriter bir yönetim şekli alan "yeni düzen"e karşı 1974'ten sonra özellikle İslâmî çevrelerde, bazı aydın kesimlerinde ve öğrenciler arasında tepkiler yoğunlaştı. Artan rüşvet ve yolsuzluk iddiaları, 1975'te devletin en önemli petrol şirketi Pertamina'da bazı yolsuzlukların ortaya çıkarılmasıyla doğrulandı. 1975-1976'da Endonezya'nın eski bir Portekiz sömürgesi olan Doğu Timor'u işgal ve ilhakı dış politikada bazı sorunlara yol açtı. Ancak 1977, 1982 ve 1987'de yapılan seçimlerde Golongan Karya yine çoğunluğu sağladı ve her seçim sonrasında Suharto kısmen seçimle, kısmen tayin yoluyla oluşturulan Halk Danışma Meclisi tarafından tekrar devlet başkanlığına seçildi. Ülkede sağladıkları ekonomik kalkınma ve getirdikleri siyasî kontrol sayesinde iktidarda kalmayı

sürdüren yeni düzen liderleri Endonezya'nın birliğini korumayı amaçlayan Pancasila'yı, devlet başkanına kuvvetli yetkiler sağlayan 1945 anayasasını, ordunun ikili görev ilkesini ve üç partili sistemi Endonezya'nın problemlerine en uygun çözüm yolu olarak görmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

J. Th. P. Blumberger, De Nationalistische Beweging in Nederlandsch Indie, The Hague 1931; J. S. Furnivall, Netherlands India, Cambridge 1939; G. McT. Kahin, Nationalism and Revolution in Indonesia, Ithaca 1952; B. J. O. Schrieke, Indonesian Sociological Studies, The Hague 1959, I-II; B. H. M. Vlekke, Nusantara: A History of Indonesia, The Hague 1959; W. F. Wertheim, Indonesian Society in Transition, The Hague 1959; R. van Niel, The Emergence of the Modern Indonesian Elite, The Hague 1960; B. R. O' G. Anderson, Some Aspects of Indonesian Politics under the Japanese Occupation, 1944-1945, Ithaca 1961; H. Feith, The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia, Ithaca 1962; Indonesia (nşr. R. T.

Mcvey), New Haven 1963; R. T. McVey, The Rise of Indonesian Communism, Ithaca 1965; D. S. Lew, The Transition to Guided Democracy in Indonesia, Ithaca 1966; B. Dahm, Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence, Ithaca 1969; Indonesian Political Thinking, 1945-1965 (ed. H. Feith - L. Castles), Ithaca 1970; A. J. S. Reid, The Indonesian National Revolution, 1945-1950, Victoria 1974; R. Mortimer, Indonesian Communism under Sukarno: Ideology and Poiitics, 1959-1965, Ithaca 1974; L. E. Williams, Southeast Asia: A History, New York 1976, s. 70-87, 133-134, 171-182, 210-216, 252-259; The History of South - East and East Asia (ed. Khoo Kay Kim), Kuala Lumpur 1977, s. 123-165; H. Crouch, The Army and Politics in Indonesia, Ithaca 1978; J. D. Legge, Indonesia, Sydney 1980, s. 72-194; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, s. 20-272; Regional Dynamics of the Indonesian Revolution, 1945-1949 (ed. A. R. Kahin), Honolulu 1985; D. G. E. Hail, A History of South-East Asia, London 1987, s. 301-365, 497-529, 580-591, 613-624, 789-797, 890-896, 933-939; N. B. Mody, Indonesia under Suharto, New Delhi 1987; A. W. Nieuwenhuis, “Indonezya”, İA, V/2, s. 996-1008; “Indonesia”, EI^{2} (İng.), III, 1221-1224; “Indonesia”, EBr2., IX, 483-491.

İsmail Hakkı Göksoy

ENDÜLJANS

Hıristiyanlık'ta, işlenen günahlardan dolayı dünyada çekilecek cezanın belirli şartlar karşılığında kilise tarafından affedilmesi anlamında kullanılan terim.

Latince indulgentiadan gelen (İng. ve Fr. indulgence) bir kelime olup sözlük anlamı "bağışlama"dır. Hıristiyanlık'ta sadece Katolik kilisesine has bir terim olarak Tanrı tarafından affedilen günahların dünyevî cezalarının kilise tarafından kısmen veya tamamen bağışlanmasını ifade etmektedir.

Hıristiyanlık'ta günahın iki yönlü zararı vardır. Öncelikle insan günah işlemekle Tanrı'nın emrini çiğnemiş, dolayısıyla ondan yüz çevirmiş, herhangi bir şeyi Tanrı'ya tercih etmiş olmaktadır. Bu durum, günahın Tanrı'ya karşı işlenmiş olan suç ve hata yönünü ortaya koyar. Öte yandan günah, hem günah işleyene hem de mensubu bulunduğu cemaate zarar vermektedir. Bu sebepledir ki gerek ruhları arındırmak gerekse dünya hayatındaki ahlâkî nizamın kudsiyetini muhafaza etmek için günaha yol açan söz ve davranışlara karşılık birtakım cezaî müeyyideler konulmuştur. Hıristiyanlık'ta bu müeyyideler dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Günah karşılığı verilen cezalar ilâhî adalet gereği ıstıraplar, sefaletler, çeşitli sıkıntı ve üzüntüler şeklinde bu dünyada veya cehennem ateşi şeklinde âhirette ya da arındırıcı cezalar olarak a'râfta verilir ve hiçbir günah cezasız kalmaz. Ancak suçların bu dünyada cezalandırılmaması onların affedildiği anlamına gelmez, âhirete ertelendiğini gösterir. Diğer taraftan bir kısım günahların cezası da sadece bu dünyada verilmekte, âhirete intikal etmemektedir.

Hıristiyanlık'ta, gerekli şartlar yerine getirildiği takdirde Kutsal Ruh'a karşı işlenen suçların dışındaki bütün günahların affedilebileceği kabul edilmiştir. Tanrı'nın emirlerini yapmamak veya yasaklarını çiğnemek şeklinde Tanrı'ya karşı işlenmiş olan suçtan doğan günah ya bizzat Tanrı tarafından veya onun adına kilise tarafından affedilebilmekteyse de bu durum günah sonucu ortaya çıkan dünyevî ceza ve kefaretleri ortadan kaldırmamaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te buna dair örnekler çoktur. Ahd-i Atîk'e göre Hz.

Dâvûd, Uriya'nın karısı ile zina ettikten sonra işlediği suçun farkına varır ve Peygamber Natan'la aralarında şu konuşma geçer: "Ve Dâvûd Natan'a dedi: Rabb'e karşı suç ettim. Ve Natan Davud'a dedi: Rab da senin suçunu sildi: Ölmeyeceksin. Fakat küfretmek için bu işle Rabb'in düşmanlarına büyük fırsat verdiğinden dolayı sana doğan çocuk da mutlaka ölecektir" (II. Samuel, 12/13-14). Burada anlatılan olayda Dâvûd işlediği suç sebebiyle pişman olunca Rab onun suçunu bağışlamış, ancak suçun cezası ortadan kalkmamıştır. Katolikler'deki a'râf inancı da Tanrı bağışlasa bile suçun dünyevî cezasının devam ettiğini göstermektedir. Zira Katolik inancına göre suçu Tanrı tarafından bağışlanan, fakat dünyevî cezasını çekmeden ölenler a'râfta azap görmek suretiyle bu suçtan arınmaktadırlar.

Yeryüzünde yaşayan her insan günah işleyebileceği için herkes Tanrı'nın bağışlamasına muhtaçtır. "Eğer günahımız yoktur dersek kendi kendimizi aldatırız ve bizde hakikat olmaz. Eğer günahlarımızı ikrar edersek günahlarımızı bize bağışlamak ve bizi her haksızlıktan temizlemek için O (Tanrı) sadık ve âdildir" (I. Yuhanna, 1/8-9).

Hıristiyanlık'ta Tanrı'dan başka bazı kişi ve kuruluşlara da günahtan bağışlama yetkisi verilmiştir. Nitekim Hz. Îsâ günahları bağışlamış ve bu yetkiyi havârilere de tanımıştır. Havârilerden sonra onların halefi kabul edilen kilise Tanrı adına fertlerin günahlarını bağışlayabilmektedir. Günahların Allah'a karşı olan kısmının yine Allah adına bağışlanması, "günah itirafı" adı verilen dinî bir merasimle gerçekleşmektedir. Kişi işlediği günahı itiraf eder, pişman olur ve tövbe edip Tanrı'ya tam bir itaat içinde kötülüğü bırakırsa papaz onun günahını affetmektedir. Fakat bu bağışlama, günahın dünyevî karşılığının ortadan kalkması için yeterli değildir. Affedilen günahların dünyevî cezalarının kilise tarafından bağışlanmasına ise endüljans denilmektedir.

Sadece Katolik hıristiyanlar tarafından kabul edilen endüljansın dogmatik temelleri, günahın affedilmesinden sonra da devam eden dünyevî ceza inancı ile bütün hıristiyanların bir "azizler birliği" oluşturduğu kanaatine dayanmaktadır. Günahlarla ilgili dünyevî ceza inancı çeşitli konsil kararlarında ifade edilmiştir (La Documentation catholique, s. 198). Azizler birliği inancına gelince, Hıristiyanlığa göre insanlar Tanrı'nın bir lutfu olarak tabiat üstü bir bağla birbirlerine bağlanmışlardır. Bu sebepledir ki

birinin günahı diğerlerine zarar, iyiliği ise fayda verir. Hıristiyanlar, Âdem'in suçunun bütün insanlara sirayet ettiği gibi Mesih'in kurtarıcılığının da bütün insanlara şâmil olduğunu kabul ederler. Bundan dolayı insanlar Mesîh'te birleşmeye çağırılmışlardır (Yuhanna, 15/5;

Korintoslular'a Mektup, 12/27). Nasıl ki Mesîh kendisi suç işlemediği halde insanlar için acı çekmiş, onların kurtuluşu için kendini feda etmişse (Petrus'un I. Mektubu, 2/21-25) ona tâbi olanlar da doğru yolda dua ederek, iyilikler yaparak, tövbe ve istiğfar ederek birbirlerine yardımcı olmalıdırlar. Hıristiyanlık'taki azizler birliği kavramı bu inançtan doğmuştur. Bu birlik insanların dua, tövbe, dayanışma gibi hususlarla birbirlerine yardımcı oldukları karşılıklı iş birliği müessesesidir. Bu yardım sadece yaşayanlara değil arındırıcı azaba uğrayan ölülere de yapılabilmektedir.

Kilisedeki din adamlarıyla Mesîh ve azizlerin, fazilet ve şefaatleri vasıtasıyla fertleri günahlarının sonuçlarından kurtarabildikleri inancından kaynaklanan ve zamanla kilise tarihinde önemli bir olay haline gelen endüljans uygulaması, temelde tövbe sakramentinin tarih içerisindeki gelişmesinden doğmuştur. Hıristiyanlığın başlangıcından VI ve VII. yüzyıllara kadar vaftiz sonrası işlenen günahların bağışlanma işi oldukça zahmetliydi ve ağır işliyordu. Bu dönem "umumi tövbe" dönemiydi. Diğer taraftan günahın Tanrı nezdinde suç oluşturan yönüyle tabii sonucu olan dünyevî ceza birbirinden net olarak ayrılmamıştı. Günah itirafı sakramenti günahın tamamen affını hedefliyordu. VII. yüzyıldan XI. yüzyıla kadarki dönemde "özel (ferdî) tövbe"nin yaygınlaşıp müesseseleşmesi günahtaki suç ve cezanın birbirinden iyice ayrılmasına sebep oldu.

XI ve XII. yüzyıllarda endüljans uygulamaları başladı. XIII. yüzyılda teologlar endüljansın meşruiyetini kabul ettiler. Ölüler için ilk endüljans ise resmen XV. yüzyılda ortaya çıktı. Trente Konsili (1543-1564), endüljansın mahiyetiyle ilgili dogmatik açıklamada bulunmamakla birlikte endüljans uygulamasının hıristiyanlar için faydalı ve kurtuluş sağlayıcı olduğunu belirterek bu uygulamanın faydasızlığını, kilisenin böyle bir yetkisinin olmadığını savunanların görüşünü reddetti (Adnès, s. 1719). Öte yandan papaların çeşitli zamanlarda yayımladıkları genelgelerle de endüljansın meşrûluğu ve faydası vurgulanmıştır (Papa VI. Clement, V. Martin, IV. Sixte, X. Leon, VI. Pie, XI. Pie ve XII. Pie'nin bu konuda genelgeleri

vardır).

Endüljansın meşruiyet kazanmasından sonra kilisenin o günkü politikası ve hıristiyan toplumların karşılaştıkları problemlere göre çok değişik alanlarda uygulamaları yapılmıştır. Meselâ Clermont Konsili'nin bir kararına göre, "Eğer bir kimse şöhret ve para için değil de sadece dinî gayeler ve Kudüs kilisesini kurtarmak maksadıyla yola koyulursa (Haçlı seferine katılırsa) onun bu yolculuğu her tür tövbe yerine geçecektir". Papa VII. Boniface bir genelgesinde şöyle demektedir: "Güvenilir eski bir geleneğe göre bu muhteşem kiliseye (Roma'daki St. Pierre Kilisesi) gelenlerin günahları bağışlanmaktadır. Biz de bu af ve bağışlamaları tasdik ediyor, saygı ve tövbe ile gelen bütün inananlara, içinde bulunduğumuz ve gelecekteki yüzyıllarda bütün günahlarının affını vaad ediyoruz" (La Documentation catholique, s. 209). Fakat endüljans müessesesi zamanla bozulmuş, yüzyıllar boyunca kilise tarafından para karşılığı endüljans dağıtılmış, nihayet kilise yanlış ve usulsüz uygulamaları yasaklayarak endüljansın aslî unsurlarının korunması gerektiğine karar vermiştir (a.g.e., s. 211-212). Bu konuda en açık ve ayrıntılı bilgi, 1 Ocak 1967 tarihli papalık genelgesiyle (İndulgentiarum Doctrina) ortaya konulmuştur. Bu genelgeye göre endüljansın, günahların cezalarını gidermeye yönelik diğer vasıtalarla ortak noktaları olmasına rağmen onlardan açık şekilde farklıdır. Endüljansta kilise günahların affı için sadece dua etmez, fakat taşıdığı otoriteye dayanarak dünyevî cezaların affı için Mesîh ve azizlerin kefâret hazinesinden insanlara dağıtır. Kilisenin endüljans dağıtmaktaki gayesi, sadece dünyevî cezaya çarptırılanların cezalarına kefâret olmak suretiyle onlara yardım etmek değil aynı zamanda onları tövbeye ve yardıma, özellikle de imanı güçlendirici hayırlı işler yapmaya özendirmektir.

Papa VI. Pavlus tarafından 1 Ocak 1967'de ilân edilen, daha sonra kilise kanununda da yer alan şekliyle endüljans, Tanrı tarafından affedilen suçların dünyevî cezalarının kilise tarafından bağışlanmasıdır. Endüljans kısmî veya küllî olabilir, ölüler için de kullanılabilir. Endüljansın verilmesi kilise tarafından emredilen hayırlı işleri yapmak, Tanrı'yı sevmek, günahlardan kaçınmak, Mesih'in bağışlarına güvenmek, azizler birliğinin kişi için çok faydalı olduğuna kesin olarak inanmak gibi şartların yerine getirilmesine bağlıdır.

İslâm dinine göre özellikle kul hakkını ilgilendirmeyen günahların dünyevî ve uhrevî cezasını affetme yetkisi bütünüyle Allah'a aittir. Peygamberler de dahil olmak üzere hiçbir kulun ulûhiyyete ait yetkilere sahip olması mümkün değildir. Aksi bir anlayış, bütün semavî dinlerin temel ilkesini oluşturan ve İslâmiyet tarafından önemle vurgulanan tevhid inancına aykırı olur. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Günahları Allah'tan başka kim affedebilir ki!" (Âl-i İmrân 3/135) tarzında yer alan ifadenin dışında birçok âyette af ve mağfiret ulûhiyyetin bir niteliği olarak Allah'a nisbet edilmiştir. Bu husus hadislerde de aynı şekilde vurgulanmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿafv", "ġfr" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿafv", "ġfr" md.leri). İslâm inancına göre işlenen günahın affedilmesi ve manevî arınmanın sağlanması için herhangi bir dinî kuruluş veya kişiye başvurmaya gerek yoktur. Yaptığına pişman olmak, günahtan fiilen elini çekmek ve bir daha yapmamaya karar vermek suretiyle gerçekleşecek samimi bir tövbe (tevbe-i nasûh) mânevî arınma için yeterlidir. Ancak işlenen günah kul hakkına tecavüz niteliği taşıyorsa hak sahibinin hakkının ödenmesi veya ondan helâllik alınması gerekir. Oruç gibi kaza edilmesi mümkün olan bir ibadet konusunda gösterilen ihmalin yol açtığı günahtan kurtulmak için de onun kaza edilmesi icap eder. Bunlardan başka işlenen suça karşılık naslarca belirlenmiş bir ceza varsa ona da rızâ gösterilmelidir (bk. AF; TEVBE). Kelâm mezhepleri tarafından farklı şekillerde yorumlanan şefaat müessesesi de hiçbir mezhebe göre endüljans niteliği taşımaz. Zira şefaate taraftar olanlar bunun âhiret hayatı için söz konusu olduğunu kabul ederler. Muhtelif âyetlerde ancak Allah'ın izin verdiği kimselerin şefaatte bulunabileceği de ifade edilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; ez-Zümer 39/44).

Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli âyetlerinde, Ehl-i kitap bilginlerinin, ne kadar çok olursa olsun ilâhî gerçekler karşısında değersiz sayılan menfaatler uğruna (semen-i kalîl) Allah'ın âyetlerini değiştirdikleri belirtilir (meselâ bk. el-Bakara 2/79, 174-175; Âl-i İmrân 3/77). Tevbe sûresinde ise yahudilerle hıristiyanların, din adamlarını tanrılaştırmak suretiyle tevhid inancını bozdukları ifade edildikten sonra (9/31) bu din adamlarının insanların mallarını haksız yere yedikleri ve onları Allah yolundan saptırdıkları (9/34) ifade edilir. Kur'an'ın bu tür beyanlarının endüljans anlayışını da hedef aldığını söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâki, el-Muʿcem, “ʿafv”, “gfr” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “ʿafv”, “gfr” md.leri; Pierre Adnès, “Indulgences”, Dictionnaire de Spritualité, fas. XLVII-XLIX, Paris 1970, s. 1713-1728; Buhârî, “Daʿavât”, 46; Müslim, “Zikr”, 47; Tirmizî, “Daʿavât”, 46; Kurtubî, el-İʿlâm (nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1980, s. 407; Elmalılı, Hak Dini, II, 1132; IV, 2514; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, V, 144; X, 427; Code de droit canonique, Paris 1984, s. 176-177; Ahmed Şelebi, Mukârenetü’l-edyân II: el-Mesîhiyye, Kahire 1984, s. 267; Suat Yıldırım, Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık, Ankara 1988, s. 147-148; “Constitution apostolique ‘Indulgentiarum doctrina’ sur la révision des indulgences”, La Documentation catholique, LXIV/1487, Paris 1967, s. 197-218; A. Boudinhon, “Indulgences”, ERE, VII, 252-255; ABr., VIII, 186; “Bağışlama”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, II, 1199.

Ömer Faruk Harman

ENDÜLÜS

İslâm hakimiyetindeki İspanya.

SİYASÎ TARİH

TEŞKİLÂT

III. SANAT

Araplar tarafından İspanya için kullanılan ve ülkeden tamamen çıkarılmalarından sonra İspanyolca'ya Andalucia şeklinde ve önceleri yalnız "müslüman İspanyası" anlamında geçen Endülüs (Endelüs) kelimesinin kökeni kesin biçimde tesbit edilebilmiş değildir. Bugün genellikle, Hispania karşılığı olarak ilk defa fetihten sonra 98 (716) yılında basılmış bir sikke üzerinde görülen ismin, V. yüzyılda Kuzey Afrika'ya geçmeden önce on sekiz yıl kadar İspanya'nın güneyinde kalan Vandallar'ın (Vandalus) adından türetilmiş olabileceği (Vandalicia [Vandal ülkesi]) kabul edilmektedir (E. Lévi-Provençal, Espana musulmaña, IV, 45). Müslümanlar başlangıçta Endülüs ismini, bir süre ellerinde tuttukları Fransa'nın güneyindeki Septimania bölgesi dahil İspanya'da yönetimleri altına aldıkları toprakların tamamı için kullandılar. Ancak 718'de başlatılan ve yaklaşık sekiz asır devam eden hıristiyanların "reconquista" (Endülüs'ü müslümanlardan geri alma) hareketinin gelişme seyri içerisinde, özellikle XI. yüzyıldan itibaren İslâm hâkimiyeti alanının gittikçe küçülmesine paralel olarak bu ismin başlangıçtaki geniş kapsamlı anlamı daralmaya başladı ve sonunda Endülüs adı sadece küçük Benî Ahmer (Nasrî) Emirliği'nin idaresindeki topraklara münhasır kaldı. Andalucia ismi bugün İspanya'da hâlâ kullanılmakta ve Almeria (elMeriye), Granada (Gırnata), Jaén (Ceyyân), Cordoba (Kurtuba), Sevilla (İşbîliye), Huelva (Velbe), Malaga (Mâleka) ve Cadiz (Kādis) vilâyetlerini içine alan bölgeyi ifade etmektedir.

I. SİYASÎ TARİH

1. Fetih ve Valiler Dönemi (711-755). İlk İslâm fetihlerinin son halkasını Endülüs'ün fethi teşkil eder. Birinci elden bir kaynak mevcut olmadığı için bu fethin tarihi ve seyri hususunda bilinenler sonraki yıllarda yazılmış eserlerden intikal etmekte ve aralarında tutarsızlıklar, hatta çelişkiler bulunduğu görülmektedir. İspanya'da ilk fetih hareketinin başlangıç tarihi hakkında farklı iki rivayet vardır. Birinci rivayete göre bu tarih, Hz. Osman'ın emriyle Abdullah b. Nâfi' b. Husayn ve Abdullah b. Nâfi' b. Abdülkays'ın sevk ve idare ettikleri bir donanmayla karaya çıkılan 27 (647) yılı, ikinci rivayete göre ise genellikle kabul edildiği üzere Târık b. Ziyâd'ın emrindeki kuvvetlerin çıktığı 92 (711) yılıdır. Birinci rivayetin doğru olmaması gerekir, çünkü 27 yılında müslümanlar henüz bugünkü Tunus'u geçmemişlerdi ve ayrıca o tarihte bu iş için gerekli deniz gücüne de sahip değillerdi. Öte yandan eğer Endülüs gerçekten o yıl fethedilmiş olsaydı tarihçilerin daha sonra gerçekleştirilen Kıbrıs'ın fethi için müslümanların ilk deniz ötesi fetih harekâtı dememeleri gerekirdi.

İlk İslâm fetihlerinin seyri dikkate alındığında, 710 yılına kadar birkaç şehir ve kale dışında Kuzey Afrika'nın tamamını ele geçirmiş olan müslümanların yeni bir hamle daha yapmaları tabii görünmektedir. Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr, Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'ten izin alarak Tarîf b. Mâlik kumandasındaki yaklaşık 500 kişilik bir birliği 710 yılının ilkbaharında keşif gayesiyle İspanya'nın güney kıyılarına yolladı. Mûsâ b. Nusayr, Tarîf b. Mâlik'in bol miktarda ganimetle dönmesinden sonra İspanya'nın fethi için hazırlıklara başladı ve 711 ilkbaharında azatlısı Berberî asıllı Târık b. Ziyâd kumandasında 7000 kişilik bir orduyu, arkasından da 5000 kişilik bir takviye birliğini İspanya'ya gönderdi. Bu sırada İspanya'da hüküm süren Vizigot Krallığı taht kavgaları, toplum içindeki çatışmalar ve yahudileri zorla hıristiyanlaştırma politikasının sebep olduğu çeşitli problemlerle karşı karşıya idi. İslâm ordusunun İspanya'ya geçişinde, Vizigotlar'la ilişkileri bozuk olan Ceuta (Sebte) hâkimi Julianos'un da yardımları dokundu. Târık İspanya'nın en güneyindeki Calpe (Cebelitarık, Gibraltar) dağında karargâhını kurduktan sonra yakınındaki Algeciras'ı (Cezîretülhadrâ) kontrol altına aldı ve çok geçmeden Rio Barbate (Vâdiilekke) kıyısında karşılaştığı Kral Rodrigo kumandasındaki kalabalık bir Vizigot ordusunu, üç gün veya bir hafta (İbn İzârî, II, 8) süren zorlu bir savaş sonunda büyük bir kısmını imha etmek suretiyle ağır hezimete uğrattı. Artık İspanya'nın fethi için müslümanların

önünde ciddi bir engel kalmamıştı. Nitekim Târık'ın bu savaş sonrasında görevlendirdiği kumandanlar kısa sürede Malaga, Elvira (İlbîre) ve Cordoba'yı ele geçirirlerken kendisi de Ecija'yı (İstice) ve arkasından Vizigotlar'ın başşehri Toledo'yu (Tuleytula) fethetti. Bu sıralarda Vizigot idaresinden memnun olmayan bazı şehir ve

kale halklarının, özellikle ağır dinî baskılara mâruz kalan yahudilerin kapılarını kendiliklerinden açtıkları bilinmektedir. 712 yılında, fethin tamamlanmasına yardımcı olmak için Mûsâ b. Nusayr çoğunluğu Araplar'dan oluşan 18.000 kişilik bir ordunun başında İspanya'ya geçti ve Sevilla, Carmona (Karmûne), Niebla (Leble), Mérida'yı (Mâride) zaptettikten sonra Toledo'da Târık b. Ziyâd'la buluştu. İki kumandan daha sonra fetih hareketini İspanya'nın kuzeyine doğru iki koldan devam ettirdiler ve ertesi yıl içerisinde León (Liyûn), Galicia (Cillîkıye) bölgeleri ve Lérida (Lâride), Barcelona (Berşelûne), Zaragoza (Sarakusta) şehirleri hâkimiyet altına alındı; hatta bir rivayete göre Pireneler aşılarak Frank topraklarına girildi.

714 yılında Halife Velîd b. Abdülmelik'in emriyle, Mûsâ b. Nusayr'in Endülüs'ün idaresini oğlu Abdülazîz'e bırakıp yanına Târık'ı da alarak bol miktarda ganimetle birlikte Dımaşk'a dönmesi üzerine Endülüs'te "valiler dönemi" (asrü'l-vülât) başlamıştır. I. Abdurrahman'ın 756'da Endülüs Emevî Devleti'ni ilânına kadar devam eden bu dönemde yirmi bir vali iş başına geldi. Bunlardan bazıları doğrudan Dımaşk'taki Emevî halifesi veya onun adına Kuzey Afrika valisi tarafından tayin edilirken bazıları da Endülüslü askerler tarafından seçildi. Valiler dönemindeki siyasî faaliyetler arasında fetih hareketini Avrupa içlerine götürme teşebbüsleri önemli bir yer tutar. Abdülazîz b. Mûsâ'nın Teodomiro'yu (Tüdmîr/Mürsiye) hâkimiyeti altına alışından sonra valilerin birçoğu, bütün gayretlerini Pireneler'i aşarak Frank topraklarında yayılmak için harcadılar. Bu gayretler sonunda İslâm orduları Fransa'nın güneyindeki Septimania (Sebtimâniye) ve Narbona (Arbûne) bölgelerini ele geçirerek bugünkü Paris'in bulunduğu bölgeye yaklaştılar. Müslümanların 732 yılında Tours ve Poitiers şehirleri arasında yer alan ovada Franklar'a yenilmesi, Avrupa'da gerçekleştirilmek istenen fetihler açısından bir dönüm noktası olmuştur. İslâm kaynaklarında Belâtüşşühedâ adıyla geçen bu savaştan sonra eskisi kadar dışa açılamayan müslüman fâtihler güçlerini kendi aralarında baş

gösteren iç çekişmelerde tüketmeye başladılar.

İlk dahilî mücadele Araplar'la Berberîler arasında meydana geldi. İdarecilerin kendilerine gereken değeri vermediklerini ve kıraç, dağlık arazilerde yaşamak zorunda bırakıldıklarını ileri süren Berberîler, soydaşlarının Kuzey Afrika'da başlattıkları isyan hareketinden de cesaret alarak ayaklandılar (741). Her iki taraftan çok sayıda insanın ölümüne sebep olan bu ayaklanma, ancak ertesi yıl Belc b. Bişr kumandasındaki Suriye'den gelen Emevî askerlerinin müdahalesiyle bastırılabildi. Bu hadiseden kısa bir süre sonra, Endülüslü Araplar'ın (Belediyyûn) kendi topraklarına ortak olmalarından endişe ettikleri Emevî askerlerinin (Şâmiyyûn) Endülüs'e yerleşmesine karşı çıkmaları üzerine iki taraf arasında savaş başladı. Bu karışıklık, yeni vali Ebü'l-Hattâr tarafından hıristiyan tebaanın elindeki arazilerin üçte birinin yapacakları muvazzaf askerlik hizmeti karşılığında Suriyeli askerlere verilmesi ve bunların el-Küverülmücennede (askerî vilâyetler) adıyla bilinen İşbîliye, Humus (Hıms), Ceyyân, Şezûne, İlbîre, Cezîretülhadrâ, Tüdmîr, Reyyu ve Bâce'ye yerleştirilmeleriyle çözümlendi. Fakat Belediyyûn-Şâmiyyûn çekişmesini bu ustaca tedbirle sona erdiren Ebü'l-Hattâr'ın yönetimi sırasında Yemenliler'i kayırması yeni bir ihtilâfa ve Kayslı-Yemenli çatışmasına sebep oldu. Sonunda Endülüs'ün bu iki kabile tarafından sırayla yönetilmesi hususunda anlaşmaya varıldı. Buna göre Kayslılar adına Yûsuf el-Fihrî 747'de vali oldu; bir yıl sonra da bu görevi bir Yemenli üstlenecekti. Ancak vakti gelince Kayslılar valiliği Yemenliler'e devretmek istemediler ve bu durum Kayslı - Yemenli mücadelesinin yeniden alevlenmesine yol açtı. Öte yandan fetih hareketi sırasında İspanya'nın kuzeyinde dar ve dağlık bir bölge olan Asturias'a kaçan ve orada sıkışıp kalan hıristiyanlar müslümanlar arasındaki iç çekişmelerden istifade ederek Endülüs topraklarına saldıracak kadar güçlendiler.

Endülüs'te bu gelişmeler meydana gelirken Abbâsîler Emevî hânedanına son vererek bu hânedan mensuplarını sıkı bir şekilde takip etmeye ve öldürmeye başladılar. Bu takipten kurtulmayı başaran çok az sayıdaki kişiden biri de Halife Hişâm b. Abdülmelik'in torunlarından Abdurrahman b. Muâviye idi. Filistin ve Mısır üzerinden Kuzey Afrika'ya kaçan, ancak burada da rahat bırakılmayacağını anlayan Abdurrahman 755 yılında Endülüs'e geçti. Endülüs'e geçerken sadece canını kurtarmayı değil burada

bulunan çok sayıdaki Emevî yanlısı Arap, Suriyeli asker ve diğer unsurlardan faydalanarak Emevî hânedanını yeniden kurmayı düşünüyordu. Nitekim Endülüs'e ayak bastığı andan itibaren bu yönde faaliyete geçti ve kısa sürede, Vali Yûsuf el-Fihrî'nin tehdit ve engellemelerine rağmen mevâlînin, Kayslılar'a kızgın olan Yemenliler'in ve Berberîler'in de desteğini sağlayarak sırasıyla Cezîretülhadrâ, Şezûne, İşbîliye ve İlbîre'yi kontrolü altına aldı; daha sonra da Kurtuba'ya girerek kendisini bağımsız emîr ilân etti (756).

2. Endülüs Emevîleri (756-1031). a) Emirlik Dönemi (756-929). Bağımsız Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu ve ilk emîri I. Abdurrahman'ın karşılaştığı problemlerin başında hiç şüphesiz iç karışıklıklar geliyordu. Zira son vali Yûsuf el-Fihrî Abdurrahman'a yenildiği halde onu hâlâ emîr olarak tanımıyor ve isyan halinde bulunuyordu; Yemenliler ve Berberîler de sağladıkları yardımın bedelini istiyorlardı. Ancak Abdurrahman Yemenliler'in de Berberîler'in de isteklerine boyun eğmedi ve bütün grupların yetkilerini kısarak otoriteyi kendi elinde topladı. Ayrıca aldığı askerî tedbirler yanında her grubu kendi içinde bölme yoluna gidip onların birbirlerine düşmesini sağladı; ardından da para, mal ve makam vererek bunlardan bazılarını kendi yanına çekti. Bu suretle muhaliflerinden geri kalanları daha kolay bir şekilde itaat altına alma imkânına kavuşmuş oldu. Öte yandan Araplar arasındaki kabile çekişmeleri devlet otoritesini zaafa uğratacak bir mahiyet arzettiğinden orduyu, çoğunluğu Kuzey Afrika'dan getirtilen paralı askerler (mürtezika) ve harp esirlerinden (abîd) oluşturdu. I. Abdurrahman, bu iç meseleler yanında 778 yılında İspanya'nın kuzeydoğusundan girerek Sarakusta'ya yaklaşan Franklar'la da uğraştı ve neticede Franklar ülkelerinde çıkan karışıklıklar yüzünden geri çekilmek zorunda kaldılar; yol boyunca uğradıktan baskınlar sebebiyle de ağır kayıplar verdiler. I. Abdurrahman daha sonraki yıllarda hıristiyanların hâkimiyetine geçen bazı şehirleri geri almaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Buna rağmen öldüğünde (788) halefi I. Hişâm'a iç karışıklıkları asgariye indirilmiş, gücü Abbâsîler ve Bizanslılar tarafından dahi kabul edilen, Suriye - Emevî geleneklerinin hâkim olduğu bir devlet bıraktı.

Dindar kişiliğiyle Ömer b. Abdülazîz'i hatırlatan I. Hişâm (788-796), tahta çıktığı ilk yılda kardeşlerinin gösterdiği muhalefet dışında ciddi

sayılabilecek bir iç meseleyle karşılaşmadı. Bu durumdan istifade ederek emirlik dönemini İspanya'nın kuzeyindeki hıristiyan krallıklara

karşı cihad yapmakla geçirdi ve Pireneler'in ardındaki Septimania geçici bir süre için de olsa yeniden fethedildi. I. Hişâm döneminde Mâlikîlik Endülüs'ün resmî mezhebi haline geldi. Ulemâya gösterdiği yakın ilgi sonucunda bu zümrenin siyasî hayattaki nüfuzu açık şekilde arttı. Ayrıca İslâm'ın yayılışına verdiği öneme bağlı olarak yerli halktan ihtida edenlerin (müvelledûn) sayısında önemli bir artış gözlendi. Ancak bu son iki gelişme onun halefi zamanında bazı ciddi olayların meydana gelmesine zemin hazırladı. I. Hişâm'ın yerine geçen oğlu I. Hakem döneminde (796-822) iç ayaklanmalar yoğun bir biçimde yeniden patlak verdi. Dikkat çeken bir husus, bu defaki isyanlarda Araplar ve Berberîler'den başka ve onlardan daha fazla olarak müvelledûnun da yer almış olmasıdır. Bunda yeni emîrin keyfî tasarrufları, babasının aksine dinî vecîbeleri yerine getirmede gösterdiği ihmal ve ulemâya bekledikleri değeri vermeyip onların nüfuzunu kırmaya çalışması önemli rol oynadı. Bu sebeple Kurtuba, Tuleytula, Mâride, Sarakusta, Veşka (Huesca) gibi şehirlerde isyanlar birbirini takip etti. Bununla beraber I. Hakem yerine göre çok sert askerî tedbirlere, yerine göre de hileye başvurarak isyanları büyük çapta bastırmayı başardı. Bu dönemde çıkan isyanlardan en çok faydalananlar, hiç şüphesiz 801 yılında Endülüs'ün en önemli sınır şehirlerinden biri olan Berşelûne'yi ele geçiren Franklar'dır.

I. Hakem'den sonra tahta geçen oğlu II. Abdurrahman'ın saltanat yılları (822-852) emirliğin en parlak dönemi oldu. İç karışıklıkların azlığı ve Abdurrahman'ın bunların hallinde gösterdiği kararlılık neticesinde ülke uzun süreli bir iç istikrara kavuştu. Bu durum Endülüs'ün iktisaden zenginleşmesine ve Abbâsîler örnek alınarak yeniden düzenlenen devlet idaresinin güçlenmesine imkân verdi. Bunlara bağlı olarak Arapça'nın ve İslâm dininin yayılışı hızlandı; bu dönemin sonlarına doğru Endülüs'teki müslüman nüfusun çoğunluğunu müvelledûn teşkil ediyordu. Ancak Kurtuba, İşbîliye ve Tuleytula gibi büyük şehirlerde hıristiyan halk dahi din adamlarının şiddetli tepkisine rağmen Arapça'yı kullanır hale geldi; özellikle gençler Arapça'yı ana dillerinden daha iyi konuşup yazıyorlardı. II. Abdurrahman, İspanyol krallıklarının hücumlarına karşı Endülüs topraklarını korumada son derece başarılı olduğu gibi 844 yılında denizden

hücum eden Normanlar'ı da (Vikingler) yerli müslümanlardan Mûsâ b. Mûsâ'nın (İbn Kasî) üstün gayretleriyle geri püskürttü. Bu arada Bizans İmparatoru Theophilos da elçi göndererek Endülüs Emevî Devleti'yle diplomatik ilişki kurdu. Bu başarılardan dolayı II. Abdurrahman dönemi "eyyâmü'l-arûs" (düğün günleri) olarak anılmıştır.

II. Abdurrahman'ın oğlu ve halefi Muhammed (852-886) emirliğinin ilk döneminde babasının başarılarını devam ettirdi. Kurtuba'da başlayıp Tuleytula'ya kadar yayılan "hıristiyan fedaileri hareketi" adlı isyanı kontrol altına alırken kuzeydeki İspanyol krallıklarına karşı da başarılı seferler tertip etti. Ancak son on beş yılında idareyi genç ve tecrübesiz kimselerin eline teslim ettiği için devlet düzeni bozulmaya yüz tuttu. Sonunda müvelledûn başta olmak üzere Araplar ve Berberîler çoğunlukta bulundukları bölge, şehir ve kalelerde merkezî idareye karşı ayaklandılar. Bu ayaklanmalar Münzir (886-888) ve özellikle Abdullah (888-912) dönemlerinde şiddetini daha da arttırdı. Öyle ki Endülüs Emevî Devleti'nin otoritesi sadece başşehir Kurtuba'da hissedilir hale geldi; hatta Kurtuba bile bir ara meşhur müvelled lideri İbn Hafsûn'un tehdidine mâruz kaldı. Ülkede hem siyasî hem de sosyal parçalanma söz konusuydu ve bu gelişmelerin sonucu olarak merkezî idareye şeklen bağlı ya da tamamen müstakil ve sayıları yirmiyi aşkın küçük devlet kuruldu. Endülüs'ün, Muhammed'in son on beş yılından itibaren yaşadığı bu dahilî çalkantı ve parçalanmanın en önemli sonuçları, kuzeydeki hıristiyan saldırılarına karşı mukavemet gösterilememesi ve ayaklanma bulunan bölgelerde vergi toplanamadığı için de beytülmâlin zayıflaması oldu. Ayrıca bu siyasî bölünmeler toplumun bazı kesimlerini de karşı karşıya getirdiğinden çeşitli sosyal karışıklıklar ortaya çıkmıştır.

Endülüs'ü içine düştüğü bu krizden, Abdullah'ın yerine yirmi bir yaşında tahta çıkan torunu III. Abdurrahman (912-961) kurtardı. Öncelikle merkezî idareye çekidüzen veren ve otoriteyi tamamen kendi elinde toplayan genç emîr daha sonra büyük bir kararlılıkla âsilerin üzerine yürüdü. 913'te İşbîliye ve Karmûne'ye hükmeden Benî Haccâc'ı, 924'te yukarı sınır bölgesine hâkim müvelled hânedanı Benî Kasî'yi, 928'de güneyi kontrolünde tutan ve Endülüs'teki müvelledûn hareketinin lideri durumunda olan Benî Hafsûn'u, daha sonra da batı bölgelerine hükmeden diğer müvelled hânedanı Benî Mervân ile uzun süredir merkezî idareden kopuk

yaşayan Tuleytula şehrini, Sarakusta'da hüküm süren Arap Benî Tücîb ailesini ve sayılan yirmiyi geçen Arap, Berberî, müvelled ve müsta'rib mahallî isyancıları itaat altına alarak Endülüs'ün dağılan bütünlüğünü yeniden sağladı. Birliği tekrar kurmasının ardından, bu başarısından da cesaret alarak bir yandan kurduğu siyasî birliği sürdürebilmek, bir yandan da Kuzey Afrika'da hızlı bir biçimde yayılan Şiî Fâtımîler'le uğraşabilmek için 929'da kendini Nasır-Lidînillâh unvanıyla halife ilân etti. Böylece Endülüs Emevî Emirliği Endülüs Emevî Halifeliği'ne dönüşmüş oldu.

b) Halifelik Dönemi (929-1031). III. Abdurrahman ülke içinde birlik ve huzuru tesis ettikten sonra Fâtımîler'e ve kuzeydeki İspanyol krallıklarına karşı ciddi bir mücadele başlattı. Sonuçta Léon ve Pamplona (Benblûne) krallıkları vergi ödemeyi kabul ederek onun himayesine girdiler. Fâtımîler'e karşı da Kuzey Afrika'daki bazı büyük Berberî kabileleriyle ittifak yaparak nüfuzunu Mağrib içlerine kadar yaydı. Bu başarıları halifenin şöhretini iyice arttırdı; Bizans ve Germen imparatorları elçiler göndererek kendisiyle siyasî münasebet kurdular. III. Abdurrahman, iç parçalanmada önemli rol oynayan Arap kabileleri arasındaki rekabeti kaldırarak "tek bir ümmet" oluşturmak için devlet kapılarını her zümreden insana açma yoluna gitti ve eğitimin yaygınlaşmasına önem verdi. Öte yandan Kurtuba'yı birçok mimari eserle donattı. Beytülmâlin gelirleri daha önce görülmemiş bir biçimde yükseldi. Endülüs Emevîleri'nin tartışmasız en büyük hükümdarı olan III. Abdurrahman 961 yılında öldüğünde yerini âlim kişiliğiyle tanınan elli yaşındaki oğlu II. Hakem aldı. Bu halifenin döneminde (961-976) daha önce sağlanan iç istikrar devam ettiği gibi dış ilişkilerde İspanyol krallıkları karşısında elde edilen üstünlük de korundu. II. Hakem zamanındaki asıl gelişmenin ilim ve sanat alanında olduğu görülür; Endülüs bu dönemde İslâm medeniyetinin en faal merkezi haline gelmiştir.

II. Hakem'in ölümünden sonra oğlu II. Hişâm'ın (976-1009, 1010-1013) henüz çocukluk yaşında iken tahta geçmesinden istifade eden Hâcib İbn Ebû Âmir ve iki oğlu Abdülmelik ile Abdurrahman iktidarı ele geçirerek kendi adlarıyla anılan

Âmirîler dönemini başlattılar. İbn Ebû Âmir'in yıldızı aslında daha II. Hakem zamanında parlamıştı. Zekâsı ve Hakem'in Bask asıllı cariyesi (Hişâm'ın annesi) Subh ile olan iyi ilişkileri sayesinde bazı önemli idarî

görevlerde bulunmuş, bu vesileyle de sarayı yakından tanıma fırsatını elde etmişti. Hakem ölünce, azat edilmiş hıristiyan asıllı kölelerden oluşan sakālibenin halifenin yerine kardeşi Mugīre'yi geçirme çabalarını boşa çıkararak Hişâm'ın tahta geçmesini sağladı. Arkasından da idarî mekanizmayı kendi kontrolüne alma yoluna gitti ve kendisine rakip olarak gördüğü devlet adamlarını teker teker ortadan kaldırdı. Daha sonra Araplar'ın ve sakālibenin nüfuzunu kırmak için ordunun çoğunluğunu paralı Berberî askerlerden teşkil etti; böylece hem siyasî iktidarı hem de orduyu kontrolü altına almış oldu. İbn Ebû Âmir'in bu sırada hâciblik makamını işgal etmesine rağmen "Mansûr" lakabını kullanması, kendi adına para bastırıp hutbe okutması ve resmî yazıları genellikle kendisinin imzalaması onun fiilen halife gibi hareket ettiğini ve iktidarı elinde tuttuğunu göstermektedir. İbn Ebû Âmir sahip olduğu bu fiilî otoriteyi ustaca kullandı ve bir taraftan içeride kendisine karşı oluşan muhalefeti bastırırken diğer taraftan da kuzeydeki hıristiyan krallıklarının üzerine çok başarılı seferler düzenledi. Arkasından hâcib olan oğlu Abdülmelik de başarılı sayılabilecek bir idarecilik sergiledi. Fakat 1008'de Abdülmelik'in yerine kardeşi Abdurrahman'ın geçmesiyle Endülüs'te III. Abdurrahman tarafından kurulan ve bu zamana kadar sürdürülen istikrar birden bozuldu. Bunda Abdurrahman'ın aşırı ihtirasının büyük payı vardır; zira babasının ve kardeşinin aksine hâcib unvanıyla yetinmeyip II. Hişâm'a bir de başhâciblik makamı ihdas ettirmiş ve daha önemlisi halifenin veliaht olarak kendisini seçtiğini ileri sürerek bunu yazdığı mektuplarla ülkenin her tarafına duyurmuştu. Onun bu davranışları, esasen babasına ve kardeşine de kızgın olan sakâlibe ile Emevî hânedanı taraftarlarını galeyana getirdi. Bu arada sayıları iyice artan Berberî askerleri de taşkınlıklarıyla Kurtuba halkını rahatsız ediyorlardı. Bu gelişmeler sonunda umumi bir isyan patlak verdi. Âmirîler'in ve onlara bağlı olan devlet adamlarının oturduğu Medînetüzzâhire yağmalanarak tahrip edildi. Abdurrahman b. Ebû Âmir öldürüldü; Halife Hişâm ise kayıplara karıştı. Bu isyandan sonra Endülüs ve özellikle başşehir Kurtuba tam bir karışıklık içine düştü. Kurtubalılar ve Emevî taraftarları bu hânedanın devamı için II. Muhammed, Süleyman, IV. Abdurrahman gibi kişileri tahta geçirdilerse de bunların hiçbiri karışıklığın üstesinden gelemedi.

1016'da Hz. Ali'nin soyuna mensup olduklarını iddia eden Şiî Hammûdîler, Emevî hânedanının acz içinde bulunmasından faydalanarak Kurtuba'yı ve

tahtı ele geçirdiler. Ancak başlangıçta görülen sükûnete rağmen onlar da mevcut meseleleri çözemediler ve nihayet 1022 yılında halk tarafından Kurtuba'dan sürüldüler. Bundan sonraki yedi yıl yeniden Emevî hânedanına mensup kimselerin aralarındaki taht mücadeleleriyle geçti. Bu durum karşısında sabrı iyice taşan Kurtuba ileri gelenleri ve halk halifeliği lağvederek Emevî sülâlesine mensup kimseleri sürgüne yollayıp idareyi eşraftan oluşacak bir şûranın üstlenmesine karar verdiler. Böylece 756'da bağımsız bir emirlik olarak kurulan Endülüs Emevî Devleti yıkılmış oldu (422/1031).

Ortaya çıkan otorite boşluğunun tabii bir sonucu olarak Endülüs Emevî Devleti'nin enkazı üzerinde irili ufaklı birçok devlet kuruldu ve Endülüs tarihinde "mülûkü't-tavâif" adıyla bilinen yeni bir dönem başladı.

3. Mülûkü't-tavâif (1031-1090). Bu dönemde görülen küçük devletler için kesin bir sayı vermek zordur. Zira Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışının ardından Kurtuba dışındaki şehirlerde yaşayan pek çok nüfuz sahibi aile bağımsızlığını ilân etti. Bunların bazıları şöyle sıralanabilir: Tuleytula'da Zünnûnîler, Sağrula'lâ bölgesinde Tücîbîler ve Hûdîler, Batalyevs (Badajoz) ve civarında Eftasîler, İşbîliye ve civarında Abbâdîler, Gırnata'da Zîrîler. Bunun yanında birçok küçük şehrin, hatta kalenin de merkezî idareden koptuğu görülmektedir. Bu dönemde Endülüs'te yaşanan siyasî olayların en önemlilerinden biri mülûkü't-tavâif arasında başlayan ve kıyasıya devam eden savaşlardır. Bu durum müslümanların gittikçe zayıf düşmesine sebep oldu ve hıristiyan krallıklarının "reconquista"yı gerçekleştirmeleri için bir fırsat teşkil etti. İlk olarak 1057 yılında Kastilya Kralı I. Fernando Batalyevs'e hücum ederek Eftasîler'i, 1062'de de Tuleytula'daki Zünnûnîler ile İşbîliye'deki Abbâdîler'i ağır haraca bağladı. 1085 yılında Kastilya Kralı VI. Alfonso'nun Endülüs'ün Kurtuba'dan sonra ikinci büyük şehri olan Tuleytula'yı zaptetmesi ise o döneme kadar hıristiyanların müslümanlara indirdiği en ağır darbeyi oluşturdu. Farklı cephelerde birbirleriyle çarpışan ve kendileri dışındakilerin ne yapmak istediğini pek iyi anlayamayan Endülüs müslümanları, ancak Tuleytula'nın beklenmedik kaybı karşısında "reconquista" tehlikesini idrak edebildiler. Bu hadise duyulunca Endülüs'te yer yerinden oynamış, halk paniğe kapılmış ve müslümanlar artık Endülüs'ün geleceğinden ümitlerini kesmeye başlamışlardı. Zira Tuleytula'nın düşmesi, Endülüs'ün hıristiyanlar

karşısındaki en önemli savunma merkezlerinden birinin yok olması demekti ve benzeri bir tehlike Batalyevs, İşbîliye veya Kurtuba'yı da tehdit edebilirdi. Yaklaşmakta olan bu tehlikeyi hisseden bazı emîrler ulemâ ve halkın da teşvikiyle Kuzey Afrika'da hüküm süren Murâbıtlar'dan yardım istemek zorunda kaldılar.

4. Murâbıtlar Dönemi (1090-1147). Endülüs müslümanları adına Abbâdî Emîri Mu'temid-Alellah'ın (İbn Abbâd) daveti üzerine Murâbıtlar'ın hükümdarı Yûsuf

b. Tâşfîn, Tuleytula'nın zaptından bir yıl sonra büyük bir orduyla Endülüs'e geçti ve bu sırada Batalyevs'i tehdit eden VI. Alfonso'yu Zellâka Savaşı'nda ağır bir yenilgiye uğrattı (1086). Bu zaferle güneye doğru gelişen hıristiyan yayılması bir süre için durdurulmuş oldu. Yûsuf b. Tâşfîn, Endülüslü emîrlere düşman karşısında birleşmelerini tavsiye ederek Mağrib'e geri döndü. Fakat mülûkü't-tavâifin tekrar birbirleriyle mücadeleye girmesi üzerine hıristiyanlar hücumlarını yeniden başlattılar ve müslüman emîrler üzerindeki baskılarını arttırdılar. Bu sebeple Yûsuf b. Tâşfîn ikinci defa Endülüs'e geçti. Ancak bu gelişinde sırf cihadla yetinmeyip bazı emîrlerin ve özellikle de fukahanın teşvikiyle bütün Endülüs'e hâkim oldu ve burayı Murâbıtlar Devleti'ne bağlı bir vilâyet haline getirdi. Murâbıtlar'ın Endülüs'teki hâkimiyeti yaklaşık altmış yıl sürdü. Bu sürenin ilk yirmi beş yılında içeride istikrar sağlanmış, dışarıda ise hıristiyanlara karşı başarılı bir cihad faaliyeti yürütülmüştür. Ancak daha sonraki yıllarda iç karışıklıklar yeniden başladı. Bunda Endülüslü emîrlerin Murâbıtlar'a olan desteklerini azaltmaları, halkın ağır vergiler karşısında bunalması, daha önce Murâbıtlar'a yardım eden fukahadan bazılarının bu defa tam aleyhte bir tavır takınması ve Kuzey Afrika'da baş gösteren bazı iç huzursuzlukların önemli rolü bulunuyordu. Hem Mağrib hem de Endülüs'te hemen hemen aynı anda ortaya çıkan bu gelişmeler Murâbıtlar'ın gücünü zayıflattı ve daha önce hıristiyanları üst üste yenilgiye uğratan orduları bu defa üst üste bozguna uğramaya başladı.

Murâbıtlar'ın yıkılışıyla (1147) Endülüs'ün siyasî birliği tekrar bozuldu. Bu parçalanmadan istifade eden Kastilya Krallığı Aragon, Piza ve Cenovalılar'dan oluşturduğu bir Haçlı ordusuyla Meriye'yi (1147), Katalonya (Catalonia) Kontluğu da Turtûşe (1148) ve Lâride'yi (1149) ele

geçirdi. Bir taraftan siyasî parçalanmanın devam ettiği, diğer taraftan hıristiyan krallıklarının toprak kazanmaya başladığı bu dönemde de Endülüs'ün imdadına yine bir başka Kuzey Afrika devleti olan Muvahhidler yetişti.

5. Muvahhidler Dönemi (1147-1229). Muvahhidler, Murâbıtlar'dan farklı olarak kendilerinden yardım isteyen bazı dost emîrleri hasımlarına karşı korumak amacıyla Endülüs'e geçtiler. İlk yıllarda Kurtuba, Batalyevs, İşbîliye ve Şilb (Silves) gibi şehirleri kontrol altına alan Muvahhidler daha sonra Murâbıtlar'ın devamı olan Benî Gāniye'yi yenerek Balear adalarını zaptettiler ve nihayet 1172'de Kastilya Krallığı'nın himayesinde bulunan Benî Merdenîş'ten Muhammed b. Sa'd'ı mağlûp ettiler; Belensiye (Valencia), Mürsiye, Ceyyân, Vâdîâşî (Guadix), Karmûne, Beyyâse (Baeza) ve Gırnata'yı ele geçirdiler. Muvahhid ordusunun Kuzey Afrika'ya geri dönmesinden sonraki yıllarda tekrar harekete geçen hıristiyanlardan Portekizliler 1189'da Fransız, Alman ve İngilizler'in de katıldığı bir Haçlı ordusuyla Şilb'i işgal ettiler. Bu sırada Kastilya Kralı VIII. Alfonso da İşbîliye ve Kurtuba'nın kuzeyindeki bazı kaleleri zaptetmiş bulunuyordu. Muvahhidî Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr bu defa hıristiyanların ilerleyişini durdurmak gayesiyle yeniden Endülüs'e geçti ve 1195 yılında Kurtuba'nın kuzeyinde Erek (Alarcos) denilen mevkide Kastilya kuvvetlerine karşı parlak bir zafer kazandı. Arkasından kuzeye doğru yürüyerek Vâdilhicâre, Salamanca gibi bazı şehir ve kaleleri geri aldı (1196); Tuleytula'yı da kuşattı fakat bir sonuç elde edemedi.

Erek zaferi, hıristiyanlarda müslümanların İspanya'da inisiyatifi yeniden ellerine geçirmekte oldukları intibaını uyandırdı. Bu durumu engellemek için Papa III. Innocent'in çağrısı üzerine Kastilya Kralı VIII. Alfonso ve Başpiskopos Rodrigo Jiménez de Rada'nın öncülüğünde Aragon, Navarra (Nebre), Léon, Portekiz ve Fransız güçlerinin katıldığı büyük bir Haçlı ordusu teşkil edildi. Bu ordu, 16 Temmuz 1212'de yapılan meşhur İkab (el-İkāb/Las Navas de Tolosa) Savaşı'nda Ebû Yûsuf el-Mansûr'un yerine geçen oğlu Nasır-Lidînillâh'ın kumandasındaki Muvahhidî ordusunu ağır bir bozguna uğrattı. Bu mağlûbiyet, Muvahhidler'in Kuzey Afrika ve Endülüs'teki hâkimiyetlerinin zayıflaması ve buna bağlı olarak Murâbıtlar ve Muvahhidler'in Endülüs'e geçmeleri üzerine kısmen durdurulan "reconquista" hareketinin yeniden hızlı bir sürece girmesiyle sonuçlandı.

1227 yılında bu olumsuz gelişmelerden sorumlu tutulan Muvahhidler'e karşı bir dizi isyan başlatıldı. İsyancı liderlerden Zeyyân b. Merdenîş Belensiye'de istiklâlini ilân ederken İbn Hûd Mürsiye'den başlayarak Endülüs'ün doğusuna düşen birçok şehir ve kaleyi, Muhammed b. Nasr da Ceyyân, Vâdîâşî ve Gırnata'yı hâkimiyeti altına aldı. Bu sırada Endülüs gibi Kuzey Afrika da siyasî parçalanmaya sürüklenmiş, Muvahhidler'in zayıflaması üzerine Tunus ve civarında Hafsîler, Cezayir'de Abdülvâdîler, Fas'ta ise Merînîler bağımsızlıklarını ilân etmişlerdi. 1230'da Kastilya ve Léon krallıklarını birleştiren III. Fernando ile Aragon Kralı I. Jacques Endülüs ve Kuzey Afrika'daki bu durumu çok iyi değerlendirdiler ve tekrar hızlı bir istilâ harekâtı başlattılar. Bu çerçevede Aragon Kralı I. Jaime (Jacques) 1229-1237 yılları arasında Balear adalarını, 1238'de Belensiye'yi, 1244'te Dâniye'yi (Denia), 1246'da Şâtıbe ile (Jativa) diğer bazı küçük şehirleri, Kastilya - Léon Kralı III. Fernando

da 1236'da Kurtuba'yı, 1246'da Ceyyân ve Arcûne'yi (Arjona) aldılar; Portekizliler ise 1242'de Şilb'i, 1250'de Şenterîn (Santarem) ve Garb'ı (Algarve) ele geçirdiler.

6. Gırnata Benî Ahmer Emirliği (Nasrîler) ve Endülüs'te İslâm Hâkimiyetinin Sonu (Gırnata 1238-1492). Hıristiyan krallıklarının süratli bir şekilde gerçekleştirdiği istilâ hamlesinden sadece, Muhammed b. Nasr tarafından Gırnata'da kurulan ve Endülüs'ün güneydoğusundaki İlbîre'den Ronda'ya kadar uzanan dar sahil şeridi üzerinde hüküm süren Nasrîler (Benî Ahmer) kurtulabildi. Son derece güç şartlara rağmen iki buçuk asrı aşkın bir süre tarih sahnesinde kalmayı başaran bu devlet, hem Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin son temsilcisi olması, hem de Elhamra Sarayı gibi İslâm mimarisinin en güzel örneklerini verdiği bir dönemi temsil etmesi açısından tarihte seçkin bir yere sahiptir.

Gırnata emirlerinin çoğu, dış ilişkilerinde şartlara göre değişen esnek bir siyaset takip ederek özellikle hıristiyan krallıklarını karşılarına almamaya dikkat ettiler. Öte yandan bu krallıklardan gelebilecek herhangi bir tehlike karşısında yalnız kalmamak için de Kuzey Afrika'daki Merînîler'le iyi ilişkiler kurdular. Bu siyaset sonucunda 1462 yılına kadar nisbeten istikrarlı bir dönem geçirildi; ancak bu tarihten sonra ortaya çıkan iç karışıklıklar sebebiyle durum değişti. "Reconquista" hareketinin tamamlanması

açısından fırsatı değerlendiren Kastilya-Leon Krallığı 1462'de, Endülüs müslümanlarının Kuzey Afrika ile irtibat sağladıkları tek nokta olan Cebelitarık'ı zaptetti. 1469'da Kastilya - Leon Kraliçesi İzabella ile (İsabelle de Castille) Aragon Kralı II. Fernando'nun (Ferdinand d'Aragon) evlenmesiyle İspanyol birliğinin gerçekleşmesi üzerine hıristiyan yayılması daha da hızlandı ve 1489'a kadar Gırnata Emirliği'nin başşehrin dışında el-Hâme (Alhama), Ronda, Levşe (Loja), Mâleka, Beyyâse ve Meriye gibi belli başlı şehirlerinin tamamı ele geçirildi. Sıra Gırnata'ya geldiğinde müslümanlar şehrin müdafaası için büyük bir gayret sarfettilerse de kuşatmanın yol açtığı tahribat erzak yokluğu ve çeşitli imkânsızlıklar yüzünden 1492'de teslim olmak zorunda kaldılar; böylece İslâm hâkimiyetinin Endülüs'teki en son kalesi de düşmüş oldu. Bu tarihten sonra İspanya'da kalan müslümanlar, Hıristiyanlığı kabul edenler de dahil olmak üzere bir asrı aşkın bir süre çok büyük sıkıntı içerisinde yaşadılar ve sonunda tamamen ülkeden sürüldüler (1609; geniş bilgi için bk. MORİSKOLAR; MÜDECCEN).

Endülüs - Osmanlı Münasebetleri. İstanbul'un fethi diğer İslâm beldelerinde olduğu gibi Benî Ahmer Emirliği'nde de büyük bir sevinçle karşılanmıştı. Zira Endülüs'teki bu son İslâm devleti açısından bu fetih, hıristiyan krallıklarının tehditlerine karşı yardım talep edebilecekleri yeni bir büyük müslüman gücünün doğuşu anlamına gelmekteydi. Nitekim 1487'de Emîr Ebû Abdullah, Osmanlı Padişahı II. Bayezid'e bir elçi göndererek şehirlerini teker teker ele geçiren Fernando-İzabella çiftine karşı yardım istedi. Fakat II. Bayezid bu sırada bir taraftan kardeşi Cem'le, diğer taraftan Memlükler'le meşgul olduğu için istenilen yardımı yollayamadı. Buna karşılık papaya ve II. Fernando'ya birer mektup yazarak Endülüs müslümanlarının sıkıştırılmamasını rica etti; ancak bir sonuç alamadı. Gırnata'nın düşmesinden on yıl sonra 1502'de de bu defa şehirde kalmış olan müslümanlar II. Bayezid'e elçi gönderdiler. Elçi padişaha, Endülüs müslümanlarının mâruz kaldıkları dinî baskıları ve bu baskılar karşısındaki çaresizliklerini dile getiren bir de kaside sunmuştu. Bunun üzerine II. Bayezid meşhur denizci Kemal Reis kumandasında bir donanmayı Akdeniz'e gönderdi. Kemal Reis İspanya kıyılarını vurduktan sonra bir grup Endülüs müslümanını kurtararak Kuzey Afrika'ya ve İstanbul'a taşınmalarını sağladı.

Endülüs - Osmanlı münasebetleri Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yeni bir boyut kazandı. Şarlken (V. Karl) zamanında (1516-1556) İspanyollar'dan büyük zulüm gören Endülüs müslümanları, Osmanlı himayesinde müstakil Cezayir emîri olan Hızır Reis'ten (Barbaros) yardım istediler. Bunun üzerine Hızır Reis 1530 yılında İspanya sahillerine yedi defa gönderdiği otuz altı parçalık donanmasıyla 70.000 müslümanı kurtardı ve Cezayir topraklarında iskân etti. Yine Kanûnî döneminde Turgut, Piyâle ve Sâlih reisler de Osmanlı donanmasıyla İspanya kıyılarına sayısız seferler düzenlediler ve çok sayıda Endülüslü müslümanı Kuzey Afrika'ya taşıdılar. Türk denizcilerinin bu faaliyetleriyle Osmanlı-Endülüs münasebetlerinin iyice güçlenmekte olduğunu gören İspanyollar, Endülüs müslümanlarının Osmanlılar'la ilgilerini kesebilmek için asimilasyon faaliyetlerini hızlandırma yoluna gittiler. Dışarıyla ilişki kurduğu tesbit edilen kişi ya da gruplar engizisyon mahkemelerine sevkedilerek ağır biçimde cezalandırıldılar. Bu gibi hareketler Endülüslüler'i 1568'de büyük bir ayaklanmaya sevketti. Ayaklanma kısa sürede İspanya'nın güney kıyılarının tamamına yayıldı. Diğer taraftan bu sırada Osmanlı padişahı olan II. Selim'e de üst üste mektuplar gönderildi. II. Selim meselelerini yakından takip ettiğini, kendilerine gerekli yardımın yapılacağını bildirdi ve Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa'ya bu hususta emir verdi. Bunun üzerine Kılıç Ali Paşa önce güçlü bir donanma yolladı, ancak bu donanma Meriye önünde çıkan bir fırtına sonucu dağıldı. Ertesi yıl bol miktarda silâh ve asker gönderildi. Fakat kumandanın Endülüs'e varınca mal toplamaya yönelmesi ve isyan eden müslümanların lideri Muhammed b. Ümeyye'yi öldürtmesi yüzünden ayaklanma hareketi zayıflamaya başladı. Bu durumdan haberdar olan II. Selim Endülüslüler'e bir defa daha yardım taahhüdünde bulunduysa da (1570) ertesi yıl Osmanlı donanmasının Lepanto'da yakılması vaad edilen yardımın gerçekleşmesini imkânsız hale getirdi. Bunun da etkisiyle üç yıldır devam eden ayaklanma son buldu.

İspanyollar, 1609-1614 yılları arasında müslümanların hemen hemen tamamını Endülüs'ten uzaklaştırdılar. O sırada Osmanlı tahtında bulunan I. Ahmed, hem Avusturya hem de İran seferleriyle uğraşması ve donanmanın yeterince güçlü olmaması sebepleriyle İspanya'ya karşı harekete geçemedi. Bununla beraber padişah Fas, İngiltere, Fransa ve Venedik gibi devletlere elçiler göndererek Osmanlı Devleti'ne sığınmak isteyen Endülüs müslümanlarına yardımcı olunmasını istedi ve bu sayede birçok Endülüslü

Kuzey Afrika'daki Osmanlı topraklarına ve İstanbul'a ulaşabildi.

II. TEŞKİLÂT

1. Sosyal Yapı. Endülüs fetihten sonra Vizigotlar dönemindekinden farklı bir sosyal yapılanmaya sahne oldu. Din bakımından toplum müslümanlar ve gayri müslimler olmak üzere iki gruptan meydana geliyor, müslümanlar da Araplar, Berberîler, mevâlî, müvelledûn ve sakālibe gibi farklı unsurlardan teşekkül ediyordu. Araplar sayı bakımından azınlıkta kalmalarına rağmen fetihten Endülüs Emevî Devleti'nin yıkıldığı 1031 yılına kadar gerek idarî gerekse sosyal ve

ekonomik hayatın hâkim ve yönlendirici unsuru oldular. Ülkede sık sık ve çoğunluğu Kayslılar'la Yemenliler arasında olmak üzere, kökü İslâm öncesi döneme dayanan asabiyet duygusunun etkisiyle meydana gelen kabile çekişmeleri görüldü. Bu çekişmeler devletin siyasî güç ve otoritesini zaafa düşürmekteydi. Berberîler hem fethin gerçekleşmesinde büyük rol oynamalarına, hem de sayı bakımından Araplar'ın birkaç katı olmalarına rağmen Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışına kadar özellikle idarî hayatta Araplar gibi ağırlıklı bir yer işgal edemediler. Buna karşılık Âmirîler döneminde ordunun esas itibariyle Berberîler'den oluşturulması bu zümrenin Endülüs'teki nüfuzunu açık şekilde arttırdı ve bu durum Gırnata'nın düşmesine kadar devam etti. Araplar gibi Berberîler'de de kabilecilik ruhunun bulunması farklı kabileler arasında mücadelelere sebep oluyordu ve ayrıca zaman zaman Araplar'la da çatışmaya giriyorlardı. Ancak bu çatışmalar Araplar'la Berberîler arasındaki kültürel alışverişe engel teşkil etmiyordu. Nitekim fetihten kısa zaman sonra Berberîler bir taraftan Araplar vasıtasıyla İslâm dinini daha yakından tanıma imkânını bulurken diğer taraftan da kısa sürede Arapça'yı konuşur hale geldiler. Çoğu Doğulu ve özellikle Fars asıllı olan mevâlîler ise sayılarının azlığına rağmen siyasî ve idarî hayatta önemli rol oynadılar.

IX. yüzyılın ortalarından itibaren Endülüs'te müslüman nüfusun çoğunluğunu. İslâmiyet'i kabul eden yerli halkın oluşturduğu müvelledûn teşkil ediyordu. Bazı Arap toplulukları komşuları olan müvelledûnla iyi ilişkiler kuramamışlardı ve bunda kabilecilik anlayışının tesiriyle kendilerini onlardan üstün görmelerinin önemli payı bulunuyordu. Bu

durum Arap-müvelled düşmanlığına sebep oldu ve neticede iki taraf IX. yüzyıl boyunca birbiriyle mücadele etti. Müvelledler uzun süre kendi kültürel özellik ve farklılıklarını sürdürdüler; bu durumun başta gelen sebeplerinden biri eski dindaşları olan müsta‘riblerle iç içe yaşamaları idi. Ancak III. Abdurrahman döneminden itibaren bu zümre, müsta‘riblerle birlikte yaşamalarını gerektiren siyasî olayların sona ermesi, refahın yükselmesi, eğitimin yaygınlaşması, idarî hayatın toplumun her kesimine açılması ve kabile anlayışının köreltilmesi gibi sebeplerle bir çözülme ve erime sürecine girdi. Araplar’la müvelledler arasındaki husumet, XI. yüzyılda Doğu’daki Şuûbiyye hareketine benzer şekilde sınırlı da olsa edebî alana kaydı. Bu konuda müvelledlerden İbn Garsiyye’nin Araplar’ı aşağılayıp kendilerini yücelten risâlesi meşhurdur. Müslüman nüfusun diğer bir unsurunu ise sakālibe teşkil ediyordu. Bunlar köle tâcirlerinden satın alınarak saraya getirilen, müslüman olmaları ve saray âdâbını öğrenmeleri sağlanarak değişik hizmetlerde kullanılan Fransız, Alman, İtalyan vb. asıllı kölelerdi. Asabiyet faktörünü köreltmek gayesiyle III. Abdurrahman’ın kumandanlık ve vezirlik gibi bazı üst görevlere Araplar’ın yerine onları tayin etmesi ve iktâlarla bağışlar sayesinde geniş servetlere sahip olmaları toplum içindeki nüfuzlarının önemli ölçüde yükselmesine yol açtı. Sonuçta sakālibenin bu durumu Arap ve Berberî aristokratları rahatsız etti; nitekim İbn Ebû Âmir bundan dolayı hâcibliği sırasında onların nüfuzunu kırma yoluna gitti.

Gayri müslim tebaaya gelince bunlar hıristiyan ve yahudilerden ibaretti. Kaynaklarda “muâhidûn”, “ehl-i zimme” ve “acem” denilen hıristiyanlar fetih esnasında yapılan antlaşmalar çerçevesinde dinlerini, mâbedlerini, örf ve âdetlerini muhafaza hakkına, can ve mal emniyetine sahip bulunuyor, buna karşılık devlete cizye ve toprağı olanlar da haraç ödüyorlardı. Hıristiyan halk zamanla İslâm kültürünün derin tesiri altında kaldı; İspanyollar da kendi ana dillerinin yanında yazı ve konuşma dili olarak Arapça’yı kullanır hale geldiler. Giyim kuşam, yeme içme vb. günlük hayatlarını ilgilendiren pek çok hususta müslümanlar taklit ediyorlardı. Bundan dolayı onlara “müsta‘rib” (Araplaşmış) denilmektedir. Başlarında “kūmis” (comes) adı verilen cemaat lideri bulunuyor ve bu lider devlet nezdinde cemaatini temsil ediyordu. Bunlar ordu dahil devletin çeşitli kurumlarında önemli görevler üstlendiler. Bu şekilde idarî, sosyal ve kültürel hayata katkıda bulundular. Oldukça yaygın biçimde müslüman

erkeklerle evlenen hıristiyan kadınlar kendi dinlerini diledikleri gibi yaşama hakkına sahiptiler. Hem Arapça ve Latince'ye vukufları hem de İslâm kültürünü yakından tanımaları sayesinde bu cemaat Endülüs ile hıristiyan İspanya, hatta Avrupa'nın diğer ülkeleri arasındaki kültürel alışverişte köprü vazifesi görüyordu. Bu hususta yahudi cemaatinin oynamış olduğu rol de göz ardı edilmemelidir. VizigotIar'ın sonlarına doğru dinî hakları tamamen ellerinden alınan ve köleleştirilen yahudiler, İslâm fethiyle birlikte dinî bir cemaat olarak yeniden dirilme ve dinlerini rahatça yaşama hakkını elde ettiler. Devletle olduğu kadar komşularıyla da ilişkileri iyiydi. Geniş ticarî faaliyetleri sayesinde iktisadî hayatta ve İbrânîce, Latince, Arapça bilmeleri sebebiyle de idarî ve kültürel hayatta önemli bir yer işgal ettiler.

Endülüs cemiyetinde bir kişi, toplumun hangi kesiminden olursa olsun, hânedana mahsus devlet başkanlığı hariç diğer üst makamların hepsine yükselebilirdi. Bunula birlikte toplumda "hassa, âmme, abîd, a'yân" adları altnda farklı zümrelerin var olduğu da bilinmektedir. Hassayı Arap, Berberî veya mevâlî asıllı aristokrat aileler oluşturuyor ve vezirlik, valilik, kumandanlık gibi üst görevler genellikle onlara tevcih ediliyordu. A'yânı zengin tüccar ve çiftlik sahipleri; daha çok küçük ticaret, çiftçilik, hayvancılık, balıkçılık gibi işlerle uğraşan âmmeyi de büyük çoğunluğu Berberîler'le müvelledûn ve müsta'riblere mensup olan halk tabakası teşkil ediyordu.

Endülüs toplumunda zenginler lüks ve debdebeli bir hayat sürüyorlardı. İçme suyu da temin edilmiş olan evleri genellikle iki katlı ve bahçeli idi; bazılarının geniş bir kütüphanesi de bulunurdu. Hükümdarın ve devlet adamlarının sarayları, vilâyetlerde vali ve diğer idarecilerin kaldıkları geniş müştemilâtlı konaklar âdeta küçük birer şehir merkezi mahiyetinde idi. İdarecilerin ve zenginlerin evlerinde hoş vakit geçirmek için edebiyat ve ilmî münazara meclisleri ve av partileri tertip edilir, satranç gibi oyunlar oynanırdı. Şehirlerde birçok hamam bulunuyor, bunlar bir gün erkekler, bir gün kadınlar için açılıyordu; zenginlerin gittiği hamamlar ise ayrıydı. Endülüslü kadınlar geniş bir hürriyete sahiptiler. Sokaklarda rahatça dolaşır, halkalar oluşturarak sohbet ederler ve vakit namazlarını da çok defa camide kılarlardı.

2. İdarî Yapı. Endülüs 711'den 756'ya kadar doğudaki Emevî Devleti'nin

bir parçası olarak kaldığından bu dönemde idarî işler bazan Kuzey Afrika genel valisi, bazan da bizzat Emevî halifeleri tarafından gönderilen valilerce yürütülmüştür. 756 yılında I. Abdurrahman'ın Endülüs'te bağımsız bir devlet kurmasından

sonra idarî yapı Emevî Devleti örnek alınarak yeniden düzenlendi. Endülüs Ernevî Devleti'nin başında bulunan hükümdarlar için 929 yılına kadar "emir" ya da "ebnâü'l-hulefâ", bu tarihten sonra ise "halife" veya "emîrü'l-mü'minîn" unvanları kullanıldı. Toplumun başı (imam) ve orduların başkumandanı olan Endülüs Emevî hükümdarları geniş bir otoriteye ve nüfuza sahiptiler. Genellikle hükümdar hayatta iken yapılan veliaht tayininde takip edilen belli bir esas yoktu ve bu durum zaman zaman taht kavgalarına sebep olmaktaydı. Mülûkü't-tavâif ve Nasrîler devrinde de hükümdarın yetkileri ve veliaht tayini benzer şekilde gerçekleştiriliyordu. İdarî hiyerarşide hükümdardan sonra hâcib, vezirler, sâhibü'l-berîd, hâzinü'l-mâl, kādı'l-cemâa, vali, kāid, sâhibü'l-medîne, muhtesib, sâhibü'l-escâl, sâhibü'l-evkāf gibi yüksek memurlar yer almaktaydı. Memur kademelerinin en üstündeki kişi olan hâcib, bir taraftan hükümdarla idareciler ve halk arasında mâbeyncilik vazifesi görürken diğer taraftan da gerektiğinde onun adına kararlar alır ve uygulardı; ayrıca merkezî idarenin işleyişini, vilâyeti erdeki askerî ve mülkî erkânın çalışmalarını kontrol ederek bu hususlarda hükümdara bilgi arzederdi. Statü bakımından hâcibden sonra gelen ve ona tâbi olan vezirlerden her biri farklı bir alandan sorumlu idi; ancak bazan iki vezirlik bir tek kişiye verilir ve bunlara "zü'l-vizâreteyn" denilirdi. Çeşitli konuları görüşmek üzere vezirler doğrudan hükümdarın veya hâcibin başkanlığında toplanırlardı. Vezirler gibi kâtiplerin de sayıları birden fazla idi ve bunlar iki kısma ayrılırlardı. Resmî evrakı yazmakla mükellef olanlara "kâtibü'r-resâil", beytülmâlin harcamalarını kaydedenlere de "kâtibü'z-zimâm" denilirdi. Sâhibü'l-berîdler, resmî haberleşmenin sağlanması yanında vilâyetlerde olup biten şeyler ve idareciler hakkında bilgi toplamak gibi önemli bir görevi de yerine getirirlerdi. Hâzinü'l-mâl, hazineye ait mallardan ve vilâyetlerden gelen vergilerden sorumluydu. İlk dönemde vali tarafından tayin edilen ve "kādı'l-cünd" adıyla anılan kādı'l-cemâa daha sonra hükümdar tarafından tayin edilerek bu adı aldı ve Abbâsîler'deki kādılkudât seviyesine getirildi. Mülûkü't-tavâif devrinde de her hânedanın merkezinde görev yapan bir kādı'l-cemâa vardı. Kurtuba dışında görevlendirilen kadılara ise "hâkim"

denilmekteydi. Kādı’l-cemâanın vazifeleri arasında cuma namazı kıldırmak, evlilik, boşanma, miras, mülkiyet vb. konulara ve bunlarla ilgili davalara bakmak, vakıfların, beytülmâlin işleyişini kontrol etmek gibi hususlar bulunuyordu. Bu görevleri yerine getirirken fukahanın teşkil ettiği “meclisü’ş-şûrâ” adı verilen bir heyet de ihtilâfa düşülen hususların hallinde kendisine yardımcı oluyordu. Kadılar adlî işlerin yürütülmesi hususunda geniş yetkilere sahiptiler. Abbâsîler’deki sâhibü’ş-şurtaya tekabül eden sâhibü’l-medîne, şehirde idarî düzen ve asayişin sağlanmasından birinci derecede sorumlu kişiydi. Genel ahlâka aykırı davranışları cezalandırma yetkisi vardı. Kādı’l-cemâaya veya sâhibü’l-medîneye bağlı olan muhtesib (sâhibü’s-sûk) hukuku iyi bilen fakihler arasından seçilirdi. Bu görevli çarşı ve pazarda tartıların doğru, satılan malların kaliteli olması, hileli alışverişlerin önlenmesi, fiyatların aşırı yükselmemesi, mescidlerin, yol ve nehir kıyılarının temiz tutulması gibi işlerden sorumlu idi.

Başşehir Kurtuba dışında kalan yerler idarî bakımdan biri “küver” (vilâyetler), diğeri “sugūr” (sınır bölgeleri) olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Küver, doğrudan hükümdar tarafından tayin edilen valiler. Sağrüla‘lâ, Sağrülevsat ve Sağrülednâ adlarıyla üçe ayrılan sugūr ise “kāid” denilen kumandanlar tarafından idare edilirdi. Endülüs Emevî Devleti, kısa süreli barış dönemleri hariç bir taraftan kuzeydeki hıristiyan İspanyol krallıklarıyla, IX. yüzyılın ortalarından itibaren de Şiî Fâtımîler’le sürekli savaş halinde bulunduğu için 25 - 50.000 kişilik bir daimî orduyu hazır bulundururdu, ayrıca buna sefer sırasında çok sayıda gönüllü de katılırdı. Valiler döneminin sonuna kadar ordu Araplar ve Berberîler’den teşekkül ederken I. Abdurrahman’dan itibaren çeşitli Avrupa ülkelerinden getirtilen kölelere de (sakālibe) yer verildi. Ordu yayalar (reccâle) ve atlılar (fürsân) olmak üzere iki grup askerden oluşmaktaydı. III. Abdurrahman’la birlikte Endülüs donanması önemli bir gelişme kaydetti. Bu donanma sayesinde Kuzey Afrika’da Fatımî hâkimiyeti zayıflatıldı ve bazı sahil şehirleri Endülüs Emevî Devleti’ne bağlandı. Savaş aleti olarak kılıç, mızrak, ok, yay, kalkan, miğfer, tekerlekli mancınık ve geç dönemde de tüfek kullanılmaktaydı.

3. İktisadî Hayat. Endülüs özellikle III. Abdurrahman döneminden itibaren Avrupa’nın en kalabalık ve en müreffeh ülkesi durumuna gelmişti. I. Abdurrahman tarafından inşasına başlanan ve daha sonraki hükümdarlar

tarafından genişletilen Kurtuba Camii, diğer camileri, hanları, hamamları ve çarşılarıyla başşehir Kurtuba bütün dünyanın gözünü kamaştırıyordu. III. Abdurrahman'ın yaptırdığı Medînetüzzehrâ ve Hâcib İbn Ebû Âmir'in inşa ettirdiği Medînetüzzâhire sarayları başlı başına birer küçük şehir görünümündeydi. Bu dönemde Kurtuba'yı ziyaret eden bir Alman şairi burayı dünyanın incisi olarak tanıtmaktadır. İşbîliye, Tuleytula, Sarakusta, Batalyevs, Gırnata ve Belensiye gibi şehirler de aynı gelişmişlik düzeyini aksettirmekteydiler. Ülkedeki istikrarın sarsıldığı dönemler dışında hazinenin gelirleri sürekli bir artış kaydediyordu. Endülüs'ün ulaştığı bu zenginliğin temelinde hiç şüphesiz tarım, ticaret ve imalât alanlarında kaydedilen gelişmeler yatmaktaydı. Bir taraftan fetihten sonra yapılan toprak reformuyla küçük çiftçiler güçlendirilir ve toprağın işletilmesiyle ilgili yeni düzenlemeler yapılarak çiftçilerin daha iyi çalışmasına imkân tanınırken diğer taraftan Doğu'da ve Kuzey Afrika'da gerçekleştirilen ziraî gelişmeler Endülüs'e aktarılıyordu; sulu tarımda da büyük bir ilerleme kaydedilmişti. Pirinç, şeker kamışı, kayısı, portakal, nar, pamuk gibi

ürünleri İspanya'ya getiren ve üretimini sağlayanlar da müslümanlardır. Zeytincilik yanında ıtriyat yapımında kullanılmak üzere çeşitli otlar, dokumacılıkta kullanılmak üzere pamuk ve keten gibi bitkiler yetiştiriliyordu. Gırnata ve civarında ipek böcekçiliği, bazı yörelerde de arıcılık oldukça gelişmişti. Vizigotlar döneminde ihmale uğrayan maden işletmeciliği müslümanlar tarafından yeniden canlandırıldı. Ceyyân, Bulche, Aroche ve Garbülendülüs'te (Algarve) başta altın, gümüş ve demir olmak üzere çeşitli madenler çıkartılarak işleniyordu. Yün, pamuk ve ipek dokumacılığı çok gelişmişti. Yalnız Kurtuba'da 13.000 dokumacının bulunduğu rivayet edilmektedir. Mâleka ve Belensiye'de ileri seviyede bir seramik sanayii vardı. Meriye'de züccaciye, Kûnke'de (Cuenca) fildişi oymacılığı yaygındı. Şâtıbe'de kâğıt, Kurtuba ve Tuleytula'da kılıç ve diğer savaş aletleri imal ediliyordu. Yine Kurtuba'da deri işlemeciliği şöhreti Endülüs sınırlarını aşacak kadar gelişmiş bulunuyordu. Gerek tarım gerekse imalât sanayiinde görülen bu ilerleme ticarî hayata ve özellikle deniz ticaretine büyük bir canlılık kazandırmıştı. Başta İşbîliye olmak üzere Meriye ve Beccâne (Pechina) gibi sahil şehirlerinden pamuk, zeytin, zeytinyağı, za'feran, incir, şeker gibi ürünler Kuzey Afrika, Bizans ve Mısır'a ihraç ediliyor ve bu mallar oralardan da öteki Asya ülkelerine götürülüyordu. Endülüslü tacirler Mısır, Bağdat ve Mekke ile ticarî ilişkiler

kurmuşlardı; yapılan ihracata karşılık Mısır'dan dokuma, Uzakdoğu'dan baharat ve Kuzey Afrika'dan tahıl ürünleri ithal edilirdi. Ayrıca köle ticareti de oldukça yaygındı.

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılması, iktisadî hayatta genel bir duraklama dönemine girilmesine yol açtı. Gerçi İşbîliye, Kurtuba, Gırnata gibi şehirler eski durumlarını bir ölçüde korudular; ancak mülûkü't-tavâif döneminde yaşanan iç karışıklıklar tarım alanlarının tahrip edilmesine, şehirlerin yağmalanmasına ve bunların sonucu olarak da mal darlığına sebep oldu. İktisadî durgunluğun diğer bir sebebi de mülûkü't-tavâifin hıristiyan krallıklara ödemek zorunda kaldıkları ağır vergilerdi. Buna rağmen Endülüs, iktisadî yönden mülûkü't-tavâif döneminde yine hıristiyan krallıklardan daha ilerideydi ve bu durum Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemlerinde de devam etti. Muvahhidler idaresinin sonlarına doğru Kurtuba, İşbîliye, Mâride, Meriye gibi şehirlerin hıristiyanların eline geçmesinin ardından müslüman nüfusun büyük bir bölümünün Gırnata ve civarına göç etmesiyle bu yörede gözle görülür bir canlanma oldu. 1492'de Endülüs'teki İslâm hâkimiyetinin tamamen sona ermesinden sonra da müslümanlar hıristiyan İspanya'nın iktisadî hayatında bir süre daha etkili olmaya devam ettiler. Endülüs'te de doğudaki İslâm ülkelerinde olduğu gibi dinar (altın para) ve dirhem (gümüş para) kullanılıyordu. Ancak fethin ilk yıllarında paraların bir yüzünde daha sonra kaldırılan Latince ibareler yer almıştı. Devlet gelirlerini esas itibariyle zekât, cizye, haraç, ticaret malları vergisi, ganimetler ve humus arazilerinde çalışanların (benü'l-ahmâs) ödedikleri vergiler teşkil etmekteydi. Bu gelirler cami, medrese, köprü, hamam, kanal vb. imar faaliyetlerinde, askerî ihtiyaçların karşılanmasında, devlet memurlarının maaşlarının ödenmesinde ve kıtlık yıllarında fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesinde kullanılırdı.

4. Eğitim. Endülüs'te üç aşamalı bir eğitim ve öğretim sistemi vardı. Altı yaşından itibaren başlayıp altı yedi yıl süren ilk dönemde, diğer İslâm ülkelerinde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm ve ilmihal bilgileriyle Arapça ve şiir öğretiliyor, mekân olarak da küçük mescidlerle camilere yakın evler, öğretmenlerin evleri ya da devlet tarafından açılan yatılı mektepler kullanılıyordu. Yatılı mekteplerde görev yapan öğretmenlerin ücretini devlet, diğer öğretmenlerinkini ise öğrenci velileri ödüyordu. İlk aşamayı tamamlayan öğrenciler dilerlerse "şüyûh" denilen müderrislerin etrafında

oluşan halkalara katılırlardı. Belli bir program ve süreyle kayıtlı bulunmayan bu halkalarda dil ve edebiyat, fıkıh, tefsir, hadis, tıp, matematik, kimya gibi ilimler okutulurdu. Müderrisler ücretlerini devletten, vakıflardan ya da öğrenci velilerinden alırlardı. Metot olarak okuma, dinleme ve yazdırma uygulanırdı. Üçüncü aşamada ise ihtisaslaşma başlardı. Bu da XI. yüzyıldan itibaren açılan medreselerde veya Kayrevan, Kahire, Dımaşk, Bağdat, Medine ve Mekke gibi ilim merkezlerinde gerçekleşirdi. Bu dönemin sonunda, okudukları medreselerden başarılı talebelere müderris olabileceklerini gösterir icazetnâmeler verilirdi. Hükümdar ve hâcib, vezir, vali gibi yüksek kademelerdeki devlet adamları özel müderrisler tutarak kendi evlerinde çocuklarının eğitimini sağlarlardı.

5. İlim ve Kültür Hayatı. a) Dil ve Edebiyat. Filoloji Çalışmaları. İslâm fethinin ardından İspanya'da nüfusu 6 milyona varan yerli halk sonradan İspanyolca, Portekizce, Fransızca, İtalyanca ve Romence'yi meydana getirecek olan halk Latince'sini (vulgar Latin), Berberîler ve çok küçük bir azınlık durumunda olan Araplar da kendi dillerini konuşuyorlardı. Ancak gerek doğudan gelen yeni göçler gerekse yerli kadınlarla yapılan evlilikler sebebiyle Arapça konuşanların sayısında zamanla büyük bir artış meydana geldi. Müvelledler Arapça'dan başka ana dilleri olan Latince'yi de öğreniyor ve günlük hayatlarında her iki dili birlikte kullanıyorlardı. Resmî dilin Arapça olması ve eğitimin bu dille yapılması sebebiyle Berberîler'le müvelledlerin öncelikle Arapça'yı öğrenmeleri gerekiyordu. Böylece Arapça IX. yüzyılın ortalarından itibaren müslüman halkın tamamının, hatta gayri müslimlerin ortak konuşma ve yazı dili haline geldi. Arapça'nın bu hızlı yayılışı ve Latince'yi ikinci plana itmesi sebebiyledir ki Kurtuba Piskoposu Alvaro, hıristiyan gençlerin ana dilleri olan Latince ile düzgün bir mektup yazmayı dahi beceremezken Arapça şiirleri ve felsefî eserleri rahatça okuyup anlayabildiklerinden yakınmaktadır. Arapça'nın yayılışına paralel olarak bu dille ilgili çalışmalar da önemli bir gelişme

kaydetti. Bu hususta önce Doğu'daki kitaplardan faydalanıldı. Cûdî, Gāzî b. Kays, Abdütmelik b. Habîb, Kāsım b. Sâbit ve Kāsım b. Asbag telif ettikleri eserlerde hem metot hem de muhteva bakımından Doğu'da yazılan gramer kitaplarını örnek aldılar. Daha sonra gelen nesiller ise özellikle X. yüzyıldan itibaren bir yandan Sîbeveyhi'nin el-Kitâb, Asmaî'nin el-Emsâl, İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib, Müberred'in el-Kâmil, İbnü's-Sikkît'in el-

Elfâẓ'ı gibi eserleri şerh, hatta tenkit ve tashih edebilecek bir seviyeye ulaşırken öte yandan da metot ve muhteva itibariyle onlardan aşağı kalmayan orijinal eserler kaleme aldılar. Bu müelliflerin X. yüzyıldaki en önemli temsilcileri, on beş yıllık bir çalışmanın sonunda el-Bâriʿ fi'l-luġa'yı yazan Ebû Ali el-Kālî, el-Efʿâl'in müellifi İbnü'l-Kūtiyye ve el-İstidrâk ʿalâ Sîbeveyhi, el-Vâżıḥ, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn gibi eserlerin sahibi olan ve o dönemin en büyük filologu olarak tanımlanan Ebû Bekir ez-Zübeydî'dir. Mülûkü't-tavâif döneminde de Arapça'yla ilgili çalışmalar büyük bir canlılık içinde devam etti ve İbn Hazm Merâtibü'l-ʿulûm, İbn Sîde el-Muḥkem ve el-Muḫaṣṣaṣ, Ebû Ubeyd el-Bekrî Faṣlü'l-maḳāl fî şerḥi Kitâbi'l-Ems̱âl, Simṭü'l-leʿâlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî, Batalyevsî Şerḥu Saḳṭi'z-zend, el-İḳtiḍâb fî şerḥi Edebi'l-küttâb adlı eserleriyle Arap diline çeşitli yönlerden katkıda bulundular. Daha sonraki yüzyıllarda ise Ebû Ali eş-Şâlûbîn, İbn Mâlik, Ebû Hayyân gibi isimler temayüz etti. Bunlardan İbn Mâlik, Arap gramerini nazım halinde ve oldukça basit bir dille 1000 beyitlik el-Elfiyye'sinde özetlemeyi başardı. "Dilcilerin emîrü'l-mü'minîni" diye nitelendirilen Ebû Hayyân ise Arapça'dan başka Türkçe, Farsça ve Habeşçe üzerinde çalışmalar yaptı.

Nesir. Bu türden edebî faaliyetleri iki gruba ayırmak mümkündür. Birincisi hükümdarların başka hükümdarlara, valilere ve valilerin hükümdarlara gönderdikleri risâleler, meşhur hatiplerin irat ettikleri hutbelerle Âmirîler döneminde örneklerine çokça rastlanan savaşlarla ilgili edebî tasvirlerden oluşmaktaydı. Valiler döneminde hutbe ve risâleler kısa ve sade bir üslûpla, emirlik ve halifelik dönemlerinde ise Abbâsîler'deki gelişmelere paralel olarak ve bilhassa Câhiz'in tesiriyle daha uzun, belâgat, fesahat, kinaye, mecaz ve secinin bir arada bulunduğu daha ağdalı bir üslûpla kaleme alınmıştır. Bunların arasında, III. Abdurrahman'ın halifeliğini ilân etmesi dolayısıyla valilerine ve Kuzey Afrika'daki bazı hânedanlara gönderdiği risâle ile fakih Münzir b. Saîd el-Bellûtî'nin aynı hükümdar döneminde Bizans İmparatorluğu'ndan gelen elçilerin kabul merasiminde okuduğu hutbe meşhurdur. Nesir türünden edebî faaliyetlerin ikinci kısmını ise telif eserler teşkil etmekte ve bunların başında İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd adlı kitabı gelmektedir. Bundan başka Ebû Ali el-Kālî'nin el-Emâlî'si, İbnü'l-Cesûr'un ez̠-Z̠eylü'l-Müz̠eyyel'i, Ebû Bekir et-Turtûşî'nin siyasetnâme türündeki Sirâcü'l-mülûk'ü, İbn Şüheyd'in Risâletü't-tevâbiʿ ve'z-zevâbiʿi, İbn Hazm'ın Ṭavḳu'l-ḥamâme'si, Eftasî Sultanı Muzaffer'in

el-Kitâbü'l-Muẓafferî'si, İbn Ebü'l-Hısâl'in Sirâcü'l-edeb'i İbnü'l-Mevâînî'nin Reyḥânü'l-elbâb'ı bu türün en ünlü örnekleridir.

Şiir. Genellikle Endülüslüler düşünebilme, dile hâkimiyet, insan ve nesneleri iyi kavrayabilme gibi şairlerde bulunması gereken niteliklere sahiptiler. Pek çok mısra ağızdan ağıza dolaşmakta ve toplumun her kesiminde büyük ilgi görmekteydi. Emirler ve halifeler şiir yazar, meclislerinde şairleri bulundurur, onları himaye ederlerdi. Endülüslü kadınlar da şiire karşı büyük ilgi duyuyorlardı.

Endülüs şiiri başlıca üç tür halinde gelişme gösterdi. 1. Klasik şiirin ilk temsilcileri, fetih ordusuyla birlikte veya fethin hemen ardından Endülüs'e gelen şairlerdi. Bunlardan Ebü'l-Ecreb Ca'vene Ferezdak'la aynı seviyede görülüyor. Vali Ebü'l-Hattâr ise Endülüs'ün Antere'si kabul ediliyordu. Bu şairler şiirlerini her ne kadar mekân olarak Endülüs'te yazmışlarsa da eserleri şekil, üslûp ve tema bakımından Doğu'dakileri andırıyordu. Emirlik döneminin başlarından itibaren Doğu'ya duyulan özlem, sevgi gibi psikolojik duygular ve tabiat tasvirleri, dünyaya aşırı bağlanma veya ondan uzaklaşma gibi birbirine zıt duygular şiire girmeye başladı. Diğer taraftan Doğu'da görülen yenilikçi akım Endülüs şiirine de nüfuz etti. Bu arada karışıklıkların hüküm sürdüğü dönemlerde yaygınlaşan iç mücadeleler ve devlet güçleriyle isyancılar arasında cereyan eden savaşlar şiire de yansıyarak şiirin bu hadiselerle, bu hadiselerin de şiirle beslenmesine yol açtı. Emîr I. Abdurrahman, I. Hakem, Yahyâ el-Gazâl, Saîd b. Cûdî, Müvelled el-Ablî, Abbas b. Firnâs, Abbas b. Nâsih, Hassâne et-Temîmiyye emirlik döneminin önde gelen şairleri arasında sayılabilir. X. yüzyılda klasik şiirde vezin yönünden fazla bir değişiklik meydana gelmemekle birlikte mâna, üslûp ve temada yeni gelişmeler oldu; meselâ gayri ahlâkî kabul edilen içki, kadın vb. konular terkedilerek bunun yerine bazı ilmî meseleler işlendi. Fakat halifelik döneminin sonlarına doğru ülkeye hâkim olan siyasî kargaşa ve onun meydana getirdiği karmaşık hisler sebebiyle terkedilen konular yeniden şiire girmeye başladı. Yine siyasî baskılar sonucunda yalvarma, af ve himmet dileme de sık sık şiirlerde dile getirilir oldu. Bir diğer önemli tema ise Endülüs'ün maddî ve mânevî güzellikleriydi. Remâdî, İbn Derrâc, İbn Şüheyd ve Ubâde b. Mâüssemâ' bu dönemin meşhur şairleridir. Öte yandan Doğu'da siyasî ve kültürel istikrara bağlı olarak yenilikçi akıma karşı gelişen yeni muhafazakâr akım (neo-

klasisizm), Doğu'ya seyahat eden Ebû Osman b. Müsennâ ve Mü'min b. Saîd gibi şairler vasıtasıyla Endülüs şiirini de tesiri altına aldı. İbn Abdürabbih, Münzir b. Saîd el-Bellûtî, İbn Hânî gibi şairler bu yeni akım çerçevesinde ve fakat tamamen orijinal şiirler ortaya koydular.

Klasik şiir, mülûkü't-tavâif döneminde siyasî çöküşün aksine hiciv, methiye, tefâhür, zühd, sabır, hüzün, tabiat, içki, kadın gibi temalar etrafında önemli bir zenginlik kazandı. Şairlerin değeri daha da arttı, öyle ki şairlik vezirliğe denk tutuluyordu. Bu dönemin en meşhur şairleri İbn Şeref el-Kayrevânî, Ebû İshak el-İlbîrî, İbn Zeydûn, Mu'temid b. Abbâd, İbn Ammâr el-Mehrî, İbnü'l-Lebbâne, İbn Hamdîs ve İbn Abdûn'dur. Klasik şiirin mülûkü't-tavâif dönemindeki durumunun daha ilerisine gidilemediği, hatta biraz gerisinde kalındığı Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemlerinde İbn Hafâce, İbnü'z-Zekkâk, Rusâfî, İbn Sehl, Ebü'l-Bekā er-Rundî, Gırnata Emirliği döneminde ise Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve İbn Zemrek gibi şairler yetişti.

2. Müveşşahların daha Câhiliye döneminde mevcut olduğuna veya Endülüs'te yerli halkın Latince şarkılarından etkilenilmesiyle ortaya çıktığına dair farklı görüşler bulunmakla beraber genel kanaat bu şiir türünün ilk defa Endülüs'te görüldüğü ve Emîr Abdullah döneminde (888-912) şair Mukaddem b. Muâfâ tarafından ihdas edildiği şeklindedir. Onu İbn Abdürabbih takip etmiş, daha sonra mülûkü't-tavâif devrinde meşhur Ubâde el-Kazzâz ile Re'seh, Murâbıtlar

ve Muvahhidler döneminde İbn Bakī, Nezhûn bint Kılâî, Muhammed b. Ebü'l-Fazl, İbn Hayyûn ve Gırnata Emirliği döneminde de İbrâhim b. Sehl el-İsrâilî, İbn Hazar ve meşhur Lisânüddin İbnü'l-Hatîb yetişmiştir. Müveşşahlardaki temalar Kasidelerdekilerle aynı olmakla beraber telli mûsiki aletleri eşliğinde okudukları için bu şiirlerde aşk konularına daha çok ağırlık veriliyordu.

3. Zeceller, müveşşahlardan farklı olarak fasih Arapça yerine halkın kullandığı Arapça, muhtelif Berberî lehçeleri ve Latince'nin karışımından meydana gelen melez dille söylenen şiirlerdi ve özellikle eğlence meclislerinde sazlar eşliğinde koro halinde söylenirdi. Bu türün en meşhur şairi Ebû Bekir b. Kuzmân'dır.

b) İslâmî İlimler. Tefsir ve Kıraat. Tahsil amacıyla Kahire, Bağdat, Dımaşk, Mekke, Medine gibi şehirlere yapılan seyahatler sayesinde Doğu'daki tefsirle ilgili çalışma ve gelişmeler yakından takip ediliyordu. Başlangıçta öğretim faaliyetlerinde Doğulu müfessirlerin eserleri esas alınıyordu. IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tefsir alanında Endülüs'te de önemli âlimler yetişmeye başladı. Bunların ilki olan Bakī b. Mahled'in et-Tefsîrü'l-kebîr'i, çağdaşı Taberî'nin Camiʿu'l-beyân'ından daha üstün kabul ediliyordu. Daha sonra İbn Ebû Tâlib el-Kaysî Tefsîrü'l-Ḳurʾân, İbn Atıyye el-Endelüsî el-Muḥarrerü'l-vecîz, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân adlı eserleri telif ettiler. Endülüs'te kıraat ilmine de büyük önem verilmekte ve bu çerçevede, Doğu'da üzerinde ittifak edilen kıraat şekillerinin muhafazası kutsal bir görev olarak telakki edilmekteydi. Meselâ Dâniye Emîri Mücâhid el-Âmirî emirliğinden ziyade kurrâlık vasfı ile meşhurdur. Bu alanda İbn Haldûn'un övdüğü Ebû Amr ed-Dânî altı kıraat tarzını ele aldığı et-Teysîr'i, İbn Abdülkuddûs el-Kurtubî de Kitâbü'l-Miftâḥ fi'ḫtilâfi'l-ḳırâʾâti's-sebʿa adlı eserleri yazdılar.

Hadis. Endülüs'te hadis ilmine olan ilgi çok erken tarihlerde başladı. Tabakat kitaplarında yer alan bilgiler, birçok talebenin hadis tahsili için Doğu'ya gittiğini ve dönüşlerinde Endülüs'ün muhtelif şehirlerinde bu ilmi öğrettiklerini göstermektedir. Bunlardan bazıları, hadis külliyatına vukufları sayesinde hakkında hadis bulunmayan konuları rahatlıkla ayırt edebilmekteydiler. Hadis ilminin değişik yönleriyle ilgili çok sayıda eser de telif edildi. Bunlar arasında Kāsım b. Asbağ'ın Kitâb fî ḥadîsi Mâlik b. Enes, İbn Eymen'in es-Sünen, Ebû Ali el-Gassânî'nin Taḳyîdü'l-mühmel, İbn Ammâr el-Abderî'nin et-Tecrîd li-Ṣıḥâḥi's-sitte, Kādî İyâz'ın el-İlmâʿ, Ruşâtî'nin el-İʿlâm adlı eserleri zikredilebilir.

Fıkıh. Gerek fetih esnasında gerekse fetihten hemen sonra Endülüs'e gelen Araplar çoğunlukla Suriye asıllı olduklarından ve o dönemde Abdurrahman b. Amr el-Evzâî bu bölgenin fıkıh imamı kabul edildiğinden başlangıçta Endülüs'te de bu imamın fıkhî görüşleri (Evzâîlik) benimsendi. Ancak Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşundan sonra Doğu'ya gönderilen Îsâ b. Dînâr, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Utbî gibi talebelerin Medine'deki İmam Mâlik'i tercih etmeleri ve onun görüşlerinin yayılması için sarfettikleri çabalar sonunda Mâlikîlik I. Hişâm döneminden itibaren Evzâîliğin yerini

alarak Endülüs’ün resmî mezhebi haline geldi. Bundan sonra bu mezhebe sıkı sıkıya bağlı birçok fukaha yetişti. Tabakat kitaplarındaki bilgilerden anlaşıldığına göre fıkıh tahsilinde daha çok İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾının ezberlenip anlaşılmasına önem veriliyordu. Endülüslü fukaha arasında sırf el-Muvaṭṭaʾı ezberlemek ya da buna şerhler yazmakla yetinenler olduğu gibi mezhepte müctehid, fetva ehli ve gerek usul gerekse fürûda önemli eserler telif eden şahsiyetler de bulunmaktadır. Utbî el-ʿUtbiyye, Ebü’l-Velîd el-Bâcî İḥkâmü’l-fuṣûl fî aḥkâmi’l-uṣûl ve el-İşârât fî uṣûli’l-fıḳh, Ebü’l-Velîd İbn Rüşd el-Muḳaddimât, el-Beyân ve’t-taḥṣîl adlı eserleriyle Mâlikî fakihlerinin en önde gelenleri arasında yer almışlardır.

Mâlikî fukahasınca hoş karşılanmamakla birlikte Endülüs’te öteki fıkhî mezheplere, özellikle Şâfiî ve Zâhirî mezheplerine bağlı çok az sayıda âlim de yetişmiştir. Kāsım b. Muhammed b. Seyyâr, Bakī b. Mahled, Osman b. Vekîl, Eslem b. Abdülazîz ve Halef b. Abdullah Şâfiî mezhebine mensup ulemâdan bazılarıdır. Zâhirî mezhebinin Endülüs’teki ilk temsilcileri Abdullah b. Muhammed b. Hilâl ile Münzir b. Saîd el-Bellûtî’dir. Münzir b. Saîd, Mâlikî fukahasına hâkim olan taklit anlayışına karşı ictihadı savunuyor ve Dâvûd ez-Zâhirî’nin görüşlerine yakınlık duyuyordu. Zâhirîliğin en hararetli savunucusu hiç şüphesiz ünlü bilgin İbn Hazm idi; öyle ki bu mezhep Endülüs’te Dâvûd ez-Zâhirî’den çok İbn Hazm’a nisbet edilmektedir.

Kelâm. Endülüs’te en az gelişme gösteren İslâmî ilim kelâm olmuştur. Bunun sebebi, Doğu’da ortaya çıkan kelâmî meseleler ve bu meseleler etrafında gelişen tartışmaları asla müsamaha ile karşılamayan Mâlikî mezhebinin Endülüs’te sağladığı mutlak hâkimiyettir. Bununla beraber tahsillerini Doğu’da yapan bazı talebeler vasıtasıyla bir kısım Mu‘tezilî fikirlerin, bu arada Bâkıllânî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî’nin kelâma dair eserlerinin Endülüs’e sızması mümkün olabilmiştir. Öte yandan meşhur âlim İbn Hazm da el-Faṣl adlı eserinde Allah, irade hürriyeti, kaza - kader, iman, âhiret hayatı, imâmet vb. kelâmî konuları ele almış ve bunlarla ilgili görüşlerinden dolayı Mu‘tezile, Mürcie ve Şîa’yı şiddetli bir tenkide tâbi tutmuştur.

Tasavvuf. Zühd hayatı, daha fetihten sonraki ilk yıllarda Endülüs’ün âşinâ olduğu bir hayat tarzı idi. IX. yüzyılda İbn Meserre ve öğrencilerinin

Kurtuba yakınındaki bir dağda zühd hayat yaşadıkları bilinmektedir. Ancak bu hayatın, Doğu'da bu sırada sistemleştirilmiş olan tasavvufla ne derece ilgisinin bulunduğu hususu tam olarak tesbit edilmemiştir. Buna karşılık X. yüzyılın sonlarından itibaren baş gösteren siyasî parçalanma ve beraberinde getirdiği sosyal çalkantıların da tesiriyle Meriye'de İbnü'l-Arîf, İşbîliye'de İbn Berrecân, Şilb'de Ebü'l-Kāsım İbn Kasî gibi kişilerin etrafında toplanan grupların birer sûfî grup oldukları konusunda şüphe yoktur. Tasavvuf sahasında Endülüs'te yetişen en önemli isim, başta el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve Fuṣûṣü'l-ḥikem olmak üzere çok sayıda eser telif eden ve bu eserlerde savunduğu vahdet-i vücûd nazariyesiyle hem İslâm hem de hıristiyan âleminde derin yankılar uyandıran İbnü'l-Arabî'dir. Öğrencilerinden İbn Seb'în ile onun tesiri altında kalan Şerḥu Kitâbi'l-Ḥikem adlı eserin sahibi İbn Abbâd er-Rundî de öteki ünlü sûfîlerdir.

c) Diğer İlimler. Felsefe ve Mantık. Endülüslü fukahanın büyük bir kısmı ve onların tesirinde kalan halk aslında felsefe ile uğraşmaya pek iyi gözle bakmıyorlardı. Başta bulunan bazı idareciler de zaman zaman siyasî endişelerle benzeri tavırlar sergiliyor, hatta felsefeyle uğraşanları cezalandırma ve felsefî eserleri yaktırma yoluna gidebiliyorlardı. Buna rağmen Endülüs'te IX. yüzyıldan itibaren gizlilik içinde de olsa bazı felsefî gruplar teşekkül etmeye başladı. Bunların ilk temsilcisi, Bâtınîliğin ve bilhassa

Empedokles'in tesirinde kalan İbn Meserre'dir. Onun kendisinden sonra birçok kimseyi etkileyen fikirleri, XII. yüzyılda aynı zamanda bir mutasavvıf olan İbnü'l-Arîf tarafından sistemleştirildi. İbn Hazm e-Faṣl'ında İslâm akaidine muhalif felsefe akımlarını Zâhirîlik çerçevesinde sert biçimde tenkit etmiştir. İbn Hazm'ın çağdaşı yahudi İbn Cebirol de (Gabirol) Yenbûʿu'l-ḥayât adlı eserinde meleklerin maddî beden ve şekillerinin bulunduğunu iddia ediyor, felsefî düşünceyle gerçeğe ulaşılabileceğini savunuyordu. XII. yüzyıl genel anlamda Endülüs'teki felsefenin en parlak dönemini teşkil eder. Bu yüzyılda yetişen filozoflardan biri olan ve Aristo'nun eserleri üzerine birçok kitap ve risâle kaleme alan İbn Bâcce bir taraftan felsefe ile klasik kelâmı ayırma cihetine giderken diğer taraftan da insanın tek başına sırf kendi kabiliyetlerini geliştirerek "faal akıl"la temasa gelebileceğini göstermeye çalıştı. İbn Tufeyl Esrârü'l-ḥikmeti'l-meşriḳıyye adlı eserinde, insanda felsefî ve metafizik düşüncenin

doğabilmesi için herhangi bir öğretimin gerekmediği, bu düşüncenin doğuştan mevcut bulunduğu tezini işledi. İslâm dünyasının en büyük filozoflarından biri, Meşşâî okulunun son temsilcisi ve Aristo'nun en ünlü şârihi olarak kabul edilen İbn Rüşd ise Gazzâlî'ye cevap vermek üzere kaleme aldığı Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife'de kelâma karşı felsefeyi savundu. Faṣlü'l-maḳāl ve el-Keşf ʿan menâhici'l-edille adlı eserlerinde de din ile felsefenin gayelerinin aynı, fakat metotlarının farklı olduğunu ileri sürdü. Onun tesiri altında kalan yahudi filozofu Mûsâ b. Meymûn da (Moşe ben Meymun) Yahudilik açısından buna benzer bir yol takip etti. Endülüs'te mantık ilmine ise gereken önemin verildiği söylenemez. Nitekim bu sahada et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ'ın müellifi İbn Hazm ile Kitâbü'l-Medḫal li-ṣınâʿati'l-manṭıḳ'ın müellifi olan İbn Tumlûs da kendi dönemlerinde mantık ilmine önem verilmediğinden şikâyet etmişlerdir.

Tarih ve Coğrafya. Endülüs'te tarihe büyük bir ilgi gösterildi. Metot bakımından genellikle Doğu'nun örnek alındığı tarih çalışmaları çerçevesinde ağırlığın Endülüs'e verildiği görülen umumi ve hususi tarihler, tabakat kitapları ve edebiyat tarihleri telif edilerek geniş ve zengin bir literatür oluşturuldu. Mevcut bilgiler ilk tarih çalışmalarının emirlik döneminde başladığını, halifelik ve bilhassa mülûkü't-tavâif dönemlerinde geliştiğini göstermektedir. Bunlar arasında Abdülmelik b. Habîb'in et-Târîḫ, Ahmed er-Râzî'nin Aḫbâru mülûki'l-Endelüs, anonim Aḫbâr mecmûʿa, İbnü'l-Kūtiyye'nin Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs, İbn Hayyân'ın el-Muḳtebes, İbn Hazm'ın Cemheretü ensâbi'l-ʿArab, İbnü'l-Hatîb'in el-İḥâṭa ve Aʿmâlü'l-aʿlâm adlı eserleri zikredilebilir. Tabakat kitaplarına Huşenî'nin Ḳuḍâtü Ḳurṭuba, İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, İbn Beşküvâl'in eṣ-Ṣıla, İbnü'l-Ebbâr'ın el-Ḥulletü's-siyerâ; edebiyat tarihlerine ise İbn Bessâm'ın eẕ-Ẕaḫîre, İbn Hâkān'ın Ḳalâʾidü'l-iḳyân adlı eserleri örnek gösterilebilir. Endülüs'te coğrafya alanında da çok değerli eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında Uzrî'nin Terṣîʿu'l-aḫbâr, Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik ve Muʿcem me'staʿcem, Himyerî'nin er-Ravżü'l-miʿtâr adlı eserleri sayılabilir. Ayrıca İdrîsî, Ebû Hâmid el-Gırnâtî ve İbn Cübeyr gibi hem coğrafyacı hem seyyah olan simalar da yetişmiştir.

Mûsiki. 822'de Kurtuba'ya gelen Mevsılî ekolüne mensup Ziryâb'ın gayretleriyle önce Kurtuba'da, ardından da Tuleytula, Belensiye, İşbîliye ve

Gırnata gibi şehirlerde Endülüs mûsikisinin konservatuvarları sayılabilecek okullar açıldı. Ziryâb'dan sonra mûsiki alanında söz sahibi olan şahsiyetler arasında Abbas b. Firnâs, İbn Abdürabbih, İbn Fethûn, Sâid er-Rabaî, İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi meşhur kişiler bulunuyordu. Fukahanın itirazlarına rağmen mûsiki toplumun her kesiminde revaç buluyordu. Bu yoğun ilgi sayesindedir ki XI. yüzyılda Endülüs mûsikisi Doğu'nun şöhretini gölgelemeye başladığı gibi Batı Avrupa müziğini de etkiledi.

Astronomi ve Matematik. Felsefe gibi halk tarafından pek iyi gözle bakılmayan ilim dallarından biri de astroloji ile bir arada mütalaa edilen astronomi idi. Buna rağmen astronomi Endülüs'te önemli bir gelişme kaydetti. Endülüslü astronomlar dünyanın büyüklüğünü Yunanlılar'dan daha doğru hesapladılar. Astronomi ile birlikte matematik çalışmaları da uygulamalı ve teorik olarak yürütüldü. Her iki alanda da pek çok bilgin yetişti. Bunlardan Ebû Bekir el-Ensârî II. Hakem döneminde astronomi ve matematik müderrisliği yaptı. Matematik ve astronomide otorite olup Endülüs'ün Öklid'i (Euclides) kabul edilen Ebü'l-Kāsım el-Mecrîtî Risâletü'l-usṭurlâb'ı telif etti ve ayrıca Hârizmî'nin Zîc'inde düzeltmeler yaptı. Onun talebelerinden İbn Haldûn ticarî aritmetik, arazilerin ölçümü, vergi hesaplamalarıyla ilgili çeşitli eserler yazdı. Zerkālî o dönem için mükemmel sayılabilecek astronomi aletleri yaptı. XII. yüzyılda yaşayan Câbir b. Eflah ve Ebû İshak el-Bitrûcî de Kitâbü'l-Heyʾe adlı eserleriyle astronomiye önemli katkılarda bulundular.

Zooloji ve Botanik. İlk defa II. Abdurrahman tarafından bitki ve hayvan numuneleri toplamak gayesiyle Doğu'ya araştırmacılar gönderilmişse de zooloji ve botanik sahalarındaki asıl çalışmalar XI. yüzyılda ağırlık kazanmıştır. Bu dönemde bir bakıma bugünkü araştırma - üretme merkezleri gibi geliştirilen bahçelerin şöhreti Endülüs sınırlarını aşmıştı. Araştırmacılar bu bahçelerde toprağı sürme, sulama, gübreleme, hasat, Endülüs'e ilk defa getirilen bitkilerin tanıtılması, aşılama, ziraî hastalıklarla mücadele gibi konularda çalışmalar yapıyorlardı. İbn Vâfid, İbn Haccâc, İbnü'l-Avvâm, İbnü'l-Baytâr ve İbn Bassâl bahçe kültürlerinde temayüz eden âlimlerden bazılarıdır.

Tıp ve Kimya. Endülüs müslümanları tıp sahasında da önemli gelişmeler kaydettiler. Bunda daha önce Doğu'da yapılan çalışmaların büyük payı

vardı. Ancak Endülüslüler Doğu'dan aldıkları bilgilere pek çok katkıda bulundular ve özellikle hayvanlar üzerinde yaptıkları çalışmalarla fizyolojide önemli başarı sağladılar. Fizyoloji ve anatomide Galen ve Hipokrat gibi klasik dönem hakîmlerinin bilgilerinden faydalanmakla beraber onların bazı hatalarını da düzelttiler. Ayrıca uygulamalı tıp ilmini geliştirdiler ve bu çerçevede ameliyatlarda kullanılan aletler ve bunların kullanılış şekilleri hakkında ciddi eserler yazdılar. Bitkilerden öz suyu elde etme tekniğini geliştirip farmakoloji alanında eserler meydana getirdiler ve eczahaneler kurdular. Tıp ve kimya dallarında yetişmiş uzmanlardan Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî otuz ciltlik et-Taṣrîf adlı bir tıp ansiklopedisi telif etti. Ebû Mervân Abdülmelik b. Zühr de meşhur bir hekimdi. Filozof İbn Rüşd aynı zamanda iyi bir hekim olup bu alanda on altı eser yazmıştır. İbnü'l-Baytâr, muhtelif ilâç ve yemek türlerini topladığı ve bunların nasıl yapılacağını izah ettiği el-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġẕiye adlı eseriyle Batı'da olduğu kadar Doğu'da da büyük bir şöhret kazanmıştır. Endülüs'te

pek çok hastahane bulunuyordu. Halifelik döneminde yalnız Kurtuba'da irili ufaklı elli kadar hastahanenin mevcut olduğu bilinmektedir (bk. BÎMÂRİSTAN).

Endülüs Medeniyetinin Batı'ya Tesirleri. Endülüs, 711 yılından itibaren müslümanların ve gayri müslim tebaanın çeşitli sahalardaki faaliyetleriyle yüksek ve parlak bir medeniyetin doğuşuna beşiklik ederken Batı, dine aykırı kabul edildiği için aklî faaliyetlerin yasaklandığı "karanlık çağ" denilen bir dönemi yaşıyordu ve müslümanların kaydettikleri gelişmelerin pek farkında değildi. XI. yüzyılda gerek Doğu'ya gerekse Endülüs üzerine tertip edilen Haçlı seferleri vesilesiyle hıristiyanlar İslâm medeniyetini yakından tanıma fırsatı buldular. Avrupalılar'ın bundan sonra zihnini meşgul eden en önemli konu, müslümanların böyle yüksek bir medeniyeti nasıl gerçekleştirdikleri meselesi oldu ve bunu anlayabilmek, İslâm medeniyetini yakından tanıyabilmek için Arapça eserleri kendi dillerine tercüme etmeye başladılar. Arapça yazılmış ilmî ve felsefî eserlerin Latince'ye tercüme faaliyetinin yoğunlaştığı merkezlerden biri Sicilya, diğeri de İspanya idi. Özellikle İslâm kültürünün gelişmesine önemli katkılar sağlayan Endülüs, her ne kadar XI. yüzyıldan itibaren siyasî bakımdan bir sarsıntı dönemine girmişse de "reconquista" hareketi

çerçevesinde bu ülke topraklarını tekrar ele geçirmeye başlayan hıristiyan idareciler, Endülüs medeniyetine duydukları hayranlık sebebiyle Arapça öğrenimini ve Arapça eserlerin Latince'ye tercümesi işini teşvik hatta bizzat himaye etmişlerdir. Bu sebeple de hıristiyan İspanya'nın çeşitli şehirleri Avrupa ülkelerine mensup öğrenciler için yine İslâmî dönemdeki gibi cazibe merkezi olmaya devam etti. İslâm medeniyetinin birikimlerinin Batı'ya aktarılması yönündeki söz konusu tercüme faaliyetleri aslında X. yüzyılda başlamış olmakla birlikte bu faaliyetlerin daha sistemli ve daha yoğun bir mahiyet kazanması XII. yüzyılın başlarına rastlar. Tuleytula başpiskoposu Raimundu burada Bağdat'taki Beytülhikme'ye benzer bir müessese kurdu. Ondan farklı olarak Arap dili ve edebiyatının da öğretildiği bu müessesede çalışan müslüman, hıristiyan ve yahudi mütercimler felsefe, astronomi, matematik, tıp, kimya, tarih, coğrafya ve edebiyat gibi ilim dallarıyla ilgili çok sayıda Arapça eseri Latince'ye çevirdiler. Bu çalışmalar sırasında Tuleytula, farklı milletlerden ve dinlerden âlim ve mütercimlerin yaşadığı önemli bir ilmî merkez durumundaydı. XIII. yüzyılda bundan başka İşbîliye ve Mürsiye'de de tercüme okulları açıldı.

Ortaçağ Avrupası bu faaliyetler sayesinde eski Yunan felsefesini ve özellikle Aristo'yu ilk defa duyma ve tanıma imkânına kavuştu. Müslüman filozofların din ile aklı uzlaştırma yönündeki fikirleri büyük bir yankı uyandırdı ve bir zihin inkılâbı meydana getirdi. Bu arada İbn Rüşd, Aristo üzerine yazdığı şerhlerden başka Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife adlı eseriyle Avrupa'da kendisine en fazla itibar edilen filozof haline geldi. Eserleri, kilise çevrelerinin itirazları doğrultusunda bazı kısımları çıkarıldıktan sonra Paris Üniversitesi'nde ve öteki akademik kurumlarda okutulan kitaplar arasına girdi ve adını ondan alan Avverroism, XVI. yüzyılın sonuna kadar Avrupa'da hâkim düşünce ekolü olarak kaldı. İbn Rüşd'ün fikirlerini benimsemiş bir diğer Endülüslü filozof olan yahudi asıllı Mûsâ b. Meymûn hem yahudi hem de hıristiyan ilâhiyat çevrelerine tesir etti. Yapılan ilmî araştırmalar Albert Magnus, Duns Scottus, Spinoza ve hatta Immanual Kant'ın ondan etkilendiğini göstermektedir. Albert Magnus'u etkileyen bir diğer Endülüslü filozof da İbn Bâcce'dir. KastilyaLéon Kralı X. Alfonso el Sabio, Dante ve Bacon, müslüman mütefekkirlerin tesiri altında kalan ve bunu itiraf eden Avrupalı düşünürlerden bazılarıdır. Tıp alanında yapılan tercümeler sayesinde, XII. yüzyıla kadar Avrupa'ya hâkim olan hastalıkların insanın içine giren şeytandan kaynaklandığı, bundan

kurtulmak için rahibin dua ederek onu kovması gerektiği şeklindeki anlayış yerini modern anlamda tedavi usullerine bıraktı. Romen rakamlarının yerini alan bugünkü Arap rakamları, hâlâ kullanılan “algebra” (el-cebr), “betelgeuse” (beytü’l-cevze) ve “cenit” (es-semt) gibi terimler, matematik ve astronomi alanındaki İslâm tesirleri hakkında fikir vermektedir. XI. yüzyılda Tuleytula’da kurulan Zerkālî’nin rasathânesinin de Avrupa’ya çok tesir ettiği ve astronominin gelişmesine önemli katkılar yaptığı bilinmektedir. Ortaçağ Avrupası’nda halkın Ortadoğu ve Uzakdoğu hakkındaki coğrafî bilgilerinin kaynağını da uzun süre, müslüman coğrafyacı ve seyyahların kaleme aldıkları eserlerin Latince’ye yapılan tercümeleri teşkil etmiştir.

Edebiyat alanında Avrupa’da fabl türünün ortaya çıkışı, kesinlikle Hint - İran menşeine dayanan İslâmî eserlerin tesiriyle olmuştur ve meşhur La Fontaine Kelîle ve Dimne’den geniş çapta istifade ettiğini bizzat kendisi söylemektedir. Binbir Gece Masalları Avrupa’da günümüze kadar gelen geniş bir kabul görmüştür. Dante’nin de Latince tercümeler sayesinde muttali olduğu mi‘rac mucizesinden etkilendiği ve onda yer alan figürleri farklı bir üslûpla La Divina Commedia adlı ünlü felsefî - edebî eserine uyarladığı kabul edilmektedir. Endülüs’e has zecel ve müveşşah türündeki şiirlerin, Kastilya halk şiirinde yeni yıl ilâhilerinde kullanılan “villancico” denilen türün doğuşunu sağladığı, aynı şekilde Fransa’da XII. yüzyıl halk şairlerinin (troubadour) baladlarında yine zecelleri örnek aldıkları bilinen bir husustur. Endülüslüler’in besteleyip söyledikleri şarkılar hıristiyan İspanya’da da kabul görüyordu. Aragon ve Kastilya - Léon krallarının saraylarında müslüman müzisyenler bulunmaktaydı. Kastilya - Léon Kralı X. Alfonso’nun Las cantigas de Santa Maria adlı eserindeki şarkıların bestelerinin Endülüs mûsikisine dayandığı ispatlanmıştır. Endülüs mûsikisinin izlerini bugünkü İspanyol müziğinde de görmek mümkündür. Öte yandan Avrupa’da 1190’lı yıllarda ortaya çıkan “Frankonian” adlı notalandırma usulünün mucidi olarak Kölnlü Franko kabul edilirken yapılan araştırmalar, İslâm mûsikisinin ondan 400 yıl önce nota usulü üzerine oturtulduğunu ve Endülüs’te XII-XIII. yüzyıllarda müslüman musikişinaslarının Latince’ye çevrilen eserlerinde bu usulün kullanıldığını ortaya koymuştur.

Kültür hayatının dışında tarım ve mimari alanlarında da Endülüs Avrupa’yı

önemli ölçüde etkilemiştir. Pirinç, şeker kamışı ve pamuğu İspanya'ya ve dolayısıyla öteki Avrupa ülkelerine ilk tanıtanlar Endülüs müslümanlarıdır. Pamuğun kömürle birlikte Avrupa'da gerçekleşen sanayi devriminin çok önemli iki unsurunu oluşturduğu, şekerin ise Avrupalılar'ın mutfak kültüründe önemli değişikliklere sebep olduğu bilinmektedir. Suyun buharlaşarak azalmasını önlemek için yer altından kanallarla naklini İspanya'da ilk defa müslümanlar uyguladı ve bu teknik daha sonra Güney Amerika'ya da götürüldü. Avrupa'ya kâğıdın intikalini sağlayan, palamut ve hurma ağaçlarından katran elde edilmesini öğretenler de yine Endülüslü müslümanlardır. XII. yüzyıldan itibaren bazı İspanyol ve Portekiz krallarının yaptırdıkları saraylar Kurtuba'daki sarayların âdeta birer kopyası idi. Kûfî hatlı frizlerle tezyin edilmiş ve kitâbeleri dahi Arapça yazılmış olan bu saraylara Sevilla Alkazar'ı çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Endülüs mimarisinin tesirleri İspanya ile sınırlı kalmayıp Kuzey Afrika'ya, Doğu'ya ve hatta Amerika kıtasına ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb, Nas (nşr. Mahmûd Ali Mekkî, Maʿhedü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, V içinde), Madrid 1957; İbn Abdülhakem, Fütûhu İfrîkıyye ve'l-Endelüs (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1964, s. 70 vd.; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 324, 330-331, 336; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd (nşr. Ahmed Emîn), I-VII, Kahire 1948-53; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Kudâtü Kurtuba, Kahire 1966; İbnü'l-Kutiyye, Târîhu iftitâhi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. M. Ebû Fazl), Kahire 1954; İbn Cülcül, Tabakâtü'l-etıbbaʾ ve'l-hukemâʾ (nşr. Fuad Seyyid), Kahire 1955; Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasır (nşr. ve trc. E. Lévi-Provençal - E. G. Gomez), Madrid-Granada 1950; Abdurrahman b. Abdullah ez-Zeccâlî, Emsâlü'l-ʿavâm fi'l-Endelüs (Muhammed b. Sarîfe), Fas 1971; İb-nü'l-Faradî, Târîhu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, I-II; Ahbâr Mecmûʿa (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1981, s. 15-16; İbn Şüheyd el-Eşcâî, Risâletü't-tevâbiʿ ve'z-zevâbî (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1951; Yahyâ b. Ömer, Ahkâmü's-sûk (nşr. Mahmûd Ali Mekkî,

Mecelletü'l-Maʿhedi'l-Mısrî içinde), Madrid 1957, s. 59-148; İbn Hazm, Naktü'l-ʿarûs (nşr. Şevkı Dayf, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 13 içinde), Kahire 1951, s. 41-89; İbn Hayyân, el-Muktebes, tür.yer.; Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, Kahire 1386/1966, s. 38 vd.; İbn Hazm, Tavku'l-hamâme (nşr. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1980; Ahmed b. Ömer el-Uzrî, Nusûs ʿani'l-Endelüs (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965; İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü'l-mülûk, Kahire 1287; İbn Abdûn, Risâle fi'l-kadâʾ ve'l-hisbe (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s. 3-65; İbn Abdürraûf, Risâle fî âdâbi'l-hisbe ve'l-muhtesib (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s. 69-116; Ömer b. Osmân el-Cersîfî, Risâle fi'l-hisbe (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s. 120-128; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez-Zahîre fî mehasîni ehli'l-Cezire, Kahire 1939-42; İbn Galib el-Endelüsî, Ferhatü'l-enfüs (nşr. Lutfî Abdülbedî), Kahire 1956; İbn Beşküvâl, es-Sıla, Kahire 1966, I-II; İbn Sâhibüssalât, el-Mennü bi'l-imâme (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Bağdad 1979; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 45 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri'l-Magrib (nşr. M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978; Emîr Abdullah, et-Tibyân (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955; Abdülmelik b. Kerdebûs, Kitâbü'l-İktifâʾ fî ahbâri'l-hulefâʾ (nşr. A. M. el-Abbâdî, Revista del Instituto egibcio de estudios Islámicos, XIII içinde), Madrid 1965-66, s. 41-126; Zikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 9 vd.; Nübzetü'l-ʿaşr fî inkıdâʾi devleti Benî Nasr (nşr. Muhammed ed-Dâye), Dımaşk 1984; İbnü'l-Ebbâr, el-Hulletü's-siyerâ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, I-II; a.mlf., et-Tekmîle li-Kitâbi's-Sıla (nşr. İ. el-Hüseynî), Kahire 1955; İsmâil b. Muhammed eş-Şekündî, Elogio del Islam espanyol; Risâla fî fadl al-Andalus (trc. E. G. Gómez), Madrid 1934; İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib, I-II, tür.yer.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, II, 4-5, 8; İbn Bassâl, Kitâbü'l-Kasd ve'l-beyân (nşr. ve trc. I. M. Vallicrosa - Muhammed Aziment), Tıtvân 1955; İbnü'z-Zübeyr, Sılatü's-Sıla (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1938; Nüveyrî, Târîhu'l-magribi'l-İslâmî fi'l-ʿasri'l-vasît min Kitâbi Nihayeti'l-ereb (nşr. M. Ebû Dîf), Fas, ts.; İbn Ebû Zer, el-Enîsü'l-mutrib (nşr. G. Tornberg), Upsala 1843-46; el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. I. S. A. Allouche), Rabat 1936; İbnül-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956; a.mlf, el-İhâta, tür.yer.; a.mlf., el-Ketîbetü'l-kamine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1963; a.mlf., el-Lemhatü'l-bedriyye fi'd-dev-leti'n-Nasriyye, Beyrut 1980; Nübâhî, Târîhu kudâti'l-Endelüs (nşr. E. Lévi-

Provençal), Kahire 1948; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, Kahire 1351; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 116-165; Feridun Bey, Münşeât, II, 550-552; J. Bleda, Crónica de los moros de España, Valencia 1618; Makkarî, Nefhu't-tîb (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1949, I, 214 vd.; T. Bourke, A Concise History of the Moors in Spain, London 1811; G. J. Adler, The Poetry of the Arabs of Spain, New York 1867; L. Eguilaz, Reseña histórica de la conquista del reino de Granada, Granada 1894; J. Ribera y Tarrago, Bibliofilos y bibliotecas en la España musulmana, Zaragoza 1896; a.mlf., Historia de conquista de España, Madrid 1926; F. Codera, Decandencia y desaparición de los Almoravides en España, Zaragoza 1899; S. P. Scott, History of the Moorish Empire in Europe, Philadelphia 1904, I-III; J. Brunches, L'Irrigation dans la péninsula Ibérique et dans l'Afrique du nord, Paris 1904; M. G. Remiro, Historia de Murcia musulmana, Zaragoza 1905; B. Wishaw, Arabic Spain, London 1912; M. L. Alcantara, Historia de Granada, Paris 1913-15; P. Longas, Vida religiosa de los moriscos, Madrid 1915; Abdurrahman el-Berkukı, Hadâretü'l-ʿArab fi'l-Endelüs, Kahire 1923; A. Dayf, Belâgatü'l-ʿArab fi'l-Endelüs, Kahire 1924; O. J. Tallgren, Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción alfonsina, Madrid 1925; A. Prieto y Vives, Los Reyes de Taıfas, Madrid 1926; D. Campbell, Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages, London 1926, I-II; M. Asin Palacios, Aben Házm de Córdova y su historia crítica de las ideas religlosas, Madrid 1927-32, I-V; a.mlf., Huellas del Islam, Madrid 1941; a.mlf., La Escatalogia musulmana en la Divina Comedia, Madrid 1961; R. Dozy, Historie des musulmans d'Espagne, Leiden 1932, I-III; a.mlf., Recherches, I, 301-303; J. Maccabe, Splendour of Moorish Spain, London 1935; Aziz Sâmih, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, s. 52; Emîr Şekîb Arslan, el-Hulelü's-sündüsiyye, Kahire 1936-39, I-III; J. F. Torres, La Vida en Islam español, Leipzig 1936; R. M. Pidal, Poesía árabe y poesıa europea, Madrid 1941; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 199-201; J. M. M. Vallicrosa, Nuevas aportaciones para el estudio de la transmición de la ciencia a Europa a través de Espana, Barcelona 1943; A. et-Tûd, Abbâd bi-İşbiliyye, Tıtvân 1947; A. G. Palencia, Historia de la España musulmana, Barcelona 1951; a.mlf., Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955; a.mlf., "Cervantes y los moriscos", Boletin de la real Academia de historia de Madrid, sy. 27, Madrid 1947-48, s. 107-122; G. C. Miles, The Coinage of the Umayyads in Spain, New York 1950; a.mlf., Coins of the Spanish Muluk al-Tawaif, New York 1954; E. G. Gómez,

Poesía arábigo-andaluza, Madrid 1952; a.mlf., “La Lirica Hispano-árabe y la aparición de la lirica románica”, al-Andalus, XXI, Madrid 1956, s. 303-338; J. B. Vila, el-Oriente árabe en el desarrollo de la Marca Superior, Madrid 1954; L. Bertrand, England and Arabic Learning: The History of Spain, London 1956; A. H. Miranda, Historia política del imperio almohade, Tetuán 1956-57; J. C. Baroja, Los Moriscos del Reino de Granada, Madrid 1957; S. Lane-Poole, Kıssatü’l-‘Arab fî İsbânyâ (trc. Ali Cârim), Kahire 1957; Ali M. Hammûde, Târîhu’l-Endelüs, Kahire 1957; J. Vernet Ginés, Los Musulmanes españoles, Barcelona 1961; a.mlf., La Cultura Hispano-árabe en Oriente y Occidente, Barcelona 1978; M. de Luna, The History of the Conquest of Spain by the Moors, London 1963; S. M. Imamuddin, The Economic History of Muslim Spain, Dacca 1963; a.mlf., Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain, Leiden 1965; a.mlf., Muslim Spain: 711-1492, Leiden 1981; a.mlf., Endülüs Siyasi Tarihi (trc. Y. Yazar), Ankara 1990; E. Sordo, Moorish Spain (trc. I. Michael), London 1963; Ahmad Badr, Los Banu Nasr, Madrid 1964; a.mlf., Târîhu’l-Endelüs: Düvelü’t-tavâ᾿if, Dımaşk 1983, s. 42-214; W. M. Watt, A History of Islamic Spain, Edinburgh 1965; Salâh Hâlis, İşbîliyye fi’l-karni’l-hâmis, Beyrut 1965, s. 19-25, 80-185; M. Abdullah İnan, ʿAsrü’l-Murâbıtîn ve’l-Muvahhidîn fi’l-Magrib ve’l-Endelüs, Kahire 1965, I-II; a.mlf., Nihâyetü’l-Endelüs, Kahire 1965; a.mlf, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs, Kahire 1969, I-II; a.mlf., Düvelü’t-tavâ᾿if, Kahire 1970; Cevdet er-Rikabî, Fi’l-Edebi’l-Endelüsî, Kahire 1966; Albîr Mutlak, el-Hareketü’l-lugaviyye fi’l-Endelüs, Beyrut 1967;

Muhammed ed-Dâye, Târîhu’n-nakdi’l-edebî fi’l-Endelüs, Beyrut 1968; C. Lea, The Moriscos of Spain, London 1968; Mahmud Ali Makki, Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana, Madrid 1968; Abdurrahman Ali el-Haccî, el-Hadâretü’l-İslâmiyye fi’l-Endelüs, Bağdad 1969; M. A. L. Queseda, Granada: historia de un país Islámico, Madrid 1969; C. R. Haines, Christianity and Islam in Spain: A. D. 756-1031, New York 1969; J. Vallvé, La División territorial de la España musulmana, Madrid 1970, s. 17-33; J. T. Monroe, The Shu‘ûbiyya in al-Andalus, Berkeley-Los Angeles 1970; a.mlf., Islam and the Arabs in Spanish Scholarship, Leiden 1970; a.mlf., “A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire”, al-Andalus, XXXI, Madrid 1966, s. 116-173; R. M. Allende, Averroes: Un andaluz para Europa, Madrid 1971; P. C. Gendron,

El-‘Senor del Zoco’ en España, Madrid 1973; R. Arié, L’Espagne musulmane au temps des Nasrides: 1232-1492, Paris 1973; J. Regla, Estudios sobre los moriscos, Barcelona 1974; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minnesota 1974; a.mlf., “Islamization and Arabization in al-Andalus”, Islam and Cultural Change, Wiesbaden 1975; a.mlf., Islam and The West: The Moriscos, Albany 1983, s. 1-30; L. S. de Lucena, La Granada nazarí del XV, Granada 1975; M. G. Arenal, Los Moriscos, Madrid 1975; P. Guichard, al-Andalus, Barcelona 1976; A. D. Ortizy - B. Vincent, Historia de los moriscos, Madrid 1978; E. Lévi-Provençal, el-Hadâretü’l-ʿArabiyye fî İsbânyâ (trc. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1979; a.mlf., España musulmana, Madrid 1987, IV, 45, 171; Hitti, İslâm Tarihi, III, 775-937; M. Abduh Hatâmile, Tansîrü’l-kasrî li-müslimi’l-Endelüs, Amman 1980; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât Endelüsiyye, Kahire 1980, s. 9-34; M. Abdülhamîd Îsâ, Târîhu’t-taʿlim fi’l-Endelüs, Kahire 1982; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, el-Feth ve’l-istikrârü’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî fî Şimâli İfrîkıyye ve’l-Endelüs, Bağdad 1982, s. 203-444; L. Cardaillac, el-ʿAlâkâtü’l-cedeliyye beyne’l-Mesîhiyyîn ve’l-Muriskiyyîn (trc. Abdülcelîl Temîmî), Tunis 1982; Muhammed b. Abbûd, et-Târîhu’s-siyâsî ve’l-ictimâʿi li-İşbîliyye, Tıtvân 1983, s. 217-271; a.mlf., Cevânib mine’l-vâkıʿi’l-Endelüsî fi’l-karni’l-hâmisi’l-hicrî, Tıtvân 1987; E. Mitre, La España medieval, Madrid 1984, s. 61-326; Hüseyin Mûnis, Fecrü’l-Endelüs, Cidde 1985; a.mlf., “Esne’l-metâcir”, Maʿhedü’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, V/1-2, Madrid 1957, s. 129-191; a.mlf., “La División político-adminis-trativa de la España Musulmana”, Revista del Instituto egipcio de estudies Islámicos, V, Madrid 1957, s. 79-135; a.mlf., “Los Almoravides”, a.e., XIV (1967), s. 49-102; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu’l-müslimîn ve âsâruhum fi’l-Endelüs, İskenderiye 1985; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, New Jersey 1985; Âdil Saîd Biştâvî, el-Endelüsiyyûn, Dımaşk 1985; T. Burchardt, La Civilizatión hispano-árabe, Madrid 1985; İhsan Abbas, Târîhu’ledebil-Endelüsî, Beyrut 1985; Ahmed Heykel, el-Edebü’l-Endelüsî, Kahire 1985; Abdülbedî‘ el-Hûlî, el-Fikrü’t-terbevî fi’l-Endelüs, Kahire 1985; J. V. Bermejo, La División Territorial de la España musulmana, Madrid 1986; C. Sanchez-Albornoz, La España musulmana, Madrid 1986, I-II; Mehmet Özdemir, Endülüs’de Muvelledûn Hareketleri (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şekip Benafri, Endülüs’te Son Müslüman Kalıntısı Morisko’ların Cezayir’e Göçü ve Osmanlı Yardımı: 1492-1614 (yüksek lisans tezi, 1989), Ankara Hacettepe Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü; L. P. Harvey, Islamic Spain 1250 to 1500, Chicago 1992; Mahmoud Makki, “The Political History of al-Andalus (92/711-897/1492)”, The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 3-87; Pierre Cachia, “Andalusı Belles Lettres”, a.e., s. 307-316; Salma Khadra Jayyusi, “Andalusı Poetey: The Golden Period”, a.e., s. 317-366; Pierre Guichard, “The Social History of Muslim Spain From the Conquest to the End of the Almohad Régime”, a.e., s. 679-708; Miquel Cruz Hernández, “Islamic Thought in the Iberian Peninsula”, a.e., s. 777-803; Margarita López Gómez, “Islamic Civilisation in al-Andalus: A Final Assessment”, a.e., s. 1059-1062; I. Goldziher, “Die Su’ubiyya unter den Muhammedanern in Spanien”, ZDMG, LIII (1889), s. 601-620; Efdaleddin [Tekiner], “Bir Vesîka-i Müellim”, TOEM, I/4 (1326), s. 201-210; I. de las Cagigas, “Al-Andalus”, Al-Andalus, IV, Madrid 1939, s. 205-214; A. Ehvani, “Acerca de la invención de la muwashsha”, a.y., XIII (1948), s. 28-31; D. M. Dunlop, “A Christian Mission to Muslim Spain in the 11th Century”, a.y., XVII (1952), s. 259-310; H. A. R. Gibb, “The Influence of Islamic Culture in Medieval Europe”, Bulletin of the John Rylands Library, sy. 38, Manchester-London 1955; E. Terés Sabada, “Linajes árabes en Al-Andalus”, Al-Andalus, XXII, Madrid 1957, s. 51-112, 337-376; R. P, Gómez Nogales, “Ibn Arabi eslabon cultural”, Revista del Instituto eqipüo de estudios Islámicos, XIII, Madrid 1965-66, s. 25-42; A. Hess, “The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain”, The American Historicay Review, LXXIV/1, New York 1968; N. C. Hill, “Lyrical Traditions in Andalusian Muwashshas”, Comparative Literature, XXI/3, London 1969, s. 213-231; L. Sabbağ, “Sevretü müslîmî Gırnâta ve’d-devletü’l-ʿOsmâniyye”, Mecelletü’l-Asala, sy. 27, Cezayir 1975, s. 281-300; Abd al-Calil Temimi, “Le Gouvernement ottoman face au probleme morisque”, RHM, sy. 23-24 (1981); R. Carrasco, “Péril ottoman et solidarité morisque”, a.e., sy. 32 (1982); M. de Epalza, “Les Ottomans et l’insertion au Maghreb des Andalous Expulsées d’Espagne au 17eme”, a.e., sy. 28-29 (1983); M. Barcelo, “Fiscalidad Andalusi”, Actas, sy. 5-6 (1984-85), s. 45-72; C. F. Seybold, “Endülüs”, İA, IV, 270; J. D. Latham v.dğr., “al-Andalus”, EI² (İng.), I, 486-503.

Mehmet Özdemir

ENDÜLÜS

III. SANAT

İspanya'da 781 yıl süren İslâm hâkimiyetinin mümessili sanat eserleri, bugün İslâm sanatı için olduğu kadar dünya sanatı için de büyük önem taşırlar. Günümüze gelebilen pek az sayıdaki örneğine rağmen Endülüs'ten geriye kalan mimari eserler, plastik sanat eserleri ve çeşitli sanat alanlarına ait küçük boyutlu, fakat büyük hünerle meydana getirilmiş olan eserler, eşsiz nitelikleriyle Endülüs'ün üstün kültür ve düşünce hayatındaki erişilmez doruğu yansıtan bir güzelliği ve görkemi sergilemektedir.

Bütün sanat kollarında yoğun bir faaliyet gösterildiği bilinmektedir; ancak bazı sanat kollarının örneklerin azlığından, bazılarının da büyük ölçüde diğerlerinin gölgesinde kalmış olmasından dolayı haklarında fikir yürütmek hayli güçtür. Meselâ âlimleriyle ve ilme meraklı halkıyla ünlü olan Endülüs'te kitapla ilgili büyük bir faaliyetin bulunduğu muhakkaktır; fakat bu alana giren sanat kolları ve minyatürler hakkında lâyıkıyla fikir verebilecek örnekler az ve yetersizdir. Buna rağmen çok az sayıdaki bu örnekler Endülüs'ün bu sanatlara verdiği önemi göstermeye kâfidir. Hat sanatına verilen önem büyük ölçüde mimari süslemelere bağlı olan örnekler yoluyla anlaşılmaktadır. Endülüs İslâm sanatının bilinen en önemli temsilcileri az sayıda olmalarına rağmen mimari eserlerdir. Mimari, kendine has bir ustalık ve ince zevkin ürünü olan binalarıyla hem yazı hem plastik sanatlar, hem de seramik gibi sanat kolları açısından ana kaynaktır ve seçkin bir yere sahiptir. Mimarlık eserlerinden sonra sırayı özellikle fildişi ve ahşap oyma eserlerle seramik almaktadır. Bu eserler, yine çok sınırlı sayıda olmalarına rağmen üstün nitelik ve mükemmellikleriyle yapan sanatçıların ustalığı kadar yaptıranların da zevk, görgü ve sanata karşı olan sevgi ve koruyuculuklarını ortaya koymaktadır.

İslâmî dönemdeki iç çekişmelerle İspanyollar'ın ülkeyi tekrar ele geçirmeleri sırasında mâruz kaldıkları saldırıların, daha sonraki yıllarda gerçekleştirilen yıkımların ve tabiat şartlarının etkisiyle birçoğu ortadan kalkmış olan mimari eserlerin bugüne gelebilen mahdut sayıdaki örneği,

İslâm sanatının Avrupa'daki zarafet göstericileri olarak varlıklarını devam ettirmekte ve artık özenle korunmaktadırlar.

Endülüs, bütün İslâm alemiyle paylaştığı ortak özelliklerin dışında kendine has bir zevkin de sahibi olmuştur. Bunda, İslâm âleminin en uzak köşesinde bulunması kadar Avrupa'daki hıristiyan âlemiyle sürekli temas halinde olmasının ve yerli halkla iç içe yaşamanın verdiği hoşgörüye dayalı değişik bir ruh hali taşımasının tesiri büyüktür. Kültürel ve

siyasî bakımdan hıristiyan tebaaya karşı takındıkları hoşgörüyü dinî bakımdan da büyük ölçüde sürdürmeye çalışan Endülüslü hükümdarların yaptırdıkları binalar ve küçük sanat eserleri, İslâm ülkelerinde olduğu kadar hıristiyan ülkelerinde de büyük övgülere mazhar olmuştur. Mâmur yıllarında Endülüs şehirlerinin ve buralarda bulunan sanat eserlerinin şöhreti büyüktü; geçen zamana rağmen Endülüs İslâm eserlerinin şöhreti hâlâ devam etmektedir.

Endülüs İslâm medeniyeti sekiz asırlık mevcudiyeti boyunca çeşitli devreler geçirmiştir. Müslüman halkın değişen siyasî ve kültürel olaylardan etkilenerek meydana getirdiği eserler de değişiklikler göstermekte ve bu sebeple Endülüs sanatını Endülüs'ün tarih safhalarına göre dönemlere ayırmak gerekmektedir. Bu dönemler eserlerde görülen değişikliklerle birbirlerinden ayrılmakta ve bu değişiklikler özellikle mimari eserlerle bunlara bağlı olarak diğer sanat kollarının ürünlerinde kendini göstermektedir. Buna göre Endülüs sanatını dört dönemde incelemek mümkündür.

1. Emevî Sanatı (756-1031). Endülüs İslâm sanatının veya İspanya'daki müslüman kimliğinin en büyük ve önemli eserlerinin meydana getirildiği dönemdir. Emevî sülâlesinden gelen hükümdarların güç ve zenginlikleriyle paralel olarak ortaya konan sanat eserleri de büyük bir ihtişamı aksettirmektedir. Bu devir sanatı ile Emevî sülâlesinin atalarının memleketi olan Suriye arasında bağlantı varsa da Endülüs'ün sanatı tamamen kendine has özelliklere sahiptir ve onlarınkinden farklıdır. İspanya'nın geçmişindeki unsurların da içinde eritilmiş olduğu bu sanat yeni bir anlayışın ifadesidir. Bundan dolayı Emevîler'den sonra İslâm âleminin hâkimiyetini ele geçiren Abbâsîler'in sanatı da Endülüs Emevîleri'ninkinden farklıdır. Aslında

Emevîler'in İspanya'da doğmasına âmil oldukları sanat, bulundukları coğrafî konuma ve sahip oldukları siyasî mevkiye bağlı olarak kendi özellikleriyle temsil edilmiş bir farklılaşmayı kasten hedeflemiştir. Özellikle halifeliğin üstlenilmesinden sonra Endülüs Emevî sanatı, İslâm âlemine güç ve zenginliklerini göstermek isteyen hükümdarların sözcüsü olmuştur.

2. Mülûkü't-tavâif Sanatı (1031-1090). Büyük kargaşa döneminden sonra Emevî sülâlesinin iktidarını kaybetmesi üzerine, merkezî otoritenin yerine parçalanmış bir İslâm cemaatini yöneten küçük devletlerin temsil ettiği devrin sanatıdır. Birbirleriyle ve hıristiyan düşmanlarla mücadele etmekte olan bu küçük devletlerin sanat anlayışı, daha çok koruma ve saldırma üzerine kurulu genel tutumlarına uygun bir askerî hususiyet gösterir. Daha ziyade şiir gibi edebî sanatların gelişme gösterdiği bu devrin aslında büyük boyutlu sanat faaliyetlerine sahne olamaması küçük devletlerin içinde bulundukları şartlara göre tabiidir.

3. Mağribî (Murâbıt ve Muvahhid) Sanatı (1090-1229). Büyük ölçüde parçalanmış olan Endülüs üzerinde, toprak kayıplarına rağmen denge ve birlik sağlamayı başaran bu iki sülâlenin hâkimiyeti altında Fas'a bağlanan ülkenin sanatı da aslen Mağribî olan hükümdarların sanat anlayışına tâbi olmuştur. Bu sebeple Murâbıtlar ve Muvahhidler devirlerinde meydana getirilen bütün sanat eserleri Mağrib sanatının etkisini taşır. Hı-ristiyanlarla olan devamlı çatışmaların tehdidi altında askerî amaçların öncelik taşımasına rağmen bu iki sülâlenin gücüne bağlı olarak yoğun bir imar faaliyetinin yer aldığı bu devrin sanatı, özellikle Muvahhidler zamanında (1147-1229) sivil alanda da önemli eserler vermiştir. En çok tezyinatta kendini hissettiren farklı üslûp, geniş boyutlu imar faaliyetlerine sahne olan bu devrin karakteristiğini teşkil etmiştir.

4. Nasrî (Benî Ahmer) Sanatı (1231-1492). Askerî gücünü kaybeden İspanya'daki İslâm varlığının son temsilcileri olan Nasrî hükümdarları, büyük ölçüde diplomasi yoluyla hâkimiyetlerini sürdürdükleri için sanat faaliyetlerine destek olmuşlar ve yaptırdıkları muhteşem eserlerle şöhret kazanmışlardır. Nasrî sanatı daha önceki devirlerden etkiler taşımakla birlikte aslında kendine has bir sanat anlayışına sahiptir. Bu sanat Emevî sülâlesinin ihtişama öncelik veren, lükse düşkün, göz kamaştırıcı tavrından ve Mağribli hükümdarların vakarlı tutumundan farklı olarak samimiyete

sahip ve Endülüslü müslümanların tabiatına çok daha uygun bulunan bir özellik arzetmektedir.

Mimari. a) Emevî Devri. Bu devir mimarisinin İspanya'da bıraktığı en önemli ve en ünlü bina, hiç şüphesiz bütün dünya camileri içinde de müstesna bir yere sahip olan Kurtuba Ulucamii'dir (el-Mescidü'l-kebîr). Yapımına I. Abdurrahman zamanında (756-788) başlanan ve daha sonraki tarihlerde gerçekleştirilen çeşitli eklemelerle genişletilerek bugünkü şeklini alan cami Endülüs Emevî mimarisi için tam bir örnek teşkil etmekte ve bilhassa mimarinin ana hatlarıyla tam bir uyum içinde olan zarif ve göz alıcı süslemeleriyle bu mimarlık anlayışının en önemli özelliklerini sergilemektedir. İnce sütunçelere sahip çifte pencerelerle dışarı açılan binanın dış tezyinatı vakur ve haysiyetli bir etki bırakacak şekilde en alt boyutta tutulurken iç tezyinatında tam anlamıyla bir ihtişam gösterisine gidilmiştir. Mimari kuruluşun temelini teşkil eden sütunlar ve at nalı kemerlerden oluşan taşıma sistemi mimari işlevi kadar tezyinat aracı olarak da hesaplanmış ve sade görünüşlü dış cephelerin arkasında yer alan iç mekânların çarpıcı zenginlikteki dekorasyonuna destek olmuştur. Emevî mimarisi kadar bütün Endülüs mimarisinin de ana hususiyetini teşkil eden bu durumun en güzel örneğine bu camide rastlanmaktadır. XIII. yüzyılda kiliseye çevrilen binanın içinde XVI. yüzyılda da bir katedral inşa edilmiştir (bk. KURTUBA ULUCAMİİ).

Emevî mimarisinin günümüze ulaşabilen sınırlı örnekleri içinde özellikle dikkati çeken bir diğer cami de Tuleytula'daki Bâbü Merdüm Camii'dir. 1000 yıllarında yapılmış olduğu sanılan küçük tuğla bina, Kurtuba Ulucamii'nin devâsâ boyutlarından ve ihtişamından çok uzaktır; ancak bu küçük eser yine de Emevî mimarisi hakkında bilgi verebilen önemli özelliklere sahiptir. Tuleytula'nın el değiştirmesinden sonra kiliseye çevrilen bina, dört sütun tarafından taşınan biçimleri birbirinden farklı dokuz kubbeyle örtülüdür. İlginç bir mimari tarzı sergileyen bu kubbelerin dayanağını oluşturan kaburgalı kemerlerin kullanılış biçimi Endülüs mimarisine has özellikler göstermektedir. Kare planlı binanın bu özellikleri ona değişik bir görünüm vermekte ve binayı örten kubbelerin çeşitli biçimlerde yapılmış olması da bu değişiklik etkisini iyice arttırmaktadır. Cephe duvarında geçmeli kemerler şeklinde ilginç ve gösterişli tuğla süslemeler, güneybatı duvarı üzerinde de kitâbe bulunmaktadır.

Emevî sülâlesi hükümdarları tarafından yaptırılan sarayların çoğunun izi kalmamıştır; ancak bunlar hakkında edebî ve tarihî eserlerden bilgi edinebilmek mümkün olmaktadır. Emevî saraylarının ihtişamını az da olsa yansıtabilecek

başlıca örnek, hem Endülüs Emevîleri'nin koruyuculuğu altında gelişen sanat üslûbunun özelliklerini, hem de saray mimarisini anlamamıza yardım eden Medînetüzzehrâ'daki saraydır; harabe halinde günümüze gelen eserin son zamanlarda restorasyonuna başlanmıştır. 936'da III. Abdurrahman tarafından yaptırılan saray, ismini sultanın gözde hanımı Zehrâ'dan alır. Sarayın bulunduğu yüksekçe mevki Kurtuba'nın kuzeybatısındaki Vâdilkebîr (Guadalquivir) nehrine bakmaktadır. Kulelerle takviye edilmiş surlarla çevrili olup erken İslâm saray mimarisinin genel özelliklerini gösterir. Üç seviyeli bir şemaya göre düzenlenen kompleksin en üstünde halifenin sarayı, aşağılarda ise hükümet daireleriyle köşkler yer almaktadır. Daha çok mermer ve alçı kullanılarak yapılan tezyinatta mozaiklere de geniş yer verilmiştir. Saray ve ona bağlı olan yerleşme 1013 yılında çıkan bir isyanda tahrip edilmiştir. Bu saray kadar muhteşem olduğu tahmin edilen İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un Medînetüzzâhire'deki sarayı da Kurtuba'nın dışında bulunmaktaydı. İsyanlar sırasında yıkılan bu saraydan günümüze yalnız su kanalları kalmıştır. Hakkında bilgi bulunan Emevî sarayları arasında önemli bir mevki işgal eden Rusâfe Sarayı da 784'te I. Abdurrahman tarafından yaptırılmıştı. Vâdilkebîr kıyısında bulunan sarayın bahçeler içinde yer alan köşklerle değişik yapı birimlerinden meydana geldiği bilinmektedir.

Endülüs Emevîleri'nin, içinde bulundukları özel şartlar sebebiyle askerî mimari alanında önemli eserler bıraktıkları görülmektedir. Askerî mimari faaliyetinin en ilginç yapıları, daha sonraki devirlerde de kullanılmış olan kalelerdir. Bu kaleler Emevî sülâlesinin iktidardan düşmesinden sonraki mülûkü't-tavâif devrinde müslümanlar tarafından olduğu kadar daha sonra bu bölgeleri ele geçiren hıristiyanlarca da itinayla korunmuş ve kullanılmıştır. Emevî kaleleri için fikir verebilecek en önemli örneklerden biri, II. Abdurrahman tarafından Mâride'yi korumak ve kontrol altında tutmak için yaptırılan kaledir. 835'te tamamlanan kale, aynı zamanda Emevî topraklarının kuzey sınırını oluşturan ve bölgeyi korumak için

yapılan kaleler zincirinin bir parçasıydı. Bölgenin hıristiyanların eline geçmesinden sonra tamirat görmüş ve Santiago şövalyeleri tarafından da kullanılmıştır. Planı aşağı yukarı ana yönlere göre düzenlenmiş olan kalenin kalın duvarları dikdörtgen kulelerle ve payandalarla desteklenmiştir. Ana malzemesi kesme taşlardan sağlanan kalenin yapımında Vizigot ve Roma kökenli devşirme malzeme de kullanılmıştır. Kalenin içindeki, yer altında bulunan bir hazne ile ona ulaşan üzeri kemerle örtülü iki paralel rampadan teşekkül eden sarnıç özellikle dikkat çekicidir ve bu tip mimari kullanım açısından önem taşımaktadır.

b) Mülûkü't-tavâif Devri. Emevî sülâlesinin iktidardan düşmesinden sonraki parçalanma devri olan bu dönemde birçok küçük devlet kurulmuş ve bu devletlerin başında bulunan sülâlelerin istediği mimari faaliyet, devrin kargaşası ve savunmaya yönelik tutumu sebebiyle daha çok askerî mimariye ağırlık verilmiştir. Bu devrin yöneticileri genellikle eski Emevî kalelerini veya kendi yaptırdıkları şatoları iskân yeri olarak kullanmayı tercih ettiklerinden saray ve sivil mimari eserleri de bu müstahkem binalar dahilinde kalmıştır.

Meriye'de bulunan kale bu dönem mimarisi için önemli bir örnektir. Aslında Emevî Halifesi III. Abdurrahman'ın yaptırdığı ve daha sonraki zaman sürecinde genişletilen kale, Emevîler'den sonra Meriye Hükümdarı Hayran es-Saklebî tarafından saray olarak kullanılmıştır. Üç kat suru bulunan kalenin ikinci sur kademesinin arkasında saray bölmeleri ve hamam yer alıyordu. Dışarıdan dörtgen kulelerin tahkim ettiği surlarıyla göz dolduran kale hıristiyanların eline geçtikten sonra tekrar onarılmıştır.

Mülûkü't-tavâif devri mimarisinin önemli bir örneği olan Sarakusta'daki Ca'feriye Sarayı, Hûdîler (Benî Hûd) Hükümdarı Ebû Ca'fer Ahmed b. Muktedir (1049-1082) tarafından yaptırılmıştır. Kabaca dikdörtgen bir şeması olan bina, kulelerle takviyeli taş ve tuğladan örülmüş bir duvarla çevrilidir. Bu duvarın ardındaki saray bölümleri bir merkezî ana avluya göre tertiplenmiştir. Kuzey-güney doğrultusunda inşa edilen sarayın içinde, etrafı çok zengin tezyinata sahip bir revakla çevrelenmiş olan ve sarayın bütün bölümleriyle bağlantı kuran merkezî avlunun önemi büyüktür. Üst kısmı daha sonra hıristiyanlar tarafından yapılmış olan ana avludan arkadlı taht odasına geçilmektedir. Taht odasının yanındaki küçük cami özellikle dikkat

çekici bir yapıdır. Dikdörtgen bir ana şema içinde sekizgen bir plana göre inşa edilen cami kaburgalı bir kubbeyle örtülmüştür. Mihrabı derin bir girinti şeklinde yapılan caminin arabesk alçı tezyinatı çok gösterişlidir ve çeşitli âyetlerle daha etkileyici bir hale getirilmiştir. Bu saray bütün özellikleriyle mülûkü't-tavâif devri mimarisini temsil eden fazla değişikliğe uğramamış bir kale - saraydır.

c) Mağribî Devri. Murâbıtlar'ın kısa ömürlü hâkimiyetlerine rağmen Muvahhidler'inki daha güçlü ve daha uzun olduğu için onların tesiri ağırlıklı biçimde kendini hissettirmiş ve Endülüs İslâm sanatının bu devrine damgasını vurmuştur. Aslen Mağribî olan ve başşehirleri bugünkü Fas'ta bulunan Murâbıtlar'la Muvahhidler'in hâkimiyeti altında bir vali tarafından yönetilen Endülüs Mağrib sanatının güçlü tesirlerine mâruz kalmıştır. Eski mimari anlayış, sonradan gelen tesirlerle birlikte yeni ve daha değişik bir gelişme sürecine girmiş ve mülûkü't-tavâif devrinin parçalanmış Endülüs'ünün yerine güçlü bir merkezî otoritenin hâkim olması sebebiyle teşekkül eden ortamda büyük boyutlu dinî ve sivil binaların yapılmasına imkân bulunmuştur. Özellikle geniş geçmelerle temsil edilen sade tezyinat tipinin Fas'ta benzerlerine rastlanan yalın ve mağrur binalarla kaynaştırıldığı Muvahhid mimari zevki Endülüs'ün eski mimari zevkiyle bağdaştırılmış ve yeni üslûpta eserlerin yapılmasına yol açılmıştır. Muvahhidler'in büyük faaliyeti, sivil ve dinî mimarinin dışında askerî mimaride de kendini göstermiştir. İspanya'nın güneyinde bulunan mülûkü't-tavâif devrinden kalmış kalelerin birçoğu Muvahhidler tarafından aynen kullanılmış veya yeni düzenlemelerle bu devrin mimari anlayışına göre şekillendirilmiştir. Hıristiyanların sürekli tehdidi altında bulunan Endülüs topraklarını savunmak için yapılan kaleler ve askerî tahkimat sivil mimaride olduğu gibi yine Kuzey Afrika özellikleri göstermektedir.

Muvahhidler'in Endülüs'teki idare merkezleri olan İşbîliye'de yaptıkları binalardan geriye hemen hemen hiçbir şey kalmamıştır. Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdülmü'min'in emriyle 1171-1176 yılları arasında yapılan ve bazı bölümleri dışında tamamen ortadan kalkmış olan İşbîliye Ulucamii'nin yerinde bugün bir katedral bulunmakta ve caminin Kurtuba Ulucamii'nin bir benzeri olduğu bilinmektedir. Yalnız caminin minaresi büyük bölümüyle ayakta kalmış olup İslâm sanatının

muhteşem örneklerinden birini teşkil etmektedir. La Giralda (Melviye) adıyla anılan minarenin XIV. yüzyılın ortalarında yıkılan üst kısmı XVI. yüzyılda çan kulesi şeklinde tamamlanmıştır; orijinal bölümün yüksekliği 74 m. civarındadır.

Muvahhid mimari faaliyeti en fazla askerî amaçlı bina yapımında yoğunlaşmıştır. Günümüze kalan çok sayıdaki kale ve şato benzeri tahkimatlı bina Güney İspanya'da sıklıkla rastlanan eserlerdir. Bu binaların özellikle çokgen plana göre inşa edilmiş burç ve kuleleri için fikir verebilecek en önemli örneklerden biri, 1220 yılında İşbîliye şehrinin nehir tarafındaki surlarını takviye etmek maksadıyla yapılan ve bugün La Giralda'nın yakınında ona eş olan Altın Kule'dir. On iki kenarlı çokgen bir plan üzerine inşa edilen kule, üzerini kaplayan altın yaldızlı çinilerin bıraktığı tesir sebebiyle bu adı almıştır.

d) Nasrîler (Benî Ahmer) Devri. Muvahhidler'den sonra Endülüs'ü terketmek zorunda kalan Mağribîler'in hükmettikleri toprakların büyük bir kısmı hıristiyanların eline geçmiş, fakat Gırnata'da bağımsız bir yönetim kurmuş olan Nasrî Sultanlığı'nın sınırları içinde Endülüs İslâm sanatı son, fakat belki de en gösterişli eserlerinden bazılarını meydana getirme fırsatını bulmuştur. Askerî gücünü büyük ölçüde kaybeden Endülüs İslâm cemaatinin yegâne koruyucusu olan bu küçük devlet savunmaya yönelik mimariye önem vermekle beraber ihtişamlı sivil ve dinî binalarla çeşitli sanat eserlerinin de banisi olmuştur. Özellikle iç tezyinatta çok başarılı olan sanatkârlar mermer, yalancı mermer, alçı ve çini gibi değişik malzemeyi ustalıkla bir araya getirmişler, ayrıca Emevî devrinde önemli bir kullanım alanı bulan mozaiklerin yerine küçük çinilerle yapılan yeni bir süsleme tarzını hâkim kılmışlardır. Bu süslemeler binaların genel görünümüne canlılık kattığı gibi duvar yüzeylerine ve mimari mekânlara da ağır kumaşlarda görülen ihtişamlı havayı veriyordu. Bu süsleme tarzı, Emevîler'in hâkimiyet duygusundan doğan gururlu Mağribîler'in askerî başarılarını ifade etmek isteyen sade ve vakur üslûplarından çok farklıdır. Özellikle yerel Endülüs zevkine uygun düşen bir hayat anlayışını ve yaşama sevincini yansıtan bu tip tezyinat mülûkü't-tavâif süsleme anlayışının takipçisidir.

Nasrîler devri eserleri arasında en tanınmışı Elhamra Sarayı'dır. Sarayla ona

bağlı olan kale ve şehir kompleksi Benî Ahmer hükümdarlarının başşehri Gırnata’ya yukarıdan bakan bir tepe üzerinde bulunmakta ve tepenin eteğinden Darro nehri akmaktadır. Endülüs’ün kale - saraylarının tipik örneklerinden biri olan eser Elhamra adını yapımında kullanılan harcın kızıla çalan renginden almıştır (bk. ELHAMRA SARAYI).

Nasrî hükümdarlarının himaye ve hâkimiyetinde gelişen mimari anlayışın askerî niteliği belirgindir. Bu devrin askerî binaları ve kaleleri de Elhamra saray kompleksinde olduğu gibi hem savunma hem de sanat zevkinin bir kaynaşması niteliğiyle karşımızda durmakta ve tabii uyumlarıyla dikkat çekerken askerî açıdan da çok güçlü olduklarını sergilemektedir. Bu tip askerî binaların en ilgi çekicilerinden biri olan Mâleka Kalesi, eski bir Roma kalesi üzerine inşa edilen IX. yüzyıla ait bir Emevî kalesinde yapılan çeşitli değişikliklerle XIV. yüzyılda son şekline kavuşturulmuştur. Kale güçlü kuleler ve rampalarla takviye edilmiş olup bahçe mimarisiyle göz dolduran alçı tezyinatının güzelliğiyle ünlü sarayı da içine almaktadır.

Müdejar (Müdeccen) Sanat. Endülüs İslâm sanatını meydana getiren ve ortaya büyük şaheserler koyan müslüman sanatkârlar özellikle son dönemlerde hıristiyan hükümdarlara da hizmet vermişlerdir. Müslüman ve hıristiyan ustaların birlikte meydana getirdikleri, İslâm sanatının hıristiyan sanatına uygulanmış şekli olan bu üslûba müdejar (< Ar. müdeccen “yerleşip kalmış, uyum sağlamış”) adı verilmektedir. İspanyol sanatının bazı önemli örneklerinin yapıldığı bir devri adlandıran ve mimari kadar küçük sanat kollarında da uygulanan bu üslûp genel hatlarıyla Endülüs İslâm sanatının devamı niteliğindedir. Müdejar üslûp yalnız İspanyollar tarafından geri alınan eski Endülüs topraklarında kalmamış, kuzeydeki İslâm yönetimine hiç girmeyen bölgelerde de kendini göstermiştir. Özellikle Kurtuba’nın güçlü tesirleri Tuleytula ve Sarakusta’dan ötelere taşınırken eskiden beri hıristiyanların elinde bulunan şehirler de bu üslûpta inşa edilmiş kapı ve pencereleri at nalı kemerli, kubbeleri kaburgalı kemerlere oturan binalarla dikkat çekmeye başlamıştır. İspanya’da siyasî ve askerî bakımdan gücünü kaybeden İslâm varlığı, mimarideki gücünü en önemli örneğini İşbîliye Alkazarı’nın (bk. ALKAZAR) teşkil ettiği müdejar üslûp vasıtasıyla XVI. yüzyılın ortalarına kadar sürdürmüştür. Bu üslûbun diğer sanat kollarındaki ömrü ise daha fazla olmuş, özellikle seramikte uzun süre varlığını hissettirmiştir.

Müdejar sanatın dinî mimaride verdiği örneklerin en önemlileri arasında, Burguş'taki (Burgos) Las Huelgas Manastırı

ile Sarakusta'daki Seo Kilisesi'ni saymak mümkündür; her iki binada da özellikle tezyinat çok dikkat çekicidir. Dinî binalar içinde havralar da önemli bir yer tutmaktadır. Bunlardan özellikle sonradan kiliseye çevrilen Tuleytula ve Kurtuba havraları, müdejar sanatın en önemli örneklerinden oldukları gibi bütün Endülüs sanatının da şaheserleri arasında yer alır.

Resim, Minyatür, Heykel, Kabartma ve Hat. Endülüs İslâm hükümdarların yanında tebaalarının da resim ve heykele karşı ilgi duydukları ve bu sanat kollarının yasaklanmadığı bilinmektedir. Camiler ve dinî amaçla kullanılan bina bölümleri dışında kalan yerlerde yapılan resimler, özellikle Endülüs Emevî sülâlesinin iktidarda bulunduğu yıllardan başlayıp Nasrîler'in yıkılışına kadar gelişerek devam etmiştir. Endülüs Emevîleri Suriye'deki ataları gibi dinî binalarda daha çok bitki, din dışı binalarda ise insan ve hayvan tasvirlerine yer vermişlerdir; fakat bu örneklerin çoğu bugüne ulaşmamıştır. II. Hişâm'ın sarayında hayvan ve insan tasvirleri bulunduğu edebî kaynaklardan öğrenilmekte ve bu durum Emevîler'in tasvirî sanata verdikleri önemi göstermektedir. Dinî resimlerin büyük bir kısmı Kurtuba Ulucamii içinde yer alırken yine edebî kaynaklar din dışı örneklerin en güzellerinin Medînetüzzehrâ Sarayı ile diğer Kurtuba saraylarında bulunduğunu haber vermektedirler.

Din dışı resimler açısından Elhamra Sarayı büyük bir değere sahiptir. Buradaki resimler, Emevî eserlerinin çoğunun tamamen ortadan kalktığı günümüzde nisbeten iyi korunmuş başlıca örnekler oldukları için Endülüs resmi hakkında bilgi vermekte ve büyük önem taşımaktadır; ancak bu resimlerin Endülüs medeniyetinin yalnız son devrini temsil ettiklerini göz önünde tutmak gerekir. Edebî kaynakların da bahsettiği saraydaki resimler arasında, Krallar Salonu'nda bulunan ve ilk on Nasrî sultanını tasvir ettiği sanılan resimlerle av ve savaş sahneleri ve eli kılıçlı bir figürden oluşan örnekler özellikle dikkat çekmektedir. Bunlardan başka İşbîliye'deki La Giralda, Endülüs tasvirî sanatı için önem taşıyan resimleriyle ünlüdür.

En önemli örnekleri Kurtuba Ulucamii'nde bulunan mozaikler Emevî

sanatının diğer bir yönünü teşkil etmektedir. Bu örneklerin dışında, haklarında edebî kaynaklardan bilgi edinilebilen Medînetüzzehrâ Sarayı’nın mozaik tezyinatı da diğerleri gibi Bizanslı ustalar tarafından yapılmıştır. Mozaikler Bizans tesirine rağmen tezyinî nitelikler ve kullanılan motifler itibariyle İslâm geleneğine bağlı olup özellikle altın yaldız zemin üzerinde yer alan bitki motifleri Endülüs Emevî zevkini yansıtmaktadır.

Resmin dışında heykelin de çok sayıda olmamakla birlikte mevcut bulunduğu görülmektedir. Heykel örnekleri küçüklüklerine rağmen güzellikleriyle göz dolduracak niteliktedir. İnsan ve hayvan biçiminde yapılan heykellerden başka bitki ve geometrik motiflerden teşekkül eden kabartmaları da heykelcilik çerçevesi içinde zikretmek gerekir. Mermer ve alçı kabartmalar dinî ve sivil mimarinin dekoratif elemanları arasında yaygın biçimde yer alırken taş ve maden gibi çeşitli maddelerden yapılmış olan heykeller sadece sivil mimaride ve özellikle saraylarda kullanılmıştır. Emevî devrinde sarayları süslediği bilinen heykeller hakkında belirli ölçüde de olsa bilgi mevcuttur. Heykellerinin çokluğuyla ünlü Kurtuba saraylarının yok olmasına karşılık harabe halinde bugüne gelebilen Medînetüzzehrâ’daki saray bu hususta önemli bir bilgi kaynağıdır. Havuz ve çeşmelerde fıskiye ve lüle olarak hizmet gören heykeller tunçtan yapılmış ve altınla kaplanarak kıymetli taşlarla tezyin edilmiş birer kuyumculuk eseriydiler. Aslan, geyik, kartal, tavus kuşu, timsah ve yılan gibi hayvanları tasvir ettikleri bilinen bu heykellerden bugün bir aslan Louvre Müzesi’nde, bir geyik de Kurtuba Arkeoloji Müzesi’nde bulunmaktadır. Bu örneklerde özellikle Fatımî etkileri hissedilmekle birlikte Endülüs’ün kendine has sanat anlayışı ve Endülüs Emevî hükümdarlarının ihtişam tutkusu onlara farklı bir görünüm vermektedir. Bunlar arasında insan şeklinde olanların da bulunduğu bilinmekte ve edebî kaynaklardan saraya adını veren hanımı temsilen yapılmış bir kadın heykelinin ana kapılardan birinin üzerinde yer aldığı öğrenilmektedir. Endülüs’te bugüne kalmış heykel ihtiva eden başka bir bina da Elhamra Sarayı’dır. Sarayın ünlü Aslanlı avlusu adını, ortadaki havuzun çanağını sırtlarında taşıyan ve ağızları lüle vazifesi gören on iki aslan heykelinden almaktadır. Endülüs sanatının en görkemli eserlerinden olan bu heykeller devrin ve Endülüslü hükümdarların zevkini çok güzel biçimde ifade etmektedir.

Endülüs İslâm sanatının heykelcilik sınırları içindeki diğer ürünleri olan

kabartmalar mimarinin gölgesinde kalmakla beraber belki de Endülüs'ün kendine has özellikler gösteren en tanınmış eserleridir. Mermer tozu, kireç, alçı ve yumurta akının karıştırılmasıyla elde edildiği sanılan malzemeden yapılan stükolar bu çevrede en fazla tercih edilen kaplama türünü oluşturmuştur. Altın yaldız ve boya kullanımıyla çok daha gösterişli hale getirilen alçıların yanında mermer kabartmalara da geniş yer verilmiştir. Kabartmalarda uygulanan dekorasyon tipi arabesk özelliğini hiç kaybetmeden Grek, yerli İberik ve Vizigot sanat ve zevklerini bir araya toplamayı başarmıştır. Başlangıçta ana hatlarıyla belirtilen bitkiler ve geometrik şekiller üzerine kurulmuş olan sade görünümlü kabartma tezyinat zamanla çok daha kıvrak bir hal almış ve ince hatlarla dolu çizgilerin takip edilmesini âdeta imkânsız kılan bir zenginlik kazanmıştır. Kalıp

kullanmaya bağlı olarak alçı tezyinat geniş mekân ve satıhlara yayılıp çoğaltılan örnekleriyle dikkat çekerken mermer kabartmalar göze hoş görünmekten çok ihtişamın önem taşıdığı yerlerde kullanılmıştır. Mermerin Emevîler tarafından tercih edildiği, mülûkü't-tavâif ve daha sonraki devirlerde ise alçının daha çok kullanıldığı görülmektedir. Kabartma sanatıyla yakın ilgisi bulunan sütun başlıkları da Endülüs sanatının tarihî tekâmülü içinde zamanla oluşan değişiklikleri göstermesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Başlıcaları Kurtuba Ulucamii'nde bulunan erken örneklerde akantusa verilen önem zamanla azalarak yerini değişik bitki motiflerine bırakmaya başlamış ve görüntüler daha gösterişli hale gelmiştir.

Mülûkü't-tavâif devrinde tezyinatta büyük değişiklikler olmuş, sütun başlıkları dahil bütün kabartmalar yaygınlık kazanan alçılara bağlı olarak büyük bir canlılık ve göz alıcılık kazanmıştır. Taş veya tuğla duvarlar üzerine kaplama tekniğiyle yapılan alçı tezyinat, malzemesinin kullanımındaki kolaylığa bağlı olarak yeni ve değişik motifleri de beraberinde getirmiştir. Palmetler, volütler ve geçmeler ince saplı bitkilerle kaynaşırken akantus motifi tamamen terkedilmiş ve asimetrinin büyük canlılık kazandığı bu yeni düzenleme tarzında genellikle çam kozalağı ve nar gibi motifler yer almıştır.

Mağribî (Murâbıtlar - Muvahhidler) devrinde, Kuzey Afrikalılar'ın sanat anlayışının Endülüslüler'inkinden farklı özellikler göstermesi sebebiyle ortaya çıkan süsleme tipi önceki dönemlerin tezyinatından biraz farklıdır.

Murâbıtlar ve Muvahhidler'in sadeliğe öncelik veren geleneklere bağlı tutumları sonucu büyük bir lüksü ifade eden gösterişli tezyinatın yerine geniş geçmelerle temsil edilen ve ana hatların açıkça görülebilmesine imkân tanıyan sade bir süslemecilik hâkim olmuş ve sütun başlıklarında da tekrar akantus motifleri görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde tezyinat geniş cepheleri tamamen doldurmaktan çok tesiri güçlü olan belirli bölümlerde yoğunlaşmıştır.

Endülüs sanatının son safhasını teşkil eden Nasrîler devrinde bu sülâle hükümdarlarının tezyinat anlayışları mülûkü't-tavâif devri anlayışının uzantısı gibidir. Âdeta Endülüs sanatının tamamının bir hulâsası olan bu devrin zengin tezyinatı hemen hemen duvarlardaki bütün açık yerleri kaplarken geometrik ve bitkisel bir kaynaşma içinde her türlü motifi en gösterişli biçimde birlikte kullanmıştır. Her dönemde Endülüs binalarının bütün bu tezyinî özellikleri iç mekânlara aittir ve dış cepheler nisbeten sade bırakılmıştır. Dış cephe tezyinatında kullanılan malzeme çoğunlukla tuğla ve çini olup süslemeler güçlü bir görüntü verecek şekilde tanzim edilmiştir.

Endülüs sanatının mimariye bağlı örnekleri vasıtasıyla tanınan bir kolu da hat sanatıdır. Hattatlığın kitaplar ve diğer dayanıksız malzeme üzerinde yer alan ürünlerinin hemen tamamı yok olup gitmiştir. Bundan dolayı günümüze gelebilen en güzel yazı örneklerine mimari eserler üzerinde rastlanmaktadır; diğer kollardaki örnekler çok az sayıdadır. Mimaride tercih edilen yazı tipi özellikle kûfîdir; kitaplarda nesih örneklerine de rastlanmaktadır. Emevî binalarında yazılar genellikle sade ve sadece harflerin özelliklerini belirtecek şekilde kullanılmış, sonraki dönemlerde ise çok daha tezyinî bir mahiyet kazanarak diğer süsleme elemanlarıyla da desteklenmiştir. Yazı tipi süslü Mağrib yazısıyla yakın temastadır ve aynı özellikleri göstermektedir. Binalardaki yazılar dinî mimaride dinî, sivil mimaride edebî içeriklidir.

Tezhipli ve güzel hatlarla yazılmış mushaf ve diğer kitaplardan bugüne gelebilenlerin sayısı çok olmakla birlikte mevcut örnekler, tezhip ve yazı karakterleriyle yine Endülüs'ün görkemli ve gösterişli ifadeciliğini sergilemektedir. Kitapların azlığı sebebiyle çok az sayıda minyatür ele geçmiştir. Bunlar daha çok aşk temasını ve hayatın çeşitli yönlerini işleyen örnekler olup Endülüs'ün lüks yaşantısını ve zenginliğini çok güzel

görüntülemektedir.

Küçük Sanatlar. Yazılı kaynaklardan Endülüs’te pek çok zanaat kolunun faaliyette bulunduğu öğrenilmektedir. Bunlar arasında dericilik, metal işçiliği, dokumacılık, seramikçilik, özellikle de fildişi ve ahşap oymacılığının çok gelişmiş olduğu bilinmekte ve bugüne gelebilen az sayıdaki örnekler yine Endülüs’ün ihtişam ve zenginliğini göstermektedir.

Ortaçağ Avrupa kayıtlarında Endülüslü deri ustalarından, özellikle Kurtubalı ayakkabıcılardan sitayişle bahsedilmektedir. Kurtubalılar’ın meşhur olduğu bir diğer sanat kolu da kuyumculuk ve metal işçiliğidir. Bu hususta yine yazılı kaynaklarda çeşitli bilgiler bulunmakta ve bugüne gelebilen bazı örnekler de bu bilgileri doğrulamaktadır. Bu örnekler arasında, özellikle II. Hişâm için yapılmış olan ve bugün Gerona Katedrali’nde muhafaza edilen gümüş kaplama kutu ile Medînetüzzehrâ’daki sarayın havuzlarını süsleyen metal hayvan heykellerinden elde bulunan ikisini saymak mümkündür. Üzerinde kûfî yazıların yer aldığı kutu palmetler ve kıvrık dal motifleriyle süslenmiştir ve halifenin adından başka yapan ustaların adlarını da taşımaktadır. Endülüs’ün metal işçiliği ve kuyumculuk örnekleri arasında İspanya’daki çeşitli müze ve koleksiyonlarda bulunan kılıçlar, anahtarlar, bronz lambalar ve şamdanlar da önemli bir yer işgal etmektedir.

İslâm âlemi kadar hıristiyan âleminde de büyük bir şöhrete sahip olan Endülüs’ün dokumaları, lüks kalite ve ihtişamlarıyla göz kamaştırıcı hususiyetler göstermektedir. Meriye, Mâleka, İşbîliye, Gırnata, Likant (Alicante) gibi şehirlerdeki çok sayıda atölyede dokunmuş olan bu kumaşlar üzerine genellikle kûfî hat kullanılarak kimin için yapıldığı yazılmıştır. Mevcut örneklerin en önemlilerinden biri, Madrid Kraliyet Tarih

Akademisi’nde saklanmakta olan II. Hişâm adına dokunmuş kumaştır. Ana hatlarıyla fildişi oymaları hatırlatan kumaş, iki yazı şeridi arasına yerleştirilmiş sekizgenler içinde insan ve hayvan figürleriyle tezyin edilmiştir; bu tezyinat arasında II. Hişâm ile eşinin tasvirleri de bulunmaktadır. Çeşitli müze ve özel koleksiyonlarda birçok örneği muhafaza edilen kumaşların daima insan, hayvan, bitki ve mitolojik yaratık motifleriyle süslenmiş olduğu görülmektedir. XIII. yüzyıldan sonra Endülüs

dokumacıları eski ağır kumaşların yerine daha hafiflerini dokumaya başlamışlar ve kullandıkları motiflerde de değişiklik yapmışlardır. Zarif bir özellik taşıyan bu kumaşlarda genellikle arma niteliği gösteren motiflere yer verilmiştir.

Tezyinat açısından dokuma sanatıyla yakın ilişkisi bulunan fildişi oymacılığı, Endülüs sanatının en tanınmış küçük eserlerini ortaya koyan sahalardan biridir. Belli başlı örnekleri köşeli veya yuvarlak parfüm ve mücevher kutuları olan fildişi eserler arasında ahşap malzemeyle birlikte kullanılmak üzere yapılmış küçük süsleme levhaları da bulunmaktadır. Bu levhaların başlıca örneklerini Kurtuba Ulucamii minberinde görmek mümkündür. Süslemelerinde geçmeli bitki motifleri ve palmetlerle birlikte insan ve hayvan figürlerinin de yaygın biçimde kullanıldığı fildişi kutular üzerinde çoğunlukla sahibinin ismi ve yapıldığı tarih okunabilmektedir.

Ahşap kullanımı Endülüs İslâm sanatında büyük bir önem arzeder. Kapı, pencere kanatları ve değişik eşya kadar birçok binanın tavan örtülerinde kullanılmış olan ahşap malzeme üzerindeki oymalarla büyük ilgi çekmektedir. En güzel örnekleri Kurtuba Ulucamii’nin tavan kaplamalarında ve minberinde görülen ahşap işçiliği emsali arasında müstesna bir yere sahiptir; Elhamra Sarayı’nın tavan kaplamaları için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

Endülüs İslâm sanatının en tanınmış eserlerini verdiği bir alan da seramik ve çömlekçilikle birlikte çinicilik olmuştur. İlk seramikler basit ve sade kaplar şeklinde kendini gösterir. Bu kaplar sarı zemin üzerine yeşil ve kahverengi bezemeli olup büyük bir özellik göstermezler. Çoğunluğunu Medînetüzzehrâ’daki saraydan çıkartılan örneklerin oluşturduğu bu kaplarda Suriye ve Doğu etkilerinin yanında mahallî anlayış da kendini güçlü biçimde hissettirmektedir. Endülüs seramiklerinin muhteşem devri XI. yüzyılda lustre tekniğinin gelişmesiyle başlar. Bu asırda Tuleytula’da zengin görünümlü ünlü lustre kaplar üretilmiş ve “Tuleytula’nın altın çömlekleri” adıyla tanınmıştır. XII. yüzyılın ortalarından itibaren faaliyete geçen Menîşe (Manises), Betarne (Paterna) ve Belensiye atölyeleri, XIII ve XIV. yüzyılların ünlü lustre seramiklerinin öncüleri olmuştur. Mürsiye ve Meriye’deki atölyelerin katılmasıyla Endülüs’te bu sanat büyük bir ilerleme göstermiş ve bütün İslâm âlemi kadar hıristiyan âleminde de aranan ürünler

vermeye başlamıştır. Önceleri tek renkli olan seramikler zamanla çok renkli olmaya, özellikle de Avrupa'nın tesirinde kalarak amblem ve arma hususiyetleri gösteren motiflere yer vermeye başlamıştır. XIV. yüzyılda Mâleka'nın da katılımıyla büyük bir yaygınlık kazanan seramikçilik faaliyeti Belensiye bölgesinden çıkan iki yeni üretim tipiyle daha güçlenmiştir. Bu tiplerin biri mavi boya ve yaldızla yapılan bitki ve hayvan motifleriyle birlikte armalar kullanırken diğeri beyaz zemin üzerine yeşil boya ile yapılan geometrik süslemelerle insan ve hayvan figürlerine yer vermiştir. Bu pahalı seramiklerin dışında XIII. yüzyıldan itibaren "cuerda seca" tekniğiyle yapılmış çanak çömlek de yaygınlık kazanmıştır. Belensiye çevresindeki lustre Menîşe seramiklerinin üretimi bu bölgelerin hıristiyanların eline geçmesinden sonra da uzun süre devam etmiş ve müdejar sanat döneminde en güzel ürünlerini veren atölyeler XVIII. yüzyılın ortalarına kadar faal kalmıştır.

Seramiğin yanında mozaiklerin yerini alarak mimari tezyinatta büyük bir önem kazanan çiniler de İslâm dünyası kadar hıristiyan dünyasında şöhret yapmıştır. Daha çok iç mekânların taban ve duvarlarını dekore etmek için kullanılan çini, Kurtuba Ulucamii'nin mihrabında bulunan örneklerin ardından yaygınlık kazanmış ve tezyinatında genellikle geometrik motifler tercih edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. G. Moreno, Ceramîca medieual española, Barcelona 1924; a.mlf., El arte arabe espanol hasta los almohades, Madrid 1951; H. Terrasse, Arte hispano-mauresque, Paris 1932; a.mlf. - H. Basset, Sanctuaires et forteresses almohades, Paris 1932; M. Asin Palacios, Huellas del Islam, Madrid 1941; R. C. M. de Arizala, Excavaciónes plan nacional en Medina Azahara, Cordoba 1943; a.mlf., Mezquita de Cordoba, Barcelona 1976; a.mlf., Medina az-Zahra, Leon 1982; a.mlf., Mezquita Aljama de Cordoba, Leon 1983; L. Torres Balbas, Arte almohade, arte nazari, arte mudejar, Madrid 1949; a.mlf., Alhambra y El Generalife, Madrid 1952; a.mlf., Ciudades hispanomusulmanes, Madrid 1985; a.mlf., "Nuevas perspectivas

sobre el arte bajo el dominio de los al-moravides", al-Andalus, XVII, Madrid 1952, s. 411-424; G. Marçais, L'Architecture musulmane d'occident, Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Paris 1954; J. Romero Murube, Alcazar de Sevilla, Madrid 1966; B. P. Maldonado, Almenas decorativas hispanomusulmanes, Madrid

1967; a.mlf., Arte hispanómusulman en su decoracion geometrica, Madrid 1976; a.mlf., Arte hispanómusulman en su decoracion floral, Cordoba 1981; J. B. Pareja, Alhambra: Generalife y torres, Granada 1968; F. C. Gotia, Mezquita de Cordoba, Granada 1968; L. M. Llubia, Ceramica medieval española, Barcelona 1968; R. Arie, L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492), Paris 1973; a.mlf., Estudio sobre la Alhambra, Granada 1975; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minnesota 1974, s. 359-375; D. T. Rice, Islamic Art, London 1975, tür.yer.; A. Papadopoulo, L'Islam et l'art musulmane, Paris 1976, s. 496-501; M. D. de Velilla, Cordoba. Sultana de Andalucia, Granada 1976-78, I-II; a.mlf., Giralda, Madrid 1982; M. N. Cumplido, Andalucia medieval, Madrid 1979; D. Steward, The Alhamra, New York 1980; C. Arjona, Andalucia musulmana, Madrid 1980; M. Casmar, "Ceramica medieval española", Arte Español 81, Madrid 1981, s. 417-423; S. M. Imamüddin, Muslim Spainin: 711-1492, Leiden 1981; E. G. Gomez, Sevilla en el siglo XII, Sevilla 1981; a.mlf, "Algunas precisiónes sobre la ruina de la Cordoba Omeya", al-Andalus, XII, Madrid 1947, s. 267-293; F. Vian, Alhambra de Granada, Madrid 1982; T. Burckhard, Civilization hispanoarabe, Madrid 1982; Andalucia Islamica. Textos y estudios, Granada 1983, II-III; E. B. Arranz, La arquitectura de la Espana arabe, Madrid 1983; A. Bazzana, La ceramica islamica en la ciudad de Valencia, Valencia 1983; J. Aguado Villalba, Ceramica hispanomusulmana de toledo, Madrid 1983; S. L. Cuevo, Medina az-Zahra, Madrid 1983; C. V. Millet, La Alhambra de Granada, Madrid 1983; Geoffrey King, "Spain", Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, s. 212-215; G. Michell, Mezquita de Cordoba, Madrid 1985; R. Azuar, Mezquita de Cordoba, Madrid 1985; F. H. Gimenez, Medinat az-Zahra, Granada 1985; R. Castejón, Medinat Azahara, Leon 1985; J. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, tür.yer.; O. Grabar, İslam Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988, tür.yer.; a.mlf., "Two Paradoxes in the Islamic Art of the Spanish Peninsula", The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 583-591; Jerrilynn Dodds, "The Mudejar

Tradition in Architecture”, a.e., s. 592-598; a.mlf., “The Arts of al-Andalus”, a.e., s. 599-620; Antonio Fernández-Puertas, “Calligraphy in al-Andalus”, a.e., s. 639-676; M. Reig, Viaje Por la España Musulmana, Madrid 1991; B. H. Weber, “Mohammedan Art in Spain During the Ommiad Period (756-1031)”, (1946), s. 46-53; S. Martinez Lillo, “Plato con motivo zoomorfo de Lago”, Al-Qantara, sy. 6 (1985), s. 491-502; M. A. Almansa, “Madinat al-Zahra en el urbanismo musulman”, Cuadernos de Madinat al-Zahra, sy. 1 (1987), s. 11-27; C. Ewert, “Elementos decorativos en los tableros parietales del salon rico de Madinat al-Zahra”, a.e., s. 27-61; A. Labarta - C. Barcelo, “Las fuentes arabes sobre al-Zahra. Estado de la cuestion”, a.e., s. 93-107; D. James, “The Geometry of the Spirit”, Aramco World, September-October, Washington 1989, s. 16-27; P. Lunde, “Ishbiliyah: Islamic Seville”, a.e., XLIV/1, Washington 1993, s. 20-32; a.mlf., “The Giralda”, a.e., s. 32-36.

A. Engin Beksaç

ENDÜLÜS EMEVÎLERİ

(bk. ENDÜLÜS).

ENE

أنا

Sâlikin fena halini ifade eden, ayrıca iddia, kibir ve bencillik anlamında kullanılan tasavvuf terimi.

“Ben” anlamına gelen ene kelimesi Arapça’da birinci şahıs tekil zamiridir. Üçüncü şahıs tekil zamiri olan hû kelimesiyle zikir yapan, bazan da bu zamiri hüviyet şeklinde masdar halinde kullanan sûffler ene kelimesini çeşitli anlamlarda kullanmalarının yanı sıra enânet, enâniyyet, enâiyyet ve enniyyet şeklinde masdar yaparak ona farklı anlamlar yüklemişlerdir.

İlk dönem zâhid ve sûfîleri nefsi kibir, gurur, iddiacılık, bencillik ve her türlü kötülüğün kaynağı olarak görmüşlerdir. Daha sonraki devirlerde “nefis ve nefsâniyet” anlamında ene ve enâniyet kelimeleri kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde mutasavvıflar biri kötülenen ve aşağılanan (âdi), diğeri övülen ve yüceltilen (aşkın, müteâl) olmak üzere iki eneden söz etmişlerdir. Bazı sûfîlerin üstü kapalı, bazılarının biraz daha açık olarak ifade ettikleri bu iki ene tasviri Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ve Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) gibi sûfîlerde belirgin bir anlatım biçimine kavuşmuştur. Sonraki dönemlerde yetişen büyük mutasavvıflar bu konuda onları takip etmişlerdir. Meselâ Bâyezîd-i Bistâmî on iki yıl nefsini âdeta çekiçle dövdüğünü ve yılanın gömleğinden çıktığı gibi enniyetinden çıktığını söylerken reddedilen eneye, “sübhânî” derken de aşkın eneye işaret etmiştir (Abdurrahman Bedevî, s. 97, 100, 101). Hallâc-ı Mansûr, “Benliğim aramızda perde olmaktadır, benliğinle benliğimi aradan kaldır” (Aḫbâru Ḥallâc, s. 42) diye dua ederken aşağı benliğinden uzaklaşmak istiyor, aşkın benliğe ulaştığı zaman da “enelhak” diyordu. Ebû Bekir eş-Şiblî, “Ârif bir sineği bile taşıma gücüne sahip değildir” sözüyle, “Ârif yedi kat yeri ve göğü bir kirpiğinin üzerinde taşır” sözü arasındaki çelişkiye dikkat çekenlere, “İlk halde biz biz idik, ikinci halde biz o olduk” diyerek meseleyi iki benin mevcudiyetiyle açıklamıştı (Attâr, s. 632). Abdurrahman-ı Câmî, ilâhî inâyet sayesinde halk ve enâniyet perdelerini ortadan kaldıran sûfîlerin kendi mânevî halleriyle hiç ilgilenmediklerini

söyler (Lâmiî, s. 16). Bu örneklerde ene “fena” anlamında kullanılmıştır. Kul ile Allah arasındaki ilk perdenin nefis (ben) olduğunu belirten Gazzâlî de farklı bir yaklaşımla bunun aynı zamanda ilâhî latife olduğunu özellikle belirtir (İḥyâʾ, III, 395; IV, 299).

Tasavvufta terkedilmek istenen “ben” ile sahip olunmak istenen “ben” arasındaki farka daima işaret edilmiştir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre, “Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı” (el-Enfâl 8/17) meâlindeki âyet iki benin mevcut olduğunu ortaya koymaktadır (el-Fütûḥât, IV, 42). Yûnus Emre, “Beni bende demen bende değilem/Bir ben vardır bende benden içerü//Süleyman kuş dilin bilir dediler/Süleyman var Süleyman’dan içerü” gibi beyitlerinde bu iki beni dile getirmiştir.

Nazarî - felsefî tasavvufun büyük yorumcusu İbnü’l-Arabî enânet ve enâniyet masdarlarına farklı bir anlam verir. Ona göre enânet benlik, enâniyet ise izafî olarak hakikat anlamına gelir. Abdülkerîm el-Cîlî, aynı kökten gelen enniyetin Cenâb-ı Hakk’ın kendine özgü hakikatlerle zuhur edip meydan okuması olduğunu, “Ben kendisinden başka ilâh olmayan Allahım” (Tâhâ 20/14) meâlindeki âyetin Hakk’ın enniyetine işaret ettiğini söyler. Ona göre Hakk’ın hüviyeti bâtın oluşu, enniyeti ise zâhir oluşu demektir. Hüviyet olarak ifade edilen bâtını ahadiyet, ene terimiyle ifade edilen zâhiri enniyetten ibarettir (el-İnsânü’l-kâmil, I, 83-85).

Öte yandan ene (ben) kelimesi, bir insanın “ben” diye söze başlayıp kendini övmesi ve öne çıkarması ahlâkî anlamda kötü bir davranış olarak görülmüş, “ben” demenin İblîs’e özgü bir davranış olduğu belirtilmiştir. Bu yoruma göre İblîs Allah’ın huzurunda kendinde varlık görüp, “Ben Âdem’den daha üstünüm” dediği için lânetlenmiştir. Flravun’un, “Ben sizin en yüce rabbinizim” (en-Nâziât 79/24), şeytanın, “Ben ondan daha üstünüm” (el-A‘râf 7/12) demesi tanrılık ve üstünlük iddiası taşıdığı için sakıncalı sayılmıştır. Fakat Kur’an’da yer alan her ene sözü kibir ve gurur anlamı taşımaz. “De ki, ben de ancak sizin gibi bir beşerim” (el-Kehf 18/110; Fussılet 41/6) meâlindeki

âyette geçen eneden bir tevazu anlamı çıkarmak bile mümkündür. Hz. Peygamber’in, “Ben Allah’ı en iyi bileniniz ve ondan en çok korkanınızım”; “Ben övünmek için söylemiyorum ama insanların

efendisiyim” (bk. Aclûnî, I, 231, 234-235) gibi ene kelimesiyle başlayan sözleri vardır.

Ben kelimesi tasavvufî edebe ve nezakete uygun düşmediğinden sûfîler sahip oldukları şeyleri kendilerine nisbet edip “evim, seccadem” yerine “evimiz, seccademiz” demeyi tercih ederler. İbrâhim b. Şeybân’ın “ayakkabım, ibriğim” demeyi enâniyet saydığı, böyle söyleyenlerle sohbet etmediği rivayet edilir. Mutasavvıfların kötülenen ve aşağılanan eneyi yok etmek için uğraşmalarının kişiliklerini kaybedip silik hale gelmelerine yol açtığı öteden beri iddia edilmiştir. Muhammed İkbal, 1915’te Farsça yayımladığı Esrâr-ı Ḫodî adlı mesnevisiyle Ahmed Asrar tarafından İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu adıyla Türkçe’ye tercüme edilen The Reconstruction of Religious Thought in Islam’ında ve diğer bazı eserlerinde bu iddiayı ciddi şekilde inceleyip ben konusunda ilgi çekici açıklamalar yapmıştır. İkbal mutasavvıfların fenayı, mahvı ve eriyip yok olmayı öngören anlayışları yerine toplumla birleşip kaynaşmayı hedefleyen faal bir ene anlayışını geliştirmeye çalışmış, sûfîliğin bireyci enesinin yerine toplumcu bir ene koymuştur.

Kelâmcıların çoğuna göre ene ruhla varlık kazanan bedene işaret eder. Mâtürîdîler ise enenin bedene değil ona varlık kazandıran insaniyete (nefs-i nâtıka) işaret ettiğini söylemişlerdir.

İbn Haldûn eneyi sosyal ve siyasî hayatın önemli bir unsuru olarak görmüş, insan tabiatında “huluku’t-teellüh” dediği tanrılığa heveslenmeye varan bir egoizmin bulunduğunu, bir devletin kuruluşuna öncülük eden kişinin başlangıçta kendisini başkalarından fazla farklı görmezken devletin ikinci aşamasında bütün yetkileri kendinde toplayarak mutlak bir hâkim haline geldiğini ve yönetime kimseyi ortak etmediğini belirtmiştir (Muḳaddime, s. 540, 554). Bu anlamda, devletin kuruluşunda ve varlığını sürdürmesinde kurucusunun egosunun ve ihtirasının önemli bir payı vardır. İbn Haldûn’un bu görüşüyle devleti “ben”den ibaret gören Hegel arasında bir benzerlik bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Istılâhâtu’s-sûfiyye, s. 32; İbnü’l-Arabî, Istılâhâtü’s-sûfiyye (et-Taʿrîfât içinde), Kahire 1958, s. 242; a.mlf., et-Fütûhât, IV, 42; Serrâc, Lumâʿ, s. 436-437; Kuşeyrî, Risâle, s. 575-576; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâʾ, s. 632; Gazzâlî, İhyâʾ, Kahire 1939, III, 395; IV, 299; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, İstanbul 1300, I, 83-85; Ahbâru Hallâc (nşr. L. Massingnon), Paris 1936, s. 42; Alâüddevle-i Simnânî, el-ʿUrve li-ehli’l-halve ve’l-celve (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1362 hş., s. 231; İbn Haldûn, Mukaddime, Kahire, ts., s. 149, 157, 540, 554; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 16; Ebü’l-Bekâ, el-Külliyyât, Bulak 1837, s. 80, 81; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullâhi’l-bâliga, Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-hadîse), s. 38-79; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ I, 230-238; Muhammed İkbâl, Esrâr-ı Hodî, İslâmâbâd 1915; a.mlf., İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu (trc. Ahmed Asrar), İstanbul 1984, s. 133-169; a.mlf., Câvitnâme (trc. A. Schimmel), Ankara 1989, s. 14-48; Abdurrahman Bedevî, Şathiyyâtü’s-sûfiyye, Küveyt 1978, s. 97, 100, 101.

Süleyman Uludağ

ENELHAK

أنا الحق

Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) ulûhiyyet ve hulûl iddia ettiği gerekçesiyle öldürülmesine sebep olan meşhur sözü.

(bk. HALLÂC-ı MANSÛR).

ENES b. EBÛ MERSED

أنس بن أبي مرثد

Ebû Yezîd Enes b. Mersed b. Ebî Mersed Kennâz el-Ganevî (ö. 20/641)

Sahâbî.

Kaynaklarda adının Enes ve Üneys şeklinde geçmesinden dolayı bunları iki ayn şahıs zannedenler olmuş, fakat Buhârî her iki isimle de Enes b. Ebû Mersed'in kastedildiğini söylemiştir (et-Târîḫu'l-kebîr, II, 30). İbnü'l-Esîr'in onu Ganevî nisbesi yanında Ensârî nisbesiyle de zikretmesi isabetli görülmemiş (Safedî, IX, 434), dedesi Ebû Mersed Kennâz'a nisbetle Enes b. Ebû Mersed diye anılması ise babasıyla dedesinin birbirine karıştırılmasına yol açmıştır. Hicretten sonra Hz. Peygamber tarafından Evs b. Sâmit ile arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurulan babası Mersed b. Ebû Mersed'in güçlü kuvvetli olması sebebiyle Mekke'deki müslüman esirleri Medine'ye kaçırdığı, Bedir'deki üç İslâm süvarisinden biri olduğu, Uhud Gazvesi'ne katıldıktan sonra Mersed b. Ebû Mersed Seriyyesi diye de anılan Recî' faciasında şehid düştüğü (3/625) bilinmektedir. Ubâde b. Sâmit ile arasında kardeşlik bağı kurulan dedesi Ebû Mersed Kennâz b. Hasîn ise (Husayn, Hısn) Resûl-i Ekrem'in katıldığı bütün gazvelerde bulunup ondan hadis rivayet etmiş (bk. Wensinck, VIII, 234), Hz. Peygamber'in vefatından sonra Dımaşk'a yerleşerek 12 (633) yılında altmış altı yaşında vefat etmiştir.

Enes b. Ebû Mersed hakkında kaynaklarda zikredilen en önemli olay, Huneyn Gazvesi'ndeki hizmeti sebebiyle Resûl-i Ekrem'in takdirini kazanmasıdır. Huneyn'e gitmekte olan Hz. Peygamber, Hevâzin kabilesine mensup düşman birliğinin bütün mal varlığıyla birlikte Huneyn'de toplandığını haber alınca o gece kendilerini kimin bekleyeceğini sordu. Enes bu görevi kendisinin yapacağını söyledi ve Hz. Peygamber'in emri üzerine atına binerek onun gösterdiği dağ geçidinde sabaha kadar nöbet tuttu. Ertesi gün Resûl-i Ekrem ona bu hizmetiyle cenneti kazandığını müjdeledi (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 16). Ayrıca Evtâs mevkiinde Resûlullah'ın

emriyle gözcülük yaptığı anlaşılan ve Mekke fethine de katılan Enes b. Ebû Mersed Rebîülevvel 20'de (Mart 641) vefat etti.

Hz. Peygamber'den, ileride fitneler çıkacağına ve bu fitnelere karışmamak gerektiğine dair bir hadis rivayet ettiği söylenen Enes'in Üneys b. Dahhâk el-Eslemî ile karıştırıldığı da olmuştur (bk. Buhârî, "Eymân", 3; İbn Kesîr, VII, 102; Wensinck, VIII, 24).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 135; Buhârî, "Sulh", 5, "Eymân", 3; a.mlf., et-Târîhu'l-kebîr, II, 30; Ebû Davûd, "Cihâd", 16; Vâkıdî, el-Megazî, I, 4, 9, 24, 27, 102, 153, 349, 355; II, 498; III, 894; İbn Sa'd, et-Tabakat, II, 55; III, 47-48; İbn Ebû Hatim, el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 287; İbn Hibbân, es-Sikât, III, 7; Ebû Nuaym, Hilye, II, 19; İbn Hazm, Cemhere, s. 247; İbn Abdülber, el-İstiʿâb, I, 61-62; III, 429-433; IV, 171-172; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, VII, 229-230; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (Atâ), III, 200; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (Bennâ), I, 153-154, 159-160; IV, 500; VI, 282-287; a.mlf., el-Lübâb, II, 392; Zehebî, el-Kâşif (Lecne), III, 10; Safedî, el-Vâfî, IX, 434-435; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 102; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 73, 77; III, 398-399; IV, 177; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 448; X, 82; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 24, 234, 251.

Kâmil Çakın

ENES b. FEDÂLE

أنس بن فضالة

Enes b. Fedâle b. Adî el-Ensârî ez-Zaferî (ö. 3/625)

Sahâbî.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Enes'in babası Fedâle de sahâbîdir. Kardeşi Müennis'le birlikte Uhud Gazvesi'ndeki hizmetleri dolayısıyla bilinmektedir. Mekkeliler'in Uhud'a doğru gelmekte olduğu duyulunca Hz. Peygamber Enes'le kardeşini düşman hakkında bilgi toplamakla görevlendirmiş, onlar da Akīk mevkiindeki Kureyşliler'i gözetleyerek durumları, sayıları ve konak yerleri hakkında bilgi getirmişlerdir.

Enes b. Fedâle'nin, Resûl-i Ekrem'e biat eden hanımlardan Aysâ bint Hâris'le evlendiği ve bu evlilikten Muhammed adını verdikleri bir çocuğun dünyaya geldiği, Hz. Peygamber'in onları Benî Zafer'deki evlerinde ziyaret ettiği bilinmektedir. Medine'ye hicret ettikleri sırada henüz iki haftalık olan oğulları Hz. Peygamber'in kucağına verildiğinde onun başını okşayarak dua ettiği, ona kendi adını koymalarını söylediği rivayet edilmiştir.

Enes b. Fedâle Uhud Gazvesi'nde şehid düşmüş, yetim kalan oğlu Resûl-i Ekrem'in huzuruna getirildiğinde satılmamak ve hibe edilmemek kaydıyla Hz. Peygamber ona bir hurmalık bağışlamıştır. Muhammed'in on yaşında iken Veda haccında bulunduğu nakledilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megazî, I, 206-207, 336; İbn Sa'd, et-Tabakât, II, 37; VIII, 342; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, I, 16; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 74; III, 345, 529-530; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, VII, 300; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (Bennâ), I,

149; V, 80-81; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 70-71; III, 206-207, 370-371, 468-469; IV, 372.

Ali Osman Ateş

ENES b. MÂLİK

أنس بن مالك

Ebû Hamza Enes b. Mâlik b. Nadr el-Ensârî (ö. 93/711-12)

Hz. Peygamber’e hizmetiyle tanınan ve en çok hadis rivayet eden sahâbîlerden biri.

Hicretten on yıl önce doğdu (612). Hazrec kabilesinin Neccâroğulları sülâlesinden olup topladığı ekşi bir bakla çeşidi sebebiyle kendisine “Ebû Hamza” künyesini Resûl-i Ekrem vermiştir. Künyesinin Ebü’n-Nadr olduğunu söyleyenler de vardır. Resûlullah’a on yıl hizmet ettiği için “Hâdimü’n-Nebr lakabıyla anıldı. Babası Mâlik b. Nadr’ın müslümanlara karşı olduğu, İslâmiyet’in Medine’de yayılmaya başladığı günlerde karısı Ümmü Süleym’in müslüman olmasına kızarak Şam’a gittiği ve orada öldüğü rivayet edilmektedir. Enes’in annesi Ümmü Süleym, kardeşi Berâ b. Mâlik, teyzesi Ümmü Haram, adını aldığı amcası Enes b. Nadr ve üvey babası Ebû Talha tanınmış sahâbîlerdendir. Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettiği zaman henüz on yaşında, okur yazar ve zeki bir çocuk olan Enes’i annesi veya üvey babası (Buhârî, “Veṣâyâ”, 25) Resûl-i Ekrem’in hizmetine verdi. Enes b. Mâlik Hz. Peygamber’in vefatına kadar on yıl onun hizmetinde bulundu.

Resûl-i Ekrem’in terbiyesiyle yetişen Enes onunla birlikte Hudeybiye Antlaşması, Hayber seferi, Umretü’l-kazâ, Mekke’nin fethi, Huneyn Gazvesi, Tâif Muhasarası ve Vedâ haccında bulundu. Yaşının küçüklüğü sebebiyle savaşçı olarak katılamadığı Bedir Gazvesi’nde de Hz. Peygamber’in yanından ayrılmadı.

Resûl-i Ekrem’in vefatından bir müddet sonra Hz. Ebû Bekir Enes’i Bahreyn’e vergi tahsildarı olarak göndermeyi düşündüğü zaman Hz. Ömer onun gençliğinin bu görev için bir engel teşkil etmeyeceğini belirterek bu tayini destekledi. Hz. Ömer devrinde Basra’ya vali tayin edilen Ebû Mûsâ el-Eş‘arî bazı sahâbîlerle birlikte Enes’i de beraberinde götürdü.

Basralılar'a namaz kıldıran, hadis ve fıkıh okutan Enes b. Mâlik bir müddet Dımaşk'ta kaldı; daha sonra Basra'ya yerleşti. Evinin eski Basra'nın kuzeybatısında, şehre 14 km. uzaklıktaki Zâviye semtinde bulunduğu söylenmekte (Nâsır en-Nakşibendî, XXXVI/1-2, s. 282), Basra'da ayrıca dört evinin olduğu kaydedilmektedir. Abdullah b. Zübeyr'in halifeliği zamanında kırk gün süreyle Basra valiliği yapan Enes İran savaşlarına katılarak Tüster'in fethinde bulundu ve esir alınan Tüster Valisi Hürmüzân'ı Hz. Ömer'e kendisi götürdü.

Emevî halifelerinin çoğuna yetişen Enes Haccâc'ın zulmüne uğrayanlardan biridir. 74 (693) yılında Câbir b. Abdullah, Sehl b. Sa'd ve Enes b. Mâlik'i aşağılayarak halkın gözünden düşürmek isteyen Haccâc onları Hz. Osman'a yardım etmemek, dolayısıyla da ölümüne sebep olmakla suçladı; Enes'le Sehl'in boyunlarına, Câbir'in de eline damga vurdu. Ayrıca devlete baş kaldıran âsilere yardım ettiğini söylediği Enes'in bütün mallarına el koydu. Onun Halife Abdülmelik b. Mervân'a şikâyet mektubu yazarak yapılan zulümleri haber vermesi üzerine halife Haccâc'a gönderdiği talimatta Enes'in mallarını iade ederek kendisinden özür dilemesini emrettiği gibi Enes üzerindeki emirlik hakkını kaldırdığını bildirdi.

Basra'da vefat eden sahâbîlerin sonuncusu kabul edilen, 100 yıldan fazla yaşaması sebebiyle muammerûn*dan sayılan Enes 93 (711-12) yılında 103 yaşında vefat etti. Onun 90 (709), 91 (710), 92 (711) ve 95 (714) yıllarında vefat ettiğini ileri sürenler de vardır.

Enes'in sahip olduğu üstün meziyetleri, uzun yıllar Resûlullah'ın hizmetinde bulunup onun terbiyesiyle yetişmesi yanında Hz. Peygamber'in sevdiği ve takdir ettiği bir aileye mensup olmasıyla da açıklamak mümkündür. Resûl-i Ekrem zaman zaman Enes'lerin evine uğrar, yemeklerini yer, orada öğle uykusuna yatar, ev halkına cemaatle nafile namaz kıldırırdı. Hz. Peygamber'in bu aileye gösterdiği iltifatı soy yakınlığı veya süt akrabalığı ile izah etmeye kalkışanlar olmuştur. Hicretten hemen sonra muhacirlerle ensar arasında yapılan kardeşlik bağı (muâhât*) merasiminin bu ailenin evinde cereyan etmesi onların ashap içindeki yerini gösteren bir başka husustur. Annesi Ümmü Süleym'in isteği üzerine Resûl-i Ekrem Enes'e ömrünün uzun, evlâdının çok, malının bol olması ve bazı rivayetlere göre cennete girmesi için dua etmiştir. Bu duaların bereketiyle

Enes 100 yıldan çok ömür sürmüş, soyundan gelen 120’den fazla kişinin öldüğünü görmüş (Buhârî, “Ṣavm”, 61) ve hemen bütün kaynaklarda belirtildiğine göre bahçesindeki ağaçlar yılda iki defa meyve vermiştir (Tirmizî, “Menâḳıb”, 45). Kuraklık yüzünden mahsulün zarar gördüğü kendisine söylendiği zaman yağmur için dua etmiş ve yağmur yağdığı görülmüştür.

Hz. Peygamber’in hizmetinde bulunduğu yıllarda ondan birçok hususu öğrenmesi, uzun hayatı boyunca Resûl-i Ekrem’den öğrendiklerini öğretmeye çalışması Enes b. Mâlik’in en önemli yönünü teşkil eder. Resûl-i Ekrem’in eğitim ve öğretim tarzına, insanlara, özellikle de çocuklara karşı hoşgörüsüne ve diğer ahlâkî davranışlarına dair birçok bilgi onun vasıtasıyla rivayet edilmiştir. Barış

zamanında ve sefer esnasında Resûlullah’ın yanında kaldığını, her zaman onun istediği gibi davranamadığını, bununla birlikte ondan bir defa bile azar işitmediğini, bir hatası yüzünden kendisini uyaracak olan hanımlarını, “Bırakın çocuğu! O Allah’ın dilediğinden başka birşey yapmamıştır” diye yatıştırdığını nakleder.

Resûl-i Ekrem’in genellikle “yavrucuğum” diye hitap ettiği, bazan “iki kulaklı” (zü’l-üzüneyn) diye takıldığı Enes iyi bildiği sünnete uygun şekilde yaşamaya çalışırdı. Ebû Hüreyre, onun kıldığı namazın Resûlullah’ın namazına çok benzediğini ifade ederdi. Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra kendisini çok özlediğini, her gece rüyada gördüğünü, huzuruna çıkıp, “Yâ Resûlallah! Küçük hizmetkârın geldi” demeyi çok arzu ettiğini söylerdi. Hz. Peygamber’e ait bir çubukla bir saç telini yanından hiç ayırmaz, ölünce bunların kabrine konulmasını isterdi. Vefat ettiği zaman vasiyeti üzerine çubuk kefeniyle böğrü arasına, saç teli de dilinin altına yerleştirildi. Yanından ayırmadığı diğer bir hâtıra da Mısır Hükümdarı Mukavkıs’ın Resûl-i Ekrem’e hediye ettiği cam bardaktı.

Enes b. Mâlik aynı zamanda iyi bir ok atlasıydı. Çocuklarını da bu spora teşvik eder, onlara ok yarışları yaptırırdı. Bir defasında Mekke yakınlarındaki Merrüzzahrân’da bir tavşanı ürkütüp kaçırdıklarını, herkesin yorulduğu bir sırada kendisinin tavşana yetişip yakaladığını ve onu alıp üvey babası Ebû Talha’ya getirdiğini, tavşanı pişirdikten sonra butlarını

Resûl-i Ekrem’e götürdüklerini söylemesi (Buhârî, “Hibe”, 5) çocukluk yıllarından itibaren spora yatkın olduğunu göstermektedir. Enes’in çocukluk yıllarında alnında bir tutam kâkülü bulunduğu, Resûl-i Ekrem’in bazan onun kâkülünü tutup çektiği, sonraki yıllarda alaca hastalığı sebebiyle yüzünde bir beyaz leke hâsıl olduğu rivayet edilmektedir.

Çok hadis rivayet ettikleri için “müksirûn” diye anılan yedi sahâbîden biri olan Enes, sayısı tekrarlarıyla birlikte 2286’yı bulduğu söylenen rivayetleriyle müksirûnun arasında üçüncü sırada yer almıştır. Çeşitli sayımlara göre rivayetlerinin 168’i (veya 180) hem Buhârî hem de Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde yer almış, Buhârî ayrıca seksen, Müslim de doksan kadar rivayetine yer vermiştir. Enes b. Mâlik’in rivayetleri toplu olarak Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde bulunmakta olup (III, 98-292) eserin Dârü’l-fikr tarafından yapılan numaralı neşrine göre (Beyrut 1411/1991) bunların sayısı mükerrerleriyle birlikte 2172’dir.

Resûl-i Ekrem’den başka Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Fâtıma, Muâz b. Cebel, Üseyd b. Hudayr, Ebû Zer, annesi Ümmü Süleym, teyzesi Ümmü Haram, teyzesinin kocası Ubâde b. Sâmit, üvey babası Ebû Talha gibi sahâbîlerden de hadis öğrenen Enes b. Mâlik’ten Hasan-ı Basrî, İbn Şîrîn, Şa‘bî, Ebû Kılâbe el-Cermî, Mekhûl b. Ebû Müslim, Ömer b. Abdülazîz, Zührî, Katâde b. Diâme, Ebû Amr b. Alâ gibi ünlü şahsiyetler hadis almışlardır. Enes’in güvenilir talebeleri 150 (767), zayıf talebeleri de 170’li (786) yıllara kadar yaşamış ve kendisinden 200 kadar talebe rivayette bulunmuştur. 200 (815) yılı civarında ölen ve yalancılıkla itham edilen bazı kimseler de ondan hadis rivayet ettiklerini ileri sürmüşlerdir.

Enes b. Mâlik hadis rivayeti sırasında titiz davranır, hata yapmaktan korkardı. Hz. Peygamber’den duyduğunu aynen aktaramamış olabileceği düşüncesiyle hadisi rivayet ettikten sonra, “Veya Resûlullah böyle bir şey dedi” (ev kemâ kāle Resûlullah) ilâvesinde bulunurdu (Müsned, III, 205, 235, 250). Rivayetlerinin yazılı olduğu defterleri gerektiğinde talebelerine göstermesinden anlaşıldığına göre hadisleri ezberlemekle yetinmeyip onları yazıyordu. Çok hadis bildiği halde titizliği sebebiyle bütün bildiklerini rivayet etmez, çok rivayet edenin yanılacağını söylerdi. Enes b. Mâlik ayrıca ashap arasında orta derecede fetva verenlerden biriydi.

Uzun yıllar yaşadığı halde hâfızası bozulmayan Enes'in geniş hadis kültüründen faydalanan Basralılar'ın bu imkâna sahip oldukları için çok mutlu oldukları rivayet edilir. Bazı hadislere itiraza yeltenen ehl-i ehvâ*ya karşı, "Gelin işin doğrusunu Enes'ten öğrenelim" diyebilmeleri onlara büyük güç ve moral kazandırmıştır (Heysemî, IX, 325).

BİBLİYOGRAFYA

Miftâhu künûzi's-sünne, s. 65; Müsned, III, 98-292; Buhârî, "Savm", 61, "Hibe", 5, "Vesâyâ", 25, "Daʿavât", 26, 47; Müslim, "Mesâcid", 268, "Fezâʾilü's-sahâbe", 141-146; Ebû Dâvûd, "Edeb", 1; Tirmizî, "Birr", 69, "Menâkıb", 45; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 485; VII, 17-26; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât (Zekkâr), I, 205-206, 438; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 663-665; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 71-73; Hatîb el-Bağdâdî, Takyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Uş), Dımaşk 1974, s. 95; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (Bennâ), I, 151-152; II, 472; VII, 345-346; Nevevî, Tehzîb, I, 127-128; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 395-406; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 81-100, s. 288-296; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 325; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 71-72; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, I, 376-379; Şevkânî, Derrü's-sehâbe, s. 417, 658; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, s. 96-97; Abdülhamîd Tahmâz, Enes b. Mâlik, Dımaşk 1407/1987; Nâsır en-Nakşibendî, "el-Basratü'l-kadîme", Sümer, XXXVI/1-2, Bağdad 1980, s. 282; A. J. Wensinck - J. Robson, "Anas b. Malik", EI² (Fr.), I, 496; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 19-24.

İbrahim Canan

ENES b. NADR

أنس بن النضر

Enes b. en-Nadr b. Damdam el-Ensarî el-Hazrecî (ö. 4/625)

Sahâbî.

Benî Adî b. Neccâr kabilesinden olup Enes b. Mâlik'in amcasıdır. Bedir Savaşı'na katılmadığı için duyduğu üzüntüyü Hz. Peygamber'in huzurunda dile getiren Enes, müşriklerle yapılacak ilk savaşta kendini göstereceğini söyledi. Daha sonra Uhud Gazvesi'ne katıldı. Bu savaşta müslümanların bozguna uğraması ağırına gittiği için onların bu hallerinden dolayı Cenâb-ı Hak'tan mağfiret diledi ve müşriklerin Resûlullah'a karşı saygısız tutumları sebebiyle de Allah'a sığındı. Ardından kılıcına yapışarak savaş meydanına doğru ilerlerken bozguna uğrayan sahâbîlerden Sa'd b. Muâz'a rastladı ve ona cennetin kokusunu Uhud tarafından aldığını söyleyerek geri dönmesini tavsiye etti. Daha sonra. Hz. Ömer ve Talha b. Ubeydullah'ın da aralarında bulunduğu bir grubun Hz. Peygamber'in vefat ettiğini ileri sürüp bir köşede çaresiz bir şekilde oturduklarını görünce onlara Resûlullah neyin uğrunda öldüyse aynı şey uğrunda ölmek gerektiğini söyleyerek kendilerini toparlamalarına vesile oldu. Düşmanla kahramanca çarpışan Enes savaş esnasında Süfyân b. Uveyf

tarafından şehid edildi. Savaştan sonra bu olayı Hz. Peygamber'e anlatan Sa'd b. Muâz onun gibi yiğitlik gösteremediğini itiraf etti. Müşrikler tarafından burnu, kulakları ve çeşitli organları kesilen Enes'in vücudunda seksenden fazla yara bulunduğu görüldü. Bu sebeple kız kardeşi Rubeyyi' onu güçlükle tanıyabildi.

Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik'e amcasının adı verildi. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Müminlerden öyle yiğitler var ki Allah'a verdikleri sözde durdular (el-Ahzâb 33/23) meâlindeki âyetin Enes b. Nadr hakkında nâzil olduğu belirtilmiştir. Onunla ilgili olarak nakledilen diğer bir husus da kız kardeşi Rubeyyi'in bir kadının dişini kırması olayındaki

tutumudur. Dişi kırılan kadının yakınları kendilerine teklif edilen diyeti kabul etmeyip kısas isteyince durum Hz. Peygamber'e bildirildi, o da kısas yapılmasını emretti. Bunun üzerine Enes b. Nadr Resûl-i Ekrem'e gelerek, "Vallahi Rubeyyi'in dişi kırılamaz, yâ Resûlallah!" diye itirazda bulunduysa da Hz. Peygamber bunun Allah'ın emri olduğunu ve uygulanması gerektiğini belirtti. Ancak o sırada dişi kırılan kadının yakınları kısastan vazgeçip diyete razı oldular. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, "Allah'ın kullarından öylesi var ki şöyle olacak diye yemin etse muhakkak Allah onun yeminini yerine getirir" (Buhârî, "Ṣulḥ", 8) diyerek Enes'in Allah katındaki mevkiini dile getirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 128, 167, 194, 201, 253; Buhârî, "Cihâd", 12, "Sulh", 8; İbn İshak, es-Sîre, s. 309; Vâkıdî, el-Megâzî, I, 280, 307; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 83, 124-125; İbn Hazm, Cemhere, s. 351; Hatîb, el-Esmâʾü'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 8-9; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 70-71; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (Bennâ), I, 155-156; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 74; IV, 301; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 170-172; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 24.

İsmail Hakkı Ünal

ENES b. ZÜNEYM

أنس بن زنيم

Enes b. Ebî Ünâs b. Züneym el-Kinânî (ö. 60/680 [?])

Şair sahâbî.

Dîlî nisbesiyle de anılır. Babası Ebû Ünâs ile kardeşi Esîd ve amcası Sâriye b. Züneym de şair sahâbîlerden idiler. Birçok putperest şair gibi Hz. Peygamber'i hicveden Enes bir gün bu şiirlerden birini okurken Huzâa kabilesinden müslüman bir genç Resûl-i Ekrem'e hakaret edilmesine dayanamayarak şairin başını yardı. Bu olay üzerine Kinâne ve Huzâa kabileleri arasında kavga çıktı. Kinâne oğullarının dostu olan Mekkeli müşrikler Hudeybiye Antlaşması'na rağmen Huzâa kabilesine baskın yaptılar. Huzâa kabilesinin ileri gelenlerinden Amr b. Sâlim kırk kişilik bir heyetle Medine'ye gitti. Mekkeli müşriklerin yaptığı haksızlığı okuduğu uzun bir recezle Hz. Peygamber'e haber verdi ve Enes b. Züneym'in Resûlullah'ı hicveden şiirlerinden söz etti. Resûl-i Ekrem de Enes'in görüldüğü yerde öldürülmesini emretti ve Hudeybiye Antlaşması'nı bozan Kureyşliler'e karşı Mekke fethiyle sonuçlanacak olan savaşın hazırlıklarına başladı.

Enes Mekke fethi sırasında müslüman olmakla beraber hayatından endişe ediyordu. Yine o sıralarda müslüman olan yaşlı sahâbî Nevfel b. Muâviye ed-Dîlî'nin aracılığıyla Hz. Peygamber'in huzuruna çıktı ve İslâmiyet'i kabul etmeden önce pek çok kişinin Resûlullah'ı incittiğini, kendisinin de onlar gibi affa nâil olmasını niyaz ettiğini söyledi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem Enes'i bağışladı, Enes de Hz. Peygamber'den özür dileyen ve onu metheden bir şiirini okudu. Bazı rivayetlerde, hicviyeleri sebebiyle Amr b. Sâlim tarafından Resûlullah'a şikâyet edilen şairin Enes'in kardeşi Esîd b. Ebû Ünâs olduğu, ancak Mekke'nin fethi sırasında müslüman olup Hz. Peygamber'in huzurunda onu metheden şiirler söylediği nakledilmektedir. İbn Hacer'in de kaydettiği gibi aynı olayın her iki kardeşin başından geçmiş olması da mümkündür.

Daha sonraki yıllarda Enes'in Horasan'da bulunduğu görülmektedir. Taberî'nin belirttiğine göre Horasan Valisi Hakem b. Amr el-Gıfârî 45 (665) yılında Tohâristan üzerine sefere çıkmadan önce, bir başka rivayete göre ise 50 (670) veya 51 (671) yılında Merv'de vefat etmeden önce yerine Enes b. Züneym'i vekil bırakmış, fakat Irak genel valisi Ziyâd b. Ebîh bunu kabul etmemiştir.

Kaynakların belirttiğine göre şairleri birbirine düşürmekten zevk alan Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyâd, şair tâbiî Hârise b. Bedr ile Enes b. Züneym'i karşılıklı hicviyeler söylemeye mecbur bırakmıştır. Bu şiirlerden bazı bölümler Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'sinde bulunmaktadır (VIII, 388-392).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meğâzî, II, 782, 789-791; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 461-462; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), V, 226, 252, 285; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, VIII, 388-392; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 55; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 147; İbn Seyyidünnâs, Minehu'l-mideh (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 45-46; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), I, 79-80, 122-124; VII, 23-24; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb (Bulak), III, 121-122; Sezgin, GAS, II, 277; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 24.

M. Yaşar Kandemir

ENFÂ

Dârülbeyzâ’nın eski adı

(bk. DÂRÜLBEYZÂ).

ENFÂL

الأنفال

Genel olarak ganimet, fey veya seleb anlamına gelen terim.

(bk. FEY; GANİMET; SELEB).

ENFÂL SÛRESİ

سورة الأنفال

Kur'ân-ı Kerîm'in sekizinci sûresi.

Sûrenin büyük bir kısmı doğrudan Bedir Gazvesi'yle ilgili olup bu âyetler hicretin ikinci yılında savaşı takip eden günlerde nâzil olmuştur. Ancak sûrenin son âyetlerinde müslümanlarla antlaşma yapmış olan müşrik kabilelerden ve onların arasında kalmış bazı müslüman azınlıklardan söz edildiğine göre bu âyetlerin daha sonraki yıllarda, muhtemelen Mekke fethi öncesinde veya sonrasında indiği tahmin edilebilir. Bedir sûresi adıyla da anılan sûre yetmiş beş âyettir. Fâsılası, (من طرب قد) tertibinde yer alan (ب، د، ر، ط، ق، م، ن) harfleridir.

Sûre adını birinci âyette geçen enfal kelimesinden alır. "Fazlalık" anlamındaki nefl kökünden gelen nefelin çoğulu olan enfâl "savaşta elde edilen ganimetler" mânasındadır. Bazı âlimlere göre ise enfâl genel olarak ganimetler anlamına gelmez; ganimetlerden Allah ve Peygamber hakkı olarak ayrılması gereken beşte birlik hazine payı için (humus) kullanılmıştır. Bununla beraber enfâlin, savaş söz konusu olmadan da müşriklerin elinden çıkıp müslümanların eline geçen her çeşit vergi veya gelir anlamına geldiğini söyleyenler de olmuştur. Bu sûrede söz konusu olan enfâl Bedir Gazvesi'nde

elde edilen ganimetlerdir (geniş bilgi için bk. FEY; GANİMET).

Enfâl sûresi, Bedir Gazvesi'nde müşriklerden elde edilen ganimetlerin Allah ve Resulü'ne ait olduğunu, dolayısıyla Allah ve Resulü'nün koyacağı ölçülere göre paylaştırılacağını bildiren, ayrıca müslümanlara Allah'tan korkmalarını, birbirleriyle iyi geçinmelerini, Allah'a ve Resulü'ne itaat etmelerini emreden âyetle başlar. Sûrenin esas konusu Bedir Gazvesi ve ganimetler meselesi gibi görünüyorsa da gerçekte asıl maksat, müslümanların her devirde düşmanlara karşı alacakları tedbirlerin temel ilkelerini belirlemektir. Birinci âyette ortaya konan ilkeye göre İslâm'da

savaş ganimet elde etmek için değil Allah yolunda yapılır. Esasen ganimet için "fazlalık" mânasına gelen enfâl kelimesinin kullanılması da bu gerçeği ortaya koyar. Genelde bütün müslümanlar, özellikle de savaşa katılacak olanlar Allah'a olan sevgi ve güvenlerini gittikçe arttırarak korumalı, bedenî ve malî ibadetlerini hiçbir şekilde aksatmamalıdır. Sûrenin giriş kısmı sayılan bu bölümden (âyet 1-4) sonra Bedir Gazvesi öncesinde ve savaş sırasında meydana gelen bazı olaylara temas edilir. Aynı âyetlerde düşmana karşı uygulanan ve bir savaş taktiği niteliği taşımayan geri çekilişlerin yani savaştan kaçmanın haram olduğu ifade edilir ve Bedir zaferinin Allah'ın yardımıyla kazanıldığı vurgulanır (âyet 5-19).

Bunun ardından gelen âyetlerde, gerek savaşta gerekse barış zamanında kişiyi başarıya götüren ve âhiret saadetini sağlayan etkenler üzerinde durulur. Bunlar da Allah'a ve Resulü'ne itaat etmek, hem fertlere hem de toplumlara hayat veren ilâhî çağrıya olumlu ve samimi bir karşılık vermektir (âyet 20-28).

Daha sonra, Allah'tan sakınmanın müminleri iyiyi kötüden ayırma anlayışına ulaştıracağından söz edilerek müşriklerin Hz. Peygamber'in hayatına yönelik planlarını Allah'ın boşa çıkaracağına dikkat çekilir. İnsanların, Resûl-i Ekrem aralarında bulunduğu ve tövbe ettikleri sürece helake mâruz kalmayacakları hatırlatılır. Bu arada müşriklerin Kâbe bekçiliğine lâyık bulunmadıkları, bu şerefin müslümanlara ait olması gerektiği belirtilerek ileride Kâbe'nin de müslümanların eline geçeceği dolaylı olarak müjdelenmiş olur. Ayrıca Bedir zaferinin önemi ve müslümanların bu zaferi kazanmasındaki ilâhî tecelliler üzerinde durulur. Diğer taraftan zaferin elde edilmesinde sayı çokluğunun değil inanç, azim, cesaret ve ilâhî yardımın önemli olduğu vurgulanır. Müslümanlar hangi şartlar altında olursa olsun Allah'ı unutmamalı, O'na ve Resulü'ne itaat etmeli ve hiçbir şekilde birbirleriyle çekişmemelidir. Aksi takdirde zaafa düşer, birlik ve dirliklerini yitirirler (âyet 29-46).

Sûrenin devamında asıl zaafın riyakârlık, inançsızlık ve dünya nimetlerine aşırı düşkünlükten kaynaklandığı bildirilir. Geçmiş zamanlarda güçlü Firavun orduları bu yüzden nasıl yok olup gittiyse şüphesiz ki onlara benzeyen müşrik güçler de yok olup gidecektir. Milletleri ve orduları güçlü kılan şeyin dünya nimetlerine düşkünlük değil ilâhî ilkelere bağlılık olduğu

belirtildikten sonra kâfirlerin ve zalimlerin yeryüzündeki saltanatlarının uzun sürmeyeceği, Bedir'in benzeri zaferlerin ardarda geleceği, ancak bunun için müslümanların bilinen ve bilinmeyen düşmanlarına karşı kuvvet hazırlamaları gerektiği ifade edilir (âyet 47-64).

Son bölümde Hz. Peygamber'in müslümanları savaşa teşvik etmesinin ve onları hazırlamasının önemi üzerinde durulur. Bu kısımda sûrenin başlangıcı ile bağlantı kurularak İslâm'da cihaddan maksadın esir elde etmek değil insanları hidâyete kavuşturup ebedî saadete erdirmek olduğu bildirilir. Allah yolunda yerini yurdunu terkedip hicret edenlerin ve müslüman saflarına katılanların bundan böyle kardeş olduğu, bunların eskiden yaptıkları şeyler yüzünden birbirlerine kin ve nefret duymamaları gerektiği anlatılır. Yine müslümanların dayanışma içinde olmaları ve düşmana ait bölgelerde bulunan din kardeşlerine yardım elini uzatmaları, kardeşler arasında fitne çıkaracak ve müslümanları zaafa uğratacak şeylerden sakınmaları emredilir. Sûre, İslâmiyet'i benimseyen bütün müslümanların aynı haklara sahip olduğunu, ancak akrabaların kendi aralarında farklı hak ve vecibeleri bulunduğunu bildiren âyetle sona erer.

Enfâl sûresinde Bedir Gazvesi, "iyi ile kötünün, hak ile bâtılın biribirinden ayrıldığı gün" anlamındaki yevmü'l-furkān terkibiyle anılır. Buna göre Bedir zaferi İslâmiyet'in gelişmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Enfâl sûresini Tevbe sûresinin bir mukaddimesi sayan, hatta Tevbe sûresinin başına besmele konulmayışını sırf bu sebebe bağlayan âlimler de vardır. Bu sûreyi okumanın faziletine dair Übey b. Kâ'b veya Ebû Ümâme tarafından rivayet edilen, Enfâl ile Tevbe sûrelerini okuyanların kıyamet günü şefaate nâil olacaklarını bildiren, ayrıca kendilerine sonsuz sevap verileceğini, arşın ve onu taşıyan meleklerin de dünyada iken bunlar için mağfiret dileyeceğini ifade eden hadisin (bk. Zemahşerî, II, 136; Beyzâvî, I, 487) mevzû olduğu kabul edilmişti (Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nfl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nfl” md.; Buhârî, “Tefsîr”, 8/1-7; Tirmizî, “Tefsîr”, 9; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 136; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1302, I, 487; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Süyûtî, el-İtkan (Buga), I, 29, 30, 83; a.mlf., Tenâsüku’d-dürer fî tenâsübi’s-süver (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 89-93; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûretin ve makâsıdühâ fi’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1986, I, 101; “Enfâl”, DMT, II, 561-562; “el-Enfâl”, UDMİ, III, 445-449.

Emin Işık

ENFÎ HASAN AĞA

(bk. HASAN AĞA, Enfî).

ENFÜSÎ

أنفسى

Türk - İslâm düşünce tarihinde âfâkînin karşıtı olarak sübjektif karakterdeki bütün sezgi, deney ve deliller için kullanılan kelâm, felsefe ve psikoloji terimi.

(bk. ÂFÂKÎ).

ENGİZİSYON

Hıristiyanlık'tan uzaklaşan veya dinî esaslara aykırı davranan kimseleri cezalandırmak için kurulan Katolik kilise mahkemeleri.

"Bezdirici, baskıcı soruşturma ve sorgulama" anlamına gelen engizisyon (İng., Fr. ve Alm. inquisition) kelimesi, Güneybatı Avrupa'da XIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ve bilhassa Hıristiyanlık'tan dönen, dinî esaslara başkaldıran kimseleri, kısmen de yahudi grupları yahut konvertoları (hıristiyanlaşmış yahudiler) yok etmek maksadıyla kurulmuş, XIX. yüzyıl ortalarına kadar etkisini sürdüren Katolik kilise mahkemeleri ve adlî kurumlar için kullanılmış bir terimdir. Avrupa'da hıristiyan inançlarına aykırı kişilere ya da gruplara karşı resmî kilise sorgulamaları ciddi olarak XIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış görünürse de aşırı sayılan gruplara yönelik adlî takibat ve baskılar, Konstantin'in Hıristiyanlığı tanıması ve kurumlaştırmasından hemen sonra başlamıştır. Hıristiyanlık'tan ayrılmanın veya ona karşı gelmenin ölüm cezasını gerektirdiğini 382'de ilk ilân eden de Roma İmparatoru I. Theodosios olmuştur. Bu tarihten sonra engizitör (sorgulamacı) diye anılan resmî görevlilerin olduğu bilinmekteyse de bunlar kiliseyle ilgisi bulunmayan adliye memurlarıydı. XII. yüzyıldan önce dinle ilgili ağır kusurların adlî işlemleri devlet tarafından yürütülüp ciddi bir sonuca bağlanmazken IX. yüzyıldan itibaren Avrupa'da ortaya çıkan hıristiyan inançlarına aykırı akımlar XII. yüzyılda kilise ve devleti zor durumlara düşürmüş, sadece dinî sahada kalmayarak sosyal, siyasî ve ekonomik alanda da problem olmaya başlamıştı. Özellikle İtalya'nın kuzeyi ve Fransa'nın güneyine düşen alanda (Almanya'da Cathari, Fransa'da Albililer, İtalya'da Patarinler) Maniheistler'in sebep olduğu kargaşa devlet ve kilise yetkililerini ürkütmekteydi. Bu konuda etkin bir tedbir alınamadı. Aslında Hıristiyanlık'ta önemli yeri bulunan önceki kilise babaları inanç meseleleri yüzünden kan dökülmesine karşı idiler. Yer yer Hıristiyanlık'tan uzaklaşan veya ayrı yol tutanlara mahallî idare yetkililerince sert cezaların verildiği görülmüş ve meselâ 1022'de Orleans'ta, 1028'de Milano'da yakılarak, 1052'de Goslar'da asılarak öldürülenler olmuşsa da o zaman kilise bu işin içinde bulunmuyordu.

XII-XIII. yüzyıllardaki kültürel ve sosyal gelişmelere paralel olarak kilisede de önemli teşkilât ve doktrin yenileştirmeleri oldu. Manastır hayatındaki yeni düzenlemeler Batı'da mânevî merkezler oluşturdu. Kilise din üzerinde birleştirici bir rol aldı. Bu ise mânevî birliğin doğmasına ve Avrupa'nın bir hıristiyan dünyası haline gelmesine yol açtı. Bütün bunların sonucunda XII. yüzyılın sonu ve XIII. yüzyılın başlarından itibaren kilisenin inisiyatifinde bir adlî ve cezaî mekanizma oluşmaya başladı.

Diğer XII. yüzyıl konsillerinde olduğu gibi 1179'daki Lateran Konsili'nde de Papa III. Alexander ilgili memurlara, hıristiyan halkı Cathari, Brabançonlar gibi aşırı dinî gruplardan korumak için dinî yapıdan kopanların ve uzaklaşanların tutuklanması, aforoz edilmesi ve mallarının ellerinden alınması yetkisini verdi. Papa bu işi kutsal bir cihad olarak ilân etti ve bu yolda gayret göstereceklere endüljans verileceğini bildirdi. 1184'te Verona'da Papa III. Lucius, İmparator Frederick Barbarossa ile birlikte bu konuda daha sert davranılmasına dair bir karar çıkardı. Bu karara göre dinden ayrılmaları yüzünden aforoz edilenler devlet ilgililerince yakalanarak mahkemelere sevkedilecekti. Bunlara verilecek cezalar genellikle sürgün, mallarına el konulması, evden uzaklaştırma, vatandaşlıktan çıkarma gibi ağır sosyal yaptırımları içermekteydi.

Verona'da alınan kararın dikkat çekici yanı artık ilgili piskoposlukça araştırmaya girişilmesi ve bir engizisyon kurumunun temellerinin atılmasıydı. Buna göre her piskoposa kendi bölgesindeki dinden sapmaları araştırma ve sorgulama yetkisi verilmişti. Suçlanan kişilerden kendilerini kurtarabilmeleri için yemin etmeleri istenecek, yemini reddedenlerin aleyhinde karar verilecek ve bunlar cezalandırılacaktı. Bu konuda kontlar, baronlar, bölge papazları ve şehir meclislerinden yardım istendi. Aksi takdirde bunlar işlerini kaybedecek, aforoz edilecek veya bölgelerinde âyin yasaklanacaktı.

Engizisyon her ne kadar Papa IX. Gregory zamanında (1227-1241) kurulmuşsa da daha önce Papa III. Innocent (1198-1216) tarafından inançlara karşı çıkmakla suçlanan kimseler hakkında araştırma, soruşturma işlemleri yapılmaktaydı. Gerçi III. Innocent, kilise cezaları konusunda kendinden öncekilerin aldığı kararları tasdikten öte bir yenilik getirmemişti.

Ancak onun zamanında yahudilere karşı gelişen baskı daha da artmıştı. III. Innocent yahudilerin aşın faiz ve kâr elde ettiklerini, mal ve servet yığdıklarını, çalınmış eşyaları kabul ettiklerini, kiliselerden büyük sinagoglar yaptıklarını, hıristiyanları alaya aldıklarını ve onları öldürdüklerini, evlerinde hıristiyan hizmetçi çalıştırdıklarını kiliseye vergi vermekten kaçındıklarını ileri sürerek krallara şikâyette bulundu ve IV. Lateran Konsili'nde yahudilerin aleyhinde dört karar çıkarttı. Yine onun döneminde yahudilerin ayrı bir kıyafet giyip yahudi olduklarını gösteren bir işaret takmaları meselesi gündeme geldi. III. Innocent hıristiyan inançlarından uzaklaşan, özellikle Güney Fransa'daki Languedoc'ta önceki Cathari hareketinin bir devamı olarak görünen Albililer'e karşı 1209'da cihad ilân edip Sistersiyenler (Cistercian) ve St. Dominik gibi taraftarları vasıtasıyla onların kökünü kazımak istedi. St. Dominik ilk engizitör olarak tanınır. Papa III. Innocent önce Fransa Kralı II. Philip'i tahrik etmişse de onu emeline âlet edemeyince Kuzey Fransa'daki baronların katıldığı ve Montfortlu Simon'un yönettiği bir kutsal cihad başlattı. Yirmi yıl süren bu mücadelede çok sayıda Cathari ve Ortodoks hıristiyan öldürüldü. 1215'teki IV. Lateran Konsili'nde papa, piskoposların yürüteceği engizisyona halkın ve resmî çevrelerin de yardımcı olmasını istedi. Aynca Hıristiyanlık'tan uzaklaşanlarla ilgili eski kanunları yeniden gündeme getirdi. II. Frederick 1220'de taç giydiğinde bu kanunları benimsedi ve Hıristiyanlık'tan uzaklaşmayı hıyanet olarak gördü. Lombardia'da suçlu bulunan bazı kimseleri yaktırdı; daha küçük suç işlemiş sayılanların da dillerini kestirdi. Fransa Kralı VIII. Louis 1226'da böyle kimselerin mallarına el konmasını emretti. Bu devrede piskoposlar dinden uzaklaşmaları soruşturmak ve resmî makamlarla birlikte muhakeme etmek yetkisini almıştı. Onların etkili olamadıkları durumlarda Roma devreye girecek, elçilerini görevlendirecekti. Bu şekilde XII. yüzyılın sonlarından itibaren, piskoposların kendi

bölgelerindeki engisizyonu ve papa tarafından görevlendirilen elçilerin sorumluluk alanlarındaki engizisyonu olmak üzere aynı zamanda iki çeşit engizisyon yürürlükte olmuştur.

Dominiken, Fransisken, Sistersiyen vb. tarikat ve dinî zümrelerin elçilikle görevlendirilmeleri sonucu Papa IX. Gregory zamanında engizisyon kuruldu ve yaygınlaştı. Papa 1227'de işe başlar başlamaz Floransa'da

Dominiken başkeşişini bir grubun soruşturması için görevlendirdi. Ruhban zümresinden olmayan ajanlar kullanma uygulamasına da devam edildi. Toulouse Konsili'nde (1227) suçluları araştırıp piskoposa haber vermek üzere papazlarla birlikte papaz olmayan ekiplerin de oluşturulması kararlaştırıldı. Yine aynı papa zamanında Dominiken Guala, Brescia piskoposu olarak, 1224'te Lombardia'da Maniheistler için çıkarılmış olan ölüm cezasını 1230'dan itibaren kendi bölgesinde de geçerli kıldı. Bu karar papa tarafından da tasvip edildi. Böylece artık eski kilise babalarının müsamahası bir kenara bırakılacak, kilise tarafından suç işlediğine ve pişman olduğuna ikna edilebilen din ayrılıkçıları hak ettikleri cezayı görmek üzere resmî mahkemelere sevkedilecek, ancak ısrar edenler diri diri yakılacaktı. 1231'de Roma'da yakalanan Patarinler'den ısrar edenlere bu ceza uygulandı. Papa 1232'de Burgonya'da din ayrılıkçılarını Dominiken ilgililerine devretti, bir yıl sonra da bu durum bütün Fransa'da yaygınlaştı. Dominikenler coğrafî dağılıma göre görevlerini Fransiskenler'le paylaştılar. 1235'te Dominiken Robert le Bougre'ye Fransa'nın genel engizitörü unvanını veren papa onun bütün piskoposlar ve dinî tarikatlarla birlikte bu işi yürütmesini istedi. Engizisyon bu yürütücüsüyle Fransa sınırlarını aştı. Flanderler ve aşağıdaki ülkeler büyük Fransız engizitörüne tâbi oldular. İlk meclislerini Toulouse'da toplayan engizitörler İtalya'nın adaları dahil her tarafında, Fransa'nın büyük bir kısmında, 1255'ten itibaren Orta ve Batı Avrupa'da, 1532'den itibaren Portekiz'de engizisyonun yürütülmesini sağlamışlar, hatta bu işi Orta ve Güney Amerika devletlerine kadar yaymışlardır. Engizisyon sadece İngiltere'de ve genellikle İskandinav ülkelerinde uygulanmamıştır.

Aragon Kralı I. James'in 1232'de Papa IX. Gregory'ye başvurusu sebebiyle papa önce engizitörler göndermiş, bazı soruların sorulması üzerine de krala engizisyon usulüyle ilgili talimatı bildirmişti. Aynı yıl Maimonides'in kitaplarıyla ilgili olarak çıkan tartışma engizisyona yahudilerin işlerine karışma fırsatı verdi. 1242'de Paris'te bir engizisyon komitesi Îsâ Mesîh'le ilgili açıklamaları dolayısıyla Talmud'u takbih etti. Binlerce Talmud cildi yakıldı. XII. yüzyıl sonlarında başlanılan, dinden ayrılanları kazıkta yakma âdeti giderek yahudileri de içine almış, 1288'de Fransa'da yahudiler ilk defa kitle halinde kazıkta bağlı olarak yakılmıştı. Ancak bu olay, engizisyonun İberik yarımadasındaki yahudilere uyguladığı zulüm yanında çok önemsiz kalıyordu.

Papa IX. Gregory'nin 1231'de Almanya'daki Marburglu Conrad adlı bir Dominiken keşişine gönderdiği mektupta şu ifadeler yer alıyordu: "Bir şehre ulaştığında yüksek rütbeli papazları, ruhban zümresinden olanları ve halkı davet et. Vakarlı bir konuşma yap. Bazı akıllı adamlardan faydalanarak dinden ayrılanlar ve şüpheliler hakkında sıkı bir araştırma yap (onlar sana ihbar edilecektir). Araştırma - soruşturma sonucunda suçlu ya da şüpheli görülenler kilisenin kurallarına mutlak itaat yemini etmelidirler. Aksi halde onlar hakkında tarafımızdan yakında bildirilecek hükme göre gerekeni yapacaksınız." (ERE, VII, 332).

1250'ye doğru, IX. Gregory ile aynı düşüncede olan IV. Innocent, papalığı zamanında (1243-1254) ilk engizisyon el kitabını Languedoc'lu iki engizitöre hazırlattı. Bu talimat kitaplarının hazırlanması Ortaçağ sonlarına kadar sürdü. Papa, orduya teslim edilen suçluların mal varlığına el konulmasını ve beş gün içinde idam edilmelerini emretti; ayrıca 1252'de mahkemelerin bilgi temin edebilmesi için işkenceye gidilebileceğini kararlaştırdı. Böylece IV. Innocent'ın, XIII. yüzyıl idarecileri tarafından takip edilen adlî ve cezaî kuralları engizisyon mahkemelerine uyarladığı görülmektedir. Dünyevî mahkemeler devlete karşı hıyanete ölüm takdir ederken engizisyon mahkemeleri de Tanrı'ya ihanete aynı cezayı veriyordu.

Engizisyon Fransa ve İtalya'dan sonra Almanya'ya, oradan da Bohemya ve Macaristan'a, Slav İskandinav ülkelerine kadar yayılmış, İngiltere dışında Latin dünyasını, Katolik ülkeleri kaplamıştır. Portekiz 1532'ye kadar bu sisteme dahil olmazken engizisyon 1481'de İspanya'daki Katolik kilisesinin karakterine ve dinî - sosyal problemlere göre şekillenmiştir. İspanya'da engizisyonun muhatabı Hıristiyanlık'tan uzaklaşanlar, hiristiyanlaştırılan yahudilerden tekrar eski dinlerine dönmek isteyenler ve müslümanlar olmuştur.

Çeşitli yörelerdeki engizitörlerin şartlara göre değişen uygulamaları bir yana bırakılırsa engizisyon kurallarının, müessesenin kuruluşundan (1231) itibaren engizitör Bernard Gui'ye (ö. 1331) kadar bir gelişme çizgisi takip ettiği görülmektedir. B. Gui, XIV. yüzyılın ilk yarısında engizisyon konusundaki en gelişmiş el kitabının yazarıdır.

Bu tür kitaplardaki bilgilere göre engisizyon mahkemeleri şu şekilde çalışmaktaydı: Engizitörler dinden uzaklaşmakla suçlanan kişilerin bulundukları yerlere giderlerdi. Buralarda mahallî ruhban zümresinden veya güvenilir halktan ihbarcılarca suçlanan kimseler davet edilir, kendilerine otuz günlük bir “inayete erişme” süresi tanınır, gelmeyenler aforoz edilip bir papaz ve şahitlerle birlikte resmî makamlarca celbedilerek hapse konulurdu. Bu süre içinde samimi olarak itirafta bulunanlar ağır cezalardan kurtulur, lütuf zamanlarından faydalanırdı. Engizitör önce vaaz eder, onları yanlış görülen inançlarından döndürmeye çalışır, sonuç alamazsa kendisinin ya da vekilinin başkanlık ettiği iki şahit, bir noter veya kâtipten oluşan mahkemesini kurar, soruşturmayı başlatırdı. Önce sanığa bildiklerini açıklayacağına dair yemin ettirilir, söyledikleri Latince kaydedilirdi. Sanıklara, isimleri saklı tutulan ihbarcıların bildirdikleri hususlar okunurdu. En az iki suçlamacı gerekliydi. Sanık kendisini bir defa savunabilirdi ve ihbarcıların adlarını söylediği takdirde serbest bırakılırdı. Söyleyemezse suçu ya kabul veya reddederdi. Kabul ederse durumuna uygun bir ceza verilirdi; eğer reddederse hapse gönderilip beklenirdi, itiraf etmezse işkenceye başvurulurdu (XIV. yüzyılın ortalarından itibaren). Engizitör bütün suçluları sorguladıktan ve bulunamayanları aforoz ettikten sonra en hafif cezalardan (âyin esnasında kırbaçlanma, kiliseleri ziyaret, hac, fakirlere yardım, sarı haç taşıma gibi) ölüme kadar değişen mahkûmiyetleri ilân ederdi. Mahkeme kararları sivil ve dinî otorite huzurunda okunurdu. Yanlış inanç ve kanaatlerinde direnenler diri diri yakılmak üzere sivil otoriteye teslim edilir, ağır cezalara çarptırılanların malları müsadere edildiği gibi mirasçıları kamu işlerinden men edilirdi.

Öldükten sonra suçlu olduğu anlaşılan kişinin naaşı mezardan çıkarılarak yakılırdı. Ölüme mahkûm edilen suçlu pişman olduğunu belirtir ve samimiyetle tövbe ederse cezası ömür boyu hapse çevrilirdi.

Engizisyon en geniş etkisini İspanya’da gösterdi ve en uzun süre bu ülkede yaşadı. XIII. yüzyılın ikinci yansından itibaren İspanya’da zorla hıristiyanlaştırılmış yahudi ve müslümanların durumu tartışılmaya başlandı. Bunlardan özellikle yahudi asıllı olanların hıristiyanlarla eşit haklara sahip görülmesi gerektiğini savunanlar yanında Fransisken keşişi Alfonso de Espina gibi İspanya engizisyonunun kurulmasını hazırlayan ve işi gücü dinsiz avcılığı olanlar da vardı. İspanya’da engisizyonun kurulmasının

temel sebebi, etnik ve dinî azınlıklara yani yahudi ve müslümanlara karşı duyulan tepki idi. Bu tepki ekonomik sıkıntılar sebebiyle iyice belirginleşmiş ve halkın müslüman Araplar’a, özellikle de sarraf yahudilere karşı kini iyice artmıştı. Dinî otoritelerin baskısı ve yahudilerin katledilmesi pek çok yahudinin din değiştirip hıristiyan olmasına sebep oldu. Bu “yeni hıristiyan”ların veya yahudi kökenli konvertoların gözetimi için ve hıristiyan olduktan sonra tekrar eski dinlerine dönenleri cezalandırmak üzere “Katolik krallar” 1478’de Papa IV. Sixte’den engizisyon yetkisi aldılar. Engizitörlerin yetki alanları sadece Kastilya Krallığı ile sınırlı iken daha sonra Aragon Krallığı topraklarını da kapsamına aldı. Engizisyon mahkemeleri önceleri sadece konvertolarla ilgilenirken daha sonra müslüman ve yahudiler için bir baskı aracı haline geldi. 1492’den itibaren yahudiler vaftiz olma veya sürgüne gönderilme şıklarından birini tercih zorunda bırakıldılar. Aynı zorunluluk 1501’de Gırnata, 1502’de Castille, daha sonra da Aragon ve Catalogne krallıklarındaki müslümanlara teşmil edildi. Artık İspanya en azından prensip olarak sadece hıristiyanların yaşayabileceği bir ülke konumuna gelmişti. Bu sebeple engizisyon din değiştirip hıristiyan olan müslüman Araplar’la (Moriskolar/Morisques) hıristiyan olan yahudiler (Marranes) üzerinde sıkı bir kontrol mekanizması kurdu. 1481’den itibaren tertip edilen yakma cezasında çoğunluğu bunlar oluşturuyordu. Tomás de Torquemada 1485’te ilk genel engizitör tayin edildi ve onun döneminde (1485-1494) baskı ve zulümler olabildiğince arttı. Öte yandan XVI. yüzyılın başında heretik (râfizî) kabul edilen Hıristiyanlık içi heterodoks akımlar (illuminati veya alumbrados ile Erasmus taraftarları) ortaya çıktı ve 1525’ten itibaren engizisyonca takip edilip cezalandırıldı. 1559’da ve 1560’lı yıllarda Lutherciler’in pek çoğu Séville ve Valladolib şehirlerinde yakıldı.

İspanya engizisyonunda papalık tarafından bir müşahit olarak görevlendirilen Lorento, bu ülkede 1481-1517 yılları arasında 13.000’den fazla insanın diri diri yakılma cezasına, yaklaşık 200.000 kişinin de başka cezalara mahkûm edildiğini bildirmiştir. Bu sayının büyük bir kısmını Hıristiyanlık’tan sapanlar oluşturmaktaydı. İkinci sırada zorla hıristiyanlaştırılmış, ancak dinlerine dönme eğiliminde olan yahudiler, üçüncü sırada da İspanya’nın güneyinde oturan müslümanlar bulunuyordu. Başlangıçta görevleri, suçlu görülenleri sorguya çekip resmî makamlara teslim etmekle sınırlı olan engizitörler daha sonra hem sorgulama hem de

cezalandırma işini üzerlerine aldılar. Engizitörler, suçladıkları ve ruhlarını şeytana satmış olarak gördükleri kimselerin itirafta bulunmalarını sağlamak ve onları yakarak suçlarından arındırmak gayesini güdüyorlardı. İtiraf ettirmek için üç işkence yöntemi uygulanıyordu. Bunlardan ilki, sanığın kollarını arkadan bağladıktan sonra ayaklarına ağırlıklar asarak vücudunu bir makara vasıtasıyla havaya kaldırma ve organlarını germe yöntemiydi. Vücut asılı durumda bir müddet bırakılır, yere az bir mesafe kaldığında birden bire makara salınır ve bu iş eklemler yerinden çıkıncaya kadar tekrar edilirdi. Bir saat kadar devam eden bu işkence sanığı yola getirmemişse ikinci yöntem olan su işkencesine geçilirdi. Mahkûm bolca su yutmaya zorlanır, ardından da tahta bir tekneye yatırılırdı. Teknenin üzerine bir kapak örtülür ve mahkûmun üzerine bastırılırdı. Üçüncü işkence, mahkûmun ayaklarına ateşe duyarlı bir merhem sürüldükten sonra ayakların ateşe yanaştırılması ve istenilen cevap alınıncaya kadar buna devam edilmesiydi. Ancak bu üç yöntemle de sonuç alınamamışsa hileli yollara başvurulurdu. Tutukluların hücrelerine gönderilen casusların onların ağzından laf almaya çalışmaları bu yollardan biriydi. Mahkûmlardan suçlarını itiraf edenler hapisle, etmeyenler ise “auto da-fe” denilen, genellikle halk önünde kazığa bağlı olarak yakılmak suretiyle cezalandırılırdı. Bütün bu işkencelere rağmen yine de beraat edenler olursa onların da bütün malları ellerinden alınırdı.

Portekiz’de hıristiyanlaştırılmış varlıklı kimselerin bütün önleme gayretlerine rağmen 1532’de Diogo da Silva ilk genel engizitör tayin edildi, 1536’da da bir papalık fermanıyla İspanya modelinde engizisyon kuruldu. Ancak yine de üç yıl işler kanunla yürütülmüş, on yıl boyunca da müsadere yoluna gidilmemiştir. Papa Paul, yeni elçisine engizisyonu idare konusunda yetki verirken kral da kardeşini genel engizitör tayin ederek mahkemenin otoritesini güçlendirdi. İlk “auto da-fe” Lizbon’da 1540 yılında uygulandı. 1547’de engizisyonun bu ülkedeki kuruluşu tamamlandı; “auto da-fe”ler ve diğer cezalar yıldan yıla arttı. 1683’te Lizbon’da bütün Portekiz tarihinin en kötü gelişmelerinden biri olarak engizisyon, Hıristiyanlık’tan uzaklaşmakla suçlanan kimselerin çocuklarının ana babalarının ellerinden alınması ve Katolik inançları geleneğine göre yetiştirilmesi kararını aldı.

İspanya’da Torquemada’dan sonra yahudi asıllı Diego Deza’nın (1499-1507) büyük engizitör tayin edilmesiyle engizisyon bütün şiddetiyle devam

etmiş, hıristiyanlaştırılmış yahudiler imparatorlara ve papalık yetkililerine büyük meblağlar taahhüt ederek durumu hafifletme çarelerini aramışlardır. Buna rağmen krallar genellikle engizisyona destek vermiş, XIV. yüzyılın ortalarından itibaren gizlice başka dine sâlik olanların kökü kazınmıştır. Bunların yerini, özellikle İspanya'nın Portekiz'le birleştiği devrede buradan ya da başka yerlerden göç edenler almıştır. Engizisyon İspanyol ve Portekiz kolonilerinde de aynen uygulanmıştır.

Avrupa'daki diğer ülkelerde engizisyon XVII. yüzyıl sonlarında ortadan kalkarken İspanya'da Napolyon tarafından 1808'de ilga edilmiştir. Engizisyon mahkemeleri 1814'te VII. Ferdinand tarafından yeniden canlandırılmak istenmişse de 1820'de Kortez tarafından bütünüyle kaldırılmış, 1834'te de son kalıntıları temizlenmiştir. İspanya'da engizisyon tarafından 1808'e kadar 31.912 kişi diri diri, 17.659 kişinin de maketi yakılmış, 291.450 kişiye de başka cezalar verilmiştir. Portekiz'de ise engizisyon XVI - XVIII. yüzyıllar arasında 30.000 kişiyi takbih etmiş, 1175 kişiyi bizzat, 633 kişinin de maketini yakmış, 29.590 kişiyi ise çeşitli cezalara çarptırmıştır (EJd., VIII, 1390).

BİBLİYOGRAFYA

H. C. Lea, Histoire de'l'inquisition an moyen-age (trc. S. Reinach), Paris 1900, I-II; a.mlf., A History of the Inquistion of Middle Ages, New York 1922, I, 222; DCR, s. 53-54; J. Gardner, "Inquisition", The Faiths of the World, New York, ts., II, 137-139; Y. Dossat, "Inquisition", New Catholic Encycloapedia, London 1967, VIII, 535-540; Cecil Roth, "Inquisition", EJd., VIII, 1380-1408; Bernhard Blumenkraz, "Innocent", a.e., VIII, 1375-1376; E. Vacandard, "Inquisition", ERE, VII, 330-336; R. C. Finucane, "Inquisition", ER, VII, 251-255; D. M. Swetschinski, "Marranos", a.e., IX, 210-218.

Kürşat Demirci

ENÎS MEVLEVÎ

(ö. 1159/1746)

Osmanlı hattatı ve Kahire Mevlevîhânesi şeyhi.

Edirne'de doğdu. Asıl adı Abdullah'tır. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra Edirne Mevlevîhânesi Şeyhi Enîs Receb Dede'ye intisap etti ve ona mensubiyeti sebebiyle Enîs Mevlevî diye tanındı. Enîs Receb Dede'den hilâfet aldıktan sonra Mısır'a giderek Kahire Mevlevîhânesi'ne şeyh oldu. Hat sanatını Mısır'ın tanınmış hattatlarından Muhammed Nûrî el-Mısrî'den öğrendi. Bu arada hac vazifesini yerine getirdi. Sülüs ve nesih yazılarındaki başarısı sebebiyle zamanının önde gelen hattatları arasına giren Enîs Mevlevî, irşad görevinin yanı sıra çeşitli ülkelerden gelen müslüman talebelere hat sanatını öğreterek Osmanlı hat üslûbunun diğer İslâm ülkelerinde yayılmasına hizmet etti. Şeyh Ahmed, Şeyh Mustafa Dede b. Muhammed, Mîr İskender b. Ebû Bekir Paşa, Mîr Süleyman Ebû Bekir gibi meşhur hattatlar onun talebeleridir.

Vefatında Kahire Mevlevîhânesi'ne defnedilen Enîs Mevlevî için Müstakimzâde, "Yazar bâbâ-yı kalem levh-i kabre târîhin/Enîs Dedem ede bâkīde hüsn ü hattı celîs" ta'miyeli beytini tarih düşürmüştür.

Suyolcuzâde Mehmed Necîb, III. Ahmed ve I. Mahmud dönemlerinde Enîs Mevlevî ile görüştüğünü, onun pek çok mushaf-ı şerif ve kıta yazdığını kaydeder. 1138 (1725) yılında yazdığı bir Delâʾilü'l-ḫayrât nüshasının eline geçtiğini söyleyen Ahmed Bâdî Efendi de Enîs Mevlevî'nin çok sayıda eser istinsah ettiğini bildirir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki (nr. 398) 1155 (1742) tarihli bir mushafı ile Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi Hat Koleksiyonu (nr. 1/17) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 2299/12) bulunan iki sülüs - nesih kıtası, onun hat sanatında ulaştığı seviyeyi gösteren önemli örneklerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 86; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 291; Murâdî, Silkü'd-Dürer, Beyrut 1988, III, 116; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10391-10393, II, 107, 371; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 98; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 265; Tâhir el-Kürdî, Târîhu'l-hatti'l-ʿArabî ve âdâbüh, Riyad 1402/1982, s. 276; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 158.

Muhittin Serin

ENÎS RECEB DEDE

(ö. 1147/1734 [?])

Mevlevî şeyhi ve şairi.

Edirne'de doğdu. Asıl adı Receb olan şairin seksen yaşını biraz geçtikten sonra vefat ettiği belirtildiğine göre (Râmiz, vr. 1b), 1650-1654 yılları arasında doğmuş olması muhtemeldir. Gülşeniyye tarikatına bağlı sipahi Derviş Halil'in oğludur. Çocukluğunda İbrâhim adında bir mücellidin yanında çıraklık yaptı. Daha sonra tahsil için İstanbul'a gitti; bir müddet kalıp Edirne'ye döndü. Burada Mevlevî şeyhi şair Neşâtî Ahmed Dede'ye intisap ederek ondan feyiz aldı. Sonraları tekrar İstanbul'a giderek Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Kārî Ahmed Dede'ye intisap etti ve onun Meṡnevî derslerini takip ederek bu mevlevîhâneye mesnevîhan oldu. 1078'de (1667) şeyhi vefat edince Kasımpaşa Mevlevîhânesi mesnevîhanlığına geçti. Neşâtî Ahmed Dede'nin 1085 (1674) yılında vefatı üzerine onun yerine Edirne Muradiye Mevlevîhânesi'ne şeyh oldu. Kaynaklarda Enîs Receb Dede'nin Mevlevî şeyhleri içinde en uzun ömürlü ve en çok müridi bulunan şeyhlerden biri olduğu kaydedilir. Altmış seneyi bulan şeyhliği sırasında beş padişahla yirmi sadrazamın onun mânevî dairesine girdiği söylenir. Padişah ve vezirlerin saygı ve bağlılıklarını kazanmış ve çoğu üzerinde nüfuz sahibi olmuştur. Sadrazam Koca Râgıb Paşa ile Şeyhülislâm Çelebizâde Âsım Efendi de onun müridleri arasında yer almıştır.

Enîs Receb Dede'nin vefat yılı hakkında farklı tarihler verilmektedir. Müelliflerin

çoğu bunu 1147 (1734) şeklinde gösterirken bazıları 1146 (meselâ bk. Râmiz, vr. 1b) yahut 1145 (Osmanlı Müellifleri, I, 32) olarak kaydederler. Îżâḥu'l-meknûn'daki 1149 (1736) yılının neye dayandığı ise belli değildir. Galatalı Hâfız'ın, "Kürsî-i cennette Mevlânâ Enîs ola celîs" ve Seyyid Vehbî'nin, "Pîr Molla Celâl'e rûh-ı Enîs Leb-i cûy-i Receb'de ola celîs" mısraları vefatına düşürülmüş tarihlerin en meşhurlarıdır.

Özellikle Mevlevî müelliflerince yazılmış kaynaklarda çeşitli menkıbe ve kerametleri nakledilen Receb Dede, şeyhliği kadar Enîs mahlası ile yazdığı şiirleriyle de tanınmıştır. Tasavvufî mazmunlara dayanan sûfiyâne ve hakîmâne şiirlerinde çoğunlukla içten gelen samimi bir ifade kullanmayı tercih etmiştir. Tezkirelerde şairliğinden takdirle bahsedilmektedir.

Çeşitli kütüphanelerde (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 3571, Halet Efendi, nr. 693, İzmir, nr. 554; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 44; TSMK, Hazine, nr. 972 [eksik]) nüshaları bulunan divanı Edirne Valisi Ahmed İzzet Paşa'nın yardımıyla taş basması olarak yayımlanmıştır (Edirne 1307). Yaklaşık 1545 beyitten meydana gelen bu divanın başına şairin Müderriszâde Mehmed Ârif tarafından hazırlanmış bir hal tercümesi de eklenmiştir.

Enîs Receb Dede ve divanı üzerinde biri Adem Ceyhan (Enis Receb Dede Hayatı Edebî Şahsiyeti ve Eserleri: Divanı, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990), diğeri Halil Güntan (Receb Enis Dede [Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni], SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1990) tarafından olmak üzere iki yüksek lisans tezi yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 80-84; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 222-224; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 1b-2a; Esrâr Dede, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi İlâvesi, nr. 109, vr. 5a-6a; Fatîn, Tezkire, s. 20-21; Mehmed Tevfik, Kafile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 52; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 10-12; Sicilli Osmânî, I, 442; Osmanlı Müellifleri, I, 32; Îzâhu'l-meknûn, I, 492; Ergun, Türk Şairleri, III, 1293-1296; TYDK, III, 667-669; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 554; Özege, Katalog, I, 286; Kâmûsü'l-a'lâm, II, 1058; TA, XV, 213; Hasan Aksoy, "Enis Receb Dede", TDEA, III, 48-49.

Hasan Aksoy

ENÎSÎ, Abdürrahim

(bk. ABDÜRRAHÎM-i HÂRİZMÎ).

ENÎSÜ’l-ÂŞIKĪN

أنيس العاشقين

İranlı meşhur şair Kāsım-ı Envâr’ın (ö. 837/1433) tasavvufî mesnevisi.

(bk. KĀSIM-ı ENVÂR).

ENÎSÜ'l-KULÛB

أنيس القلوب

Kadı Burhaneddîn-i Anevî'nin (ö. 608/1212'den sonra) tarihî, dinî ve ahlâkî konulara dair manzum eseri.

Türk asıllı bir kumandanın çocuğu olarak 538'de (1143) Ani'de doğan Kadı Burhâneddin'in hayatı hakkında eserinde verdiği bilgilerden başka mâlumat yoktur. İlk çocukluk ve gençlik yıllarını Ani'de geçirdi. İçinde bulunduğu çevrenin de etkisiyle Farsça öğrendi; ayrıca diğer milletlerin dil ve alfabeleriyle hıristiyan ve Mûsevîler'in dinî inançları hakkında bilgi edindi. Tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimler dışında tıp ve astronomiyle de uğraştı. 556'da (1161) Gürcüler'e esir düştü. Dilleri ve inançlarına dair bilgisi sayesinde onlardan kurtulup Anadolu'ya gitti. Bir süre sonra tekrar Ani'ye döndü ve buradan Tebriz'e geçti. Bir müddet kadılık görevinde de bulunan Burhâneddîn-i Anevî, Ahlatşahlar'dan muhtemelen Seyfeddin Bektemür tarafından Abbâsî Halifesi Nasır-Lidînillâh'a elçi olarak Bağdat'a gönderildi. Mahmûd adında bir vaizin telkiniyle yazmaya başladığı Enîsü'l-ḳulûb adlı eserini 608'de (1212) Konya'da tamamlayıp Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a sundu.

Burhâneddîn-i Anevî, Kisâî ve Taberî gibi tarihçilerin eserlerinden faydalanarak hazırladığı bu Farsça eserini Şâhnâme vezniyle (feûlün feûlün feûl) kaleme almıştır. Eser 28.000 beyitten ibaret olup büyük bir kısmı peygamber kıssalarına ayrılmıştır. Yedi bölümden meydana gelen ve Anadolu Selçukluları tarihinin en eski yerli kaynaklarından olan Enîsü'l-ḳulûb aslında dinî-ahlâkî mahiyette edebî bir eserdir. Kitapta peygamber kıssaları yanında Resûl-i Ekrem'in mi'racı, gazveleri ve mucizeleri, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler devrinde meydana gelen bazı olaylar ve halifeler hakkında da bilgi verilmiştir. Abbâsî halifelerinden söz ettiği bölümde Sünnî geleneğe uyarak Gazneliler'e (özellikle Mahmûd-ı Gaznevî'nin Hindistan'daki fetihlerine) ve Selçuklular'a da yer vermiş. I. İzzeddin Keykâvus ile Nasır-Lidînillâh arasındaki münasebetlerden bahsettikten sonra sultana öğütlerini ihtiva eden hatime kısmı ile eserini

tamamlamıştır. Enîsü'l-ḳulûb, bazı bilgilerin dışında tarihî kaynak olarak fazla bir önem taşımamakla beraber VI. (XII.) yüzyılda Anadolu'daki fikrî ve edebî hareketleri, belli bir sınıfın mânevî eğilimlerini ve hayat görüşünü yansıtması bakımından kültür tarihi için küçümsenmeyecek bir değer ifade etmektedir.

Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Ayasofya, nr. 2984) Enîsü'l-ḳulûb'ün Kādir-Billâh'tan Nâsır - Lidînillâh'a kadar gelen Abbâsî

halifelerine ayrılan ve Gazneliler'le Selçuklular (Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları) tarihini de içine alan bölümü özet halindeki Türkçe tercümesiyle birlikte M. Fuad Köprülü tarafından yayımlanmıştır ("Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları I: Anîs al-Kulûb", Belleten, VII/27 [1943], s. 497-519).

BİBLİYOGRAFYA

Kadı Burhâneddîn-i Anevî, Enîsü'l-kulûb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2984; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1980), s. 244; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları I; Anîs al-Kulûb", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 459-522; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 54, not 1.

Dâvud İbrâhimî

ENÎSÜ'l-MÜSÂMİRÎN

أنيس المسامرين

Abdurrahman Hibrî Efendi'nin (ö. 1087/1676) Edirne tarihine ait eseri.

1636-1637 yıllarında kaleme alınmış olup Osmanlı tarih yazıcılığında örneklerine az rastlanan şehir tarihlerindendir. Hibrî, Arap ve Acem müelliflerinin meşhur şehirlere dair tarihler yazdıklarını, bu şehirlerde yaşayan ulemâ ve meşâyih hakkında bilgi verdiklerini, Osmanlılar'da ise böyle bir eser telif edilmediğini belirterek kendi doğduğu şehir olan Edirne için bir kitap yazmaya ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Osmanlılar'da şehir tarihi türünde ilk telif denemesi olan Enîsü'l-müsâmirîn daha sonra bu konuda yazılan eserlere örnek olmuştur. Kitap Edirne'nin tarihi yanında mimarisi ve topografik durumunu da anlatmaktadır. Kadılar ve müderrisler hakkında verilen bilgiler ise eserin en önemli kısmıdır. Enîsü'l-müsâmirîn aynı zamanda müellifin müşahedelerini de ihtiva etmektedir.

On dört bölüm (fasıl) olarak düzenlenen eserin birinci bölümünde Karesi hâkimi Süleyman Paşa'nın Rumeli'ye geçişi, Çimbi, Malkara ve İpsala'nın fethi anlatılmaktadır. Ayrıca burada I. Murad'ın Ankara ve Edirne'yi fethiyle Edirne'nin devlet merkezi yapılması ve Sarây-ı Atîk'in inşası yer almaktadır. İkinci bölümde Edirne Kalesi hakkında verilen ayrıntılı bilgiler dışında Haffaflar Çarşısı ile Sarraflar Çarşısı, ayrıca Sarây-ı Cedîd ve (Edirne Sarayı) Mamak Sarayı anlatılmaktadır. Üçüncü bölümde Abdurrahman Hibrî onu selâtin camii olmak üzere Edirne'deki kırk cami hakkında bilgi vermektedir. Selâtin camileri arasında Selimiye Camii, Tunca nehri kenarındaki Beyazıt Camii, II. Murad tarafından yaptırılan Üç Şerefeli Cami, Muradiye ve Dârülhadis camileri, Câmi-i Atîk, Yıldırım Camii, Kilise Camii, Halebî Camii ve II. Murad tarafından inşa ettirilen Şeyh Şücâ Zâviyesi bulunmaktadır. Dördüncü bölümde medreseler, dârülkurrâ, hankah ve zâviyeler ele alınmaktadır. Abdurrahman Hibrî'nin yaşadığı devirde Edirne'de yirmi dört medrese bulunuyordu. Bunlardan üçü II. Murad, II. Bayezid ve II. Selim'e aittir. Diğer medreselerin en önemlileri II. Murad'ın yaptırdığı Atîk Medrese, Fâtih Sultan Mehmed'in inşa ettirdiği

Cedîd Medrese ve Halebiye, Taşlık, Emîniyye, Saraciye, İbrâhim Paşa, Şah Melek, Emîr Kadı, Ali Kuşçu medreseleridir. Ayrıca Selimiye Dârülkurrâsı, Küçük Dârülkurrâ ve Hüsrev Ağa Dârülkurrâsı olmak üzere üç dârülkurrâ bulunuyordu. Otuza yakın zâviyenin banilerinin ve şeyhlerinin de anlatıldığı bu bölümde Edirne dışında bulunanlara da yer verilmiştir. Ilıcalar ve ayazmalar da aynı bölümde yer alır. Beşinci ve altıncı bölümler han ve hamamlara ayrılmıştır. Buna göre o dönemde şehirde on sekiz han ve otuz iki hamam bulunuyordu. Yedinci bölümde Edirne'nin su ihtiyacının nasıl karşılandığı ve Meriç, Tunca, Arda nehirleri üzerinde inşa edilen köprüler anlatılmaktadır. Sekizinci bölümde Edirne civarındaki otuz üç kasaba hakkında bilgi verilmektedir. Dokuzuncu bölüm Edirne'de medfun bulunan meşhur ulemâ ve mutasavvıflara ayrılmıştır. Bunlar arasında Şücâüddin Karamânî, Şeyh Muslihuddin, Gül Baba adıyla meşhur Şeyh Mehmed Efendi, Cerrahzâde Muslihuddin, Fahreddîn-i Acemî ve Mîrim Efendi de bulunmaktadır. Burada ayrıca Edirne müderrisleriyle kadılarına da yer verilmektedir. Onuncu bölümde, Ertuğrul Gazi'den başlayarak IV. Mehmed'e kadar Osmanlı fütuhatı ve yaptırılan hayrat kısaca anlatılmaktadır. On birinci bölüm Edirne kadılarına ayrılmıştır. 1448'de Edirne kadısı olan Molla Hüsrev'den İlâhîzâde Mehmed Efendi'ye kadar (1674) görev yapan kadılar tayin tarihlerine göre sıralanmıştır. Abdurrahman Hibrî, Edirne kazasının İstanbul kadılığından sonra pâye itibariyle kadılıkların en şereflisi ve büyüğü olduğuna işaret eder. Eserin kadılar listesine daha sonra gerek Hibrî gerekse başkaları tarafından ilâveler yapılmıştır. On ikinci bölümde Edirne'nin meşhur şair ve ediplerinden bahsedilmektedir. Müellif bu konuda şuarâ tezkirelerinden faydalanmış, ayrıca kendi bilgilerine de yer vermiştir. On üçüncü bölüm Edirne ve civarında meydana gelen önemli olaylara ayrılmıştır. Sırp Sındığı'nda düşman ordusunun mağlûp edilişi,

Düzmece Mustafa hadisesi ve Edirne yangını bu kısımda yer almaktadır. Sonuncu bölümde çeşitli şairlerin Edirne hakkında söyledikleri şiirlere yer verilmiştir. Bunların en ünlüleri Hâtemî Bey, Hisarî mahlaslı Hüseyin Çelebi, Tigī Bey, Nev'îzâde Atâî, Nef'î ve Şeyhülislâm Yahyâ'dır. Hibrî'nin eserini hazırlarken eş-Şeḳāʾiku'n-nuʿmaniyye ve Atâî zeylinden de faydalandığı anlaşılmaktadır.

Enîsü'l-müsâmirîn'in sekiz yazma nüshası tesbit edilmiştir. Bunlardan ikisi

Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî, Tarih, nr. 68, 69), diğerleri İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 451), Süleymaniye (Reşid Efendi, nr. 616) kütüphaneleriyle Edirne Selimiye Kütüphanesi (nr. 2163/5), Viyana Nationalbibliothek (nr. 1052), Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Fihrisü'l-maḫṭûṭâti't-Türkiyyeti'l-ʿOs̱mâniyye, I, 157) ve Ekrem Hakkı Ayverdi özel koleksiyonunda bulunmaktadır. Eser üzerinde Sevim İlgürel tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl).

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî Efendi, Enîsü'l-müsâmirîn, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 68, 69; Babinger, GOW, s. 213-214; Tayyib Gökbilgin, "Tarihimizde Edirne'nin Mevkii ve Tarihçileri", Üniversite Haftası: Edirne Konferansları, İstanbul 1958, s. 38-63; a.mlf., "Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîsü'l-müsâmirîn", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 77-117; Sevim İlgürel, Enîsü'l-müsâmirîn (Abdurrahman Hibrî'nin) Tahlilî ve Tenkidli Neşri (doktora tezi, 1972), İÜ Ktp., Tez, nr. 9418; a.mlf., "Hibrî'nin Enîsü'l-müsâmirîn'i", GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 137-158; Fihrisü'l-mahtûtâti't-Türkiyyeti'l-ʿOsmâniyye: 1870-1980 (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-kavmiyye), Kahire 1987, I, 57.

Mücteba İlgürel

ENMÂTÎ

الأنماطي

Ebü’l-Berekât Abdülvehhâb b. el-Mübârek b. Ahmed el-Enmâtî (ö. 538/1143)

Muhaddis.

462’de (1069-70) Bağdat’ta doğdu ve orada yaşadı. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed es-Sarîfînî’den Ali b. Ca‘d’ın el-Caʿdiyyât diye anılan rivayetlerini okudu. Ayrıca Abdülazîz b. Ali el-Enmâtî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed ez-Zeynî, Ali b. Ahmed el-Büsrî ve Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî gibi Bağdat’ın tanınmış hadis âlimlerinden ders aldı. İbnü’t-Tuyûrî Mübârek b. Abdülcebbâr es-Sayrafî’nin bütün hadislerini kıraat yoluyla elde etti. O devirde bilinen hadis kitaplarının tamamını, çoğunu bizzat istinsah etmek suretiyle okudu ve pek çok hadisi bir araya topladı. İstinsah ettiği eserler arasında İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı, Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîḫu Baġdâd’ı gibi hacimli eserler de vardır. Talebesi Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî onun kadar çok hadis yazan bir âlim görmediğini söylemektedir. Güvenilir bir muhaddis olan Enmâtî’ye bu gayretleri sebebiyle “Bağdat muhaddisi” ve “hadis hâfızı” unvanları verildi. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî ve diğer bazı âlimler râvilerin cerh ve ta‘dîli hususunda onun görüşlerine başvururlardı.

Devrinin tanınmış birçok âlimi Enmâtî’nin geniş hadis bilgisinden faydalandı. Bağdatlı hadis hâfızı İbn Nâsır es-Selâmî, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, Ebü’l-Kasım İbn Asâkir, Silefî, Ebû Mûsâ el-Medînî, İbnü’l-Cevzî ve İbn Sükeyne gibi tanınmış âlimlerle, kendisinden yaşça büyük olmasına rağmen İbnü’lKayserânî Muhammed b. Tâhir ondan hadis almışlardır. Sem‘ânî el-Caʿdiyyât’ı Ya‘kūb b. Şeybe ile Ya‘kūb el-Fesevî’nin müsnedlerini, Ebû Tâhir Muhallis’in el-Fevâʾidü’l-münteḳāt’ını ondan okuduğunu söylemiştir.

Enmâtî yaşadığı sürece hadis okuyup okutmaya ve talebe yetiştirmeye

devam etmiştir. 11 Muharrem 538'de (26 Temmuz 1143) Bağdat'ta vefat etti ve şehrin batı tarafındaki Şünûziye Mezarlığı'na defnedildi. Cenaze namazını devrin tanınmış vaizi Ebü'l-Hasan el-Gaznevî kıldırdı.

Selef akîdesini benimseyen, ilmi ve üstün ahlâkı sebebiyle çevresinde örnek insan kabul edilen Enmâtî talebelerinden hiçbir maddî karşılık beklemediği gibi bu maksatla para alanları ayıplar, "Sana nasıl parasız öğrettilerse sen de başkalarına parasız öğret" sözünü sık sık tekrarlardı. Enmâtî'nin bıkıp usanmadan talebe okuttuğundan bahseden İbnü'l-Cevzî hocaları arasında en çok ondan faydalandığını, hadis rivayeti sırasında duygulanıp ağlamasından çok etkilendiğini kaydeder. Güler yüzlü bir insan olan Enmâtî kimsenin dedikodusunu yapmaz, yanında gıybet edilmesinden hoşlanmazdı. Başkasının hakkına saygı duyar, insanlara yapılan haksızlığı bağışlamazdı. Bir defasında Mansûr Camii'ne giderken gasbedilen arazi üzerine kurulduğunu söyleyerek Kalâîn ırmağındaki köprüden geçmemiş, eski köprüden dolaşmıştı.

Enmâtî'nin Kitâb fi'l-icâzât, Teḫâric fi'l-ḥadîs̱ ve Fevâʾid fi'l-ḥadîs̱ adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda haber verilmekte, Kitâb fi'l-icâzât'ta, yaygın kanaatin aksine, icâzet yoluyla alınan bir hadisin yine icâzet yoluyla nakledilmesini câiz görmediği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, X, 108-109; a.mlf., Sıfatü's-safve, II, 498-499; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 96; İbnü'n-Neccâr, el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bagdâd, Haydarâbâd 1978, I, 380-384; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 134-137; a.mlf., Tezkiretü'l-huffaz, IV, 1282-1284; a.mlf., el-ʿİber, II, 454; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, XII, 219; İbn Receb, Zeylü Tabakâti'l-Hanâbile, Beyrut, ts., I, 201-203; Süyûtî, Tabakâtü'l-huffâz (Ömer), s. 464-465; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 116-117; Hediyyetü'l-ʿâriftn, I, 638; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 227; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 185.

Selman Başaran

ENNÎYYE

(bk. İNNİYYE).

ENSÂB

(bk. PUT).

ENSÂB

الأنساب

Arap literatüründe kabilelerin soyunu inceleyen ilim dalı için kullanılan bir terim.

Ensâb “soy” anlamına gelen neseb kelimesinin çoğuludur. Bir görüşe göre yalnız baba tarafından, diğer bir görüşe göre ise hem baba hem anne tarafından olan akrabalık bağına nesep denilir. Neseb, nüsbe ve nisbe kelimeleri bir kabileye veya bir beldeye mensup olmayı da ifade eder. Nesep bilgisi (ilmü’l-ensâb) konusunda uzmanlaşmış kimseye nessâb yahut nessâbe adı verilir. Nesep yakınlığı ülke, meslek, sanat mezhep ve tarikat gibi hususlarla da ilgili olabilir.

Nesep kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de “soy” anlamında iki yerde geçmektedir: “Sudan (meniden) bir insan yaratıp onu nesep ve sıhriyete (kan ve evlilik bağından doğan yakınlığa) dönüştüren O’dur” (el-Furkān 25/54); “Allah ile cinler arasında bir nesep birliği uydurdular” (es-Sâffât 37/158). Ensâb kelimesi de bir âyette aynı anlamda kullanılmıştır: “Sûra üflendiği zaman

artık aralarında akrabalık bağları (ensâb) kalmamıştır; birbirlerini de arayıp sormazlar” (el-Mü’minûn 23/101).

Araplar Câhiliye devrinde olduğu gibi İslâmî dönemde de ensâb bilgisiyle temayüz etmişler ve Arap olmayanlara karşı bu bilgileriyle övünmüşlerdir. Bazı müellifler ensâb bilgisi için “ilim” kelimesini kullanmışlar, hatta bir kısmı bu ilmi “yüce ve üstün ilim” gibi ifadelerle tanımlamışlardır. Ensâb bilgisi Câhiliye devri Araplarının şiir, hitabet, eyyâmü’l-Arab* ve ahbâr* gibi kültürlerinin en önemli parçasıydı. Onların ensâb bilgisine verdikleri önem, içinde yaşadıkları siyasî ve sosyal şartların bir sonucuydu. Araplar, bir babadan geldiğine inanan insanların meydana getirdiği kabile esasına dayanan bir toplum yapısına sahiptiler. Daha çok erkek soyundan gelen akrabalık bağına (asabiyye) dayanan kabilede kan bağı önemli bir yer tutuyordu. Hilf, cîvâr ve velâ yoluyla da akrabalık bağı kurulabiliyor,

böylece kabileye yeni katılmalar oluyordu; ancak bu şekilde kurulan akrabalık kabilenin mensup olduğu ceddi ve ona bağlılığı ortadan kaldırmıyordu. Ensâb bilgisi, kendilerini koruyan ve bir araya getiren bir devletin bulunmayışının da tabii sonucu olarak kabile fertlerini birbirine bağlayan, çeşitli tehlikelerden koruyan ve başka kabile mensuplarından ayıran bir zırh gibi kabul ediliyordu. Araplar için nesebe bağlılık ve ona duyulan ihtiyaç, âdeta bugünkü insanın kendi haklarını koruyan bir devlete ve bir vatana duyduğu ihtiyaç gibidir. Tabiat ve iklim şartları da fertleri birbirine bağlayan kabile asabiyetinin ortaya çıkmasına etken olmuştur. Asabiyet kabile fertlerine ecdadının şan ve şerefiyle övünmesini, kahramanlarını ve tarihî hadiselerini gururla yâdetmesini telkin ediyor, bu duygu insanları neseplerini öğrenmeye sevkediyordu. Câhiliye devri Arapları'nın geçmişin devamlı hatırlanması için ensâb bilgisine çok değer vermeleri, Araplar'daki tarih şuurunun mevcudiyetine en güçlü bir delil kabul edilmiştir. "Nesep şecerelerinin muhafaza edilmesi" şeklinde tanımlanan ensâb ilmi, şecerede adları geçen kişilerle ilgili birçok tarihî mâlumatı da bir araya getiriyordu.

Câhiliye devri Arap şiirinde şairlerin Adnânî, Kahtânî veya Mudarî olmakla övündüklerini gösteren örneklere sıkça rastlanması, kabileler arasında kan bağına dayanan bir asabiyet anlayışının varlığını gösterir. Ensâb ilmiyle uğraşanların Arap şiiriyle de çok yakın ilgileri vardı. Çünkü nesep bilgilerine ulaşmak kabilelerin ahbâr ve şiirlerini de yakından bilmeyi gerektiriyordu. Nitekim ensâb kitapları incelendiğinde bunlarda ahbâr, eş'âr ve ensâb bilgilerinin birlikte yer aldığı göze çarpar. İslâmî dönemde telif edilen eserlerde bu husus hemen farkedilir. Bugüne ulaşan en eski nesep kitapları olan Müerric es-Sedûsî'nin Kitâbü Ḥaẕf min nesebi Ḳureyş'i ile Mus'ab ez-Zübeyrî'nin Kitâbü Nesebi Ḳureyş'inde, Kureyş kabilesinin nesep silsilesi yanında tarihî ve edebî haberlerle bunlara dair şiirlerin yer aldığı görülür. Aynı durum, bütün Arap kabilelerinin nesebi için kaleme alınmış olan İbnü'l-Kelbî'nin Cemheretü'n-neseb adlı eseri için de geçerlidir. Ensâb ilmiyle meşgul olanlar şiir, eyyâmü'l-Arab ve ahbârla da ilgiliydiler. Nitekim Câhiz, "Kureyş'te dört kişi şiirleri rivayet eden kimselerdir; bunlar aynı zamanda Kureyş'in ensâb ve ahbârını da bilen âlimleriydi" (el-Beyân ve't-tebyîn, II, 323) demektedir. Araplar'ın sahip olduğu ahbârı şiir, emsâl ve ensâba dair bilgilerden ayrı olarak ele almak mümkün değildir. Ensâbla ilgili bilgilerin de esasını ahbâr teşkil etmektedir.

Câhiliye devrinde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde bu alanlardan birinde meselâ ahbârda meşhur olan bir râvi veya âlim aynı zamanda şiir, emsâl ve ensâbda da söz sahibiydi. Câhiliye devrinde her kabilenin ahbârını, şairlerinin adlarını, şiirlerini ve neseplerine ait bilgileri, emsalini, eyyamını ve mefahirini yazdığı bir ana kitabı yani divanı bulunurdu. Câhiz, çoğu İslâm öncesinde veya İslâm'ın zuhuru esnasında yaşamış, ensâba dair kitap yazan on dört âlimin adını zikreder. Bunlardan biri olan Satîh el-Kâhin hicretten elli iki yıl önce ölmüştür. Araplar'ın nesebe verdikleri önemin yanında bu şekildeki yazılı metinlerin, ensâb şecerelerinden şüphe edilmesini önlemek ve uydurma şecerelerin ortaya çıkmasına engel olmak için meydana getirildiği söylenebilir. Câhiliye devriyle İslâmî dönemin başlangıcında yaşayan ve kaynaklarda kendilerinden "ulemâü'l-Arab" diye bahsedilen bazı nessâbın, ahbâr ve eyyam sahalarında yetişmiş insanların ensâba dair kitap telif ettikleri bilinmektedir. Câhiz bunlardan Mahreme b. Nevfel, Ebû Cehm, Huveytıb b. Abdüluzzâ ve Akīl b. Ebû Tâlib'in adlarını zikreder (a.g.e., II, 323-324). Öte yandan ensâb bilgisinin kaynakları arasında Tevrat'tan alınmış bilgilerin de bulunduğunu söylemek gerekir. Bu husus, Kahtân'ın nesebine dair Tevrat kaynaklı bilgileri eserinde zikrettikten sonra bunların doğru olmadığını söyleyen, İbn Hazm'ın ifadelerinden de anlaşılmaktadır (Cemhere, nâşirin önsözü, s. 7-8). Yemenliler'in ensâbı ve tarihiyle uğraşan meşhur âlim Hemdânî, Yemenli Araplar'ın ellerinde neseplerini gösteren, ve Zübür (Zübûr) adı verilen sicillerin bulunduğunu haber verir (el-İklîl, I, 119). Araplar ensâb konusundaki bilgilerini Câhiliye devrinde ekseriyetle şifahî, zaman zaman da yazılı olarak rivayet etmişler, İslâm'dan sonra ise belli usul ve esaslara bağlı kalarak birçok eser kaleme almışlardır. Bu arada pek çok kabilenin, neseplerini rivayet eden râvilerinin bulunduğu bilinmektedir. Câhiliye devrinden itibaren, nesep kitaplarının telif edilmeye başlandığı II. (VIII.) yüzyıla kadarki dönemde insanlar nesepleriyle ilgili bilgileri belki de yazılı vesikalara sahip bu râvilerden öğreniyorlardı. Nitekim 146'da (763) Kûfe'de ölen meşhur nesep âlimi Muhammed b. Sâib el-Kelbî, başta Kureyş olmak üzere Kinde, Mead b. Adnân, İyâd, Rebîa gibi kabilelerin neseplerini hep bu kabilelerin nesep âlimlerinden almıştır (İhsân en-Nas, MMLADm., LXIV/3, s. 542-543).

Câhiliye devrinin ensâb bilgisinin öğrenilmesini, soy sopla iftihar edilmesini teşvik eden asabiyet anlayışı İslâmiyet tarafından yasaklanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm, insanların bir erkekle bir kadından yaratıldığını beyan etmiş (el-Hucurât 49/13), Hz. Peygamber de Arab’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arab’a, beyazın siyaha, siyahın beyaza yaratılışları ve nesepleri bakımından hiçbir üstünlüğünün bulunmadığını belirtmiştir (Müsned, V, 411). Âhirette sûra üfürüldüğünde nesep farkı gözetilmeyeceği ve insanlara soylarının fayda vermeyeceği (el-Mü’minûn 23/101), onların yalnız tanışıp görüşmek için milletler ve kabileler halinde yaratıldığı, insanlara üstünlük sağlayacak yegâne vasfın takva olduğu (el-Hucurât 49/13) Kur’ân-ı Kerîm’de haber verilmiştir. Yüce Allah, nesep çokluğu ile övünmenin insanları aldatıp oyaladığını bildirmiştir (et-Tekâsür 102/1). İslâmiyet’te mal, evlât çokluğu ve atalarla övünme kınanmıştır.

Öte yandan Hz. Peygamber, “Sıla-i rahim yapmanızı temin edecek ölçüde neseplerinizi öğreniniz” (Müsned, II, 374) diyerek müslümanların akraba ziyaretini yerine getirmek için soy kütüklerini öğrenmelerini emretmiştir. Başka bir rivayete

göre ise Resûl-i Ekrem bir gün mescide girdiği zaman bir adamın etrafında bazı kimselerin toplandığını görmüş, niçin toplandıklarını sorunca o kişinin allâme olduğunu söylemişler, neyin allâmesi olduğunu sorunca da Arap ensâbını, şiiri ve Araplar’ın ihtilâf ettikleri hususları en iyi onun bildiğini ifade etmişler, bunun üzerine Resûl-i Ekrem, “Bu fayda vermeyen bir ilim ve zarar vermeyen bir cehalettir” demiştir (Müttakī el-Hindî, X, 280). Hz. Peygamber’in burada yasakladığı husus, Muhammed Abdülhay el-Kettânî’nin de belirttiği gibi, daha önemli şeyleri öğrenmekten alıkoyacak şekilde ensâb ilmine dalmaktır (et-Terâtîbül-idâriyye, III, 51). İbn Hazm Cemhere’sinin mukaddimesinde (s. 5), ensâbın faydasız bir ilim olduğuna dair rivayetin asılsız kabul edildiğini belirterek ensâb ilmini faydalı ilimlerden saymış, hatta bu ilmin insanlara farz olan kısmının bulunduğunu söylemiştir. İbn Hazm, “Ensâbınızı sıla-i rahimde bulunacak ölçüde öğrenin” rivayetini Hz. Ömer’in sözü olarak kaydetmiş, Hz. Ebû Bekir, Ebû Cehm b. Huzeyfe el-Adevî ve Cübeyr b. Mut‘im’in ensâbı en iyi bilen kişiler arasında bulunduğunu, Hz. Ali, Ömer ve Osman’ın da bu konuyu bildiklerini belirtmiştir. Ayrıca Resûlullah’ın Hassan b. Sâbit’e, Kureyş ensâbı konusunda ihtiyaç duyduğu bilgileri Hz. Ebû Bekir’den öğrenmesini emrettiğini, bunun da nesep ilminin fayda vermeyen bir ilim olduğu şeklindeki rivayeti Hz. Peygamber’e isnat etmeyi imkânsız kıldığını

söylemiştir.

Kendi nesebini ceddi Nizâr'a kadar zikreden Hz. Peygamber, İslâm'a davet sırasında Mekke dönemindeki faaliyetlerinde, başta Kureyş kabilesinin kolları olmak üzere insanlara daima mensup oldukları kabilelerin adıyla hitap ederdi. Hatta hac veya umre maksadıyla Mekke'ye gelen Arap kabilelerine İslâmiyet'i anlatırken ensâb bilgisi alanında meşhur olan Hz. Ebû Bekir'i yanında bulundurur ve bu kabileler hakkında ondan bilgi alırdı. Müşriklerle mücadelesi esnasında Hassan b. Sâbit'e, Kureyş'i iyi hicvetmesi ve kendisini bu hicvin dışında tutabilmesi için Hz. Ebû Bekir'den ihtiyaç duyduğu nesep bilgisini öğrenmesini emretmesi de Resûlullah'ın ensâb bilgisine verdiği önemi göstermektedir.

İslâmiyet'in getirdiği hukuk sisteminde ve bazı şer'î hükümlerin uygulanmasında da nesep bilgisine ihtiyaç duyulmuştur. Başta sıla-i rahim olmak üzere evlilikte eşler arasındaki denklik, yakın akraba ile evlenmenin yasaklanması, evlenilecek kadının nesebinin belli olması, insanın babasına nisbetle çağrılması, vakıf için şart koşulan akrabalığın bilinmesi, Hz. Peygamber'in yakınlarına zekât verilmemesi ve onlara ganimetten pay ayrılabilmesi gibi hususlar, diyetin ödenmesi de asabenin hepsinin değil bir kısmının dahil olacağı âkile* ile ilgili uygulamalar ve miras taksiminin doğru olarak yapılabilmesi nesep bilgisine bağlıdır.

İslâmiyet Araplar'ı nesepleriyle övünmekten ve başkalarının neseplerini kötülemekten menetmiştir. Kabile taassubuna dayanan Câhiliye zihniyetinin yeniden ortaya çıkmasından endişe eden Resûlullah bir hadisinde şöyle demiştir: "Ümmetimin içinde Câhiliye döneminden kalma tamamen terkedemeyecekleri dört şey vardır: Asaletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yağmur yağmasında yıldızların etkili olduğunu sanmak, ölünün arkasından yüksek sesle ağlamak" (Müslim, "Cenâ˒iz", 29).

Hz. Peygamber'den sonra Araplar'ın kabile ve nesep konuları etrafında büyük gelişmeler olmuştur. Hilâfetin Kureyş'e ait olduğu iddiası ve irtidad hareketlerindeki kabile taassubu bir tarafa bırakılırsa ensâbla ilgili en önemli gelişmeler Hz. Ömer zamanında ortaya çıkmıştır. İslâm fetihlerinin sonucunda meydana gelen bazı önemli gelişmeler ensâb konusunu ciddi bir

şekilde gündeme getirmiştir. Hz. Ömer, artan fey gelirlerini bütün müslümanlara dağıtmak üzere 20 (641) yılında divan teşkilâtının kurulmasını kararlaştırmıştır. Toplumda canlı bir şekilde varlığını devam ettiren kabile gerçeğini esas alan halife, en büyük payın Bedir Gazvesi'ne katılanlara verilmesi şartıyla Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş kabilesinin Benî Hâşim kolundan başlayıp daha sonra bu kabileye nesep bakımından en yakın olanları sıralamak suretiyle divan defterlerini tanzim ettirmiştir. Ensâb hususunda ilk yazılı faaliyet olarak değerlendirilebilecek olan bu iş için Hz. Ömer, o sırada ensâb konusunu en iyi bilen Cübeyr b. Mut'im, Mahreme b. Nevfel ve Akīl b. Ebû Tâlib'i görevlendirmiştir. Bunların düzenlediği divan defterleri, Arap kabileleri hakkında daha sonra yazılacak olan nesep kitaplarında önce Hz. Peygamber'in kabilesi Kureyş'in ve mensup olduğu Benî Hâşim kolunun ele alınması şeklindeki geleneğin esasını teşkil etmiştir. Başta Medine olmak üzere Kûfe, Basra, Vâsıt, Dımaşk, Humus, Ürdün, Filistin ve Mısır'da düzenlenen divan defterleri, İslâm dünyasının çok önemli ilmî semeresi kabul edilen İbn Sa'd ve Halîfe b. Hayyât'ın eṭ-Ṭabaḳāt adlı eserleriyle Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ındaki ashabın sıralanışında Hz. Ömer'in anlayışının esas alınmasını sağlamıştır. Bu defterler nesep ve tabakat âlimlerinin esas kaynaklarından birini oluşturmuştur.

Hz. Ömer zamanında fethedilen yerlerde ve bilhassa Kûfe, Basra ve Fustat gibi yeni kurulan şehirlerde kabilelerin, özellikle de bedevî zümrelerin iskânı, kendilerine tahsis edilecek semt ve mahalleleri belirleme çalışmaları hep nesep esasına göre yapılmış ve bu şekilde akraba kabilelerin birbirine yakın oturmaları sağlanmıştır.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ensâb bilgisinin bu pratik faydalarından başka Câhiliye devrindeki olumsuz tesirlerini ortaya çıkaran gelişmeler de olmuştur. Hz. Osman'ın akrabaları olduğundan dolayı devletin nimetlerinden faydalanmayı düşünen Emevî kabilesine mensup bazı âmil ve valilerin Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle sonuçlanan olumsuz faaliyetleri bir yana, Muâviye b. Ebû Süfyân kendi kabilesine mensup olduğu için Hz. Osman'ın intikamını almak üzere ortaya çıkmış ve nesebe dayanan siyasî mücadeleleri başlatmıştır. Böylece kabileler arasında ihtilâf ve kavgalar çıkmış, bu gelişmeler Emevîler'in yıkılışını hazırlayan Şuûbiyye hareketinin doğmasına sebep olmuştur. Siyasî ve dinî konular etrafında

başlayan bu tartışmalar, o devrin şiirlerinde görülen ensâb bilgi ve imalarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bundan dolayıdır ki Câhiz gibi edebiyatçılar, İbn Kuteybe gibi tarihçiler eserlerinde ilk ensâb âlimlerinden ve onların nesebe dair kitaplarından bahsetmek ihtiyacını duymuşlardır.

Ensâb bilgisine büyük önem veren Emevî halifeleri ve emirlerinin kabilelerin nesebini iyi bilen kimseleri Dımaşk’a davet ettikleri, çocuklarına Arap kabilelerinin ensâbını öğretmelerini istedikleri, bazılarına da kabileleri birbirinden ayırt edebilmek, idarî ve askerî düzenlemelerde gerekli bilgileri sağlamak için ensâb konusunda kitap yazmalarını emrettikleri kaydedilmektedir. Emevîler zamanında diğer bazı sebepler de ensâba duyulan ilgiyi arttırmıştır. Emevîler’in bir Arap devleti anlayışıyla hareket ederek

kavmî ihtilâfları ortaya çıkarmaları, Araplar’ı üstün tutup mevâlîyi ezmelerinin yanında Arap kabileleri arasında da bilhassa Irak ve Horasan’da kabile ihtilâf ve rekabetlerini körüklemeleri sonucunda iç savaş ve isyanların vuku bulduğu, neticede de Emevîler’in yıkıldığı bilinmektedir. Bu dönemde içtimaî, siyasî ve askerî gelişmelerin temelinde kabile rekabetinin bulunduğu, dolayısıyla Arap olan herkesin kendi nesep bilgisiyle yakından ilgilendiği görülmektedir.

Muâviye b. Ebû Süfyân, çeşitli kabilelerin neseplerine dair bilgi almak üzere Nahhâr b. Evs. Sâib b. Bişr el-Kelbî, Suhâr b. Abbâs ve Kudâme b. Dırâr el-Kuray‘î’yi Dımaşk’a davet etmiştir. Bunlar arasında yer alan bir nesep âlimi de Dağfel b. Hanzale es-Sedûsî’dir. Dağfel, Muâviye’nin oğlu Yezîd’e ensâbı öğretmesi yanında uzun süre Dımaşk’ta kalıp halifenin edebî sohbetlerinde bulunmuş ve onun huzuruna çıkanların neseplerini, kabilelerinin menâkıbını, ayıp ve kusurlarını (mesâlib) kendisine anlatmıştır. Ubeyd (Abîd) b. Şeriyye de Muâviye’nin emriyle San‘a’dan Dımaşk’a gelmiş ve Aḫbârü’l-Yemen ve eşʿâruhâ ve ensâbühâ adıyla bir risale kaleme almıştır. Günümüze ulaşan bu risâle İbn Hişâm’ın Kitâbü’t-Tîcân’ının zeylinde basılmıştır (Haydarâbâd 1347).

Abdülmelik b. Mervân ensâbı iyi bilen bir hükümdardı. Meşhur hadis ve siyer âlimi Zührî halifenin çeşitli ilim dallarında kendisini imtihan ettiğini, ensâb konusuna gelince onun Kureyş’in nesebini kendisinden daha iyi

bildiğini söyler. Hişâm b. Abdülmelik bu konudaki bilgilerin öğrenilmesine, düzenli bir şekilde toplanıp tesbit edilmesine önem verirdi. Oğlu Muhammed'i yetiştirmek üzere görevlendirdiği, Kelb kabilesinin azatlısı Süleyman b. Süleym el-Hımsî'ye ensâbı oğluna öğretmesini emretmiş, nesep âlimlerinden de ensâba dair bir kitap yazmalarını istemiştir. Bu dönemde Kureyş dışındaki Arap kabilelerinin menâkıb ve mesâlibine dair kaleme alınan ve kabilelerin neseplerine de yer verilen bir kitap yazılmıştır. Kitâbü'l-Vâḥide adını taşıyan ve V. (XI.) yüzyılda mevcut olduğu bilinen bu eser, Hişâm'ın meclisine katılan nesep âlimlerinden Nadr b. Şümeyl ile Hâlid b. Seleme el-Mahzûmî tarafından telif edilmiştir. Diğer Emevî halifelerinin yanı sıra Ömer b. Abdülazîz de ensâb âlimlerine ilgi göstermiştir. Velîd b. Ravh ile Avn b. Abdullah el-Hüzelî bunlar arasında sayılabilir. Zührî Mudar'ın ensâbını ele alarak Hâlid b. Abdullah el-Kasrî için bir nesep kitabı yazmaya başlamışsa da bunu tamamlayamamıştır. Zübeyrî ve İbn Hazm gibi bazı ensâb müellifleri Zührî'den nakillerde bulunmuşlardır.

Abbâsîler zamanında hilâfet konusundaki ihtilâfın bilhassa Benî Hâşim ile Abbasoğulları arasında cereyan etmesi nesep konusunun daha da ağırlık kazanmasına sebep olmuştur. Şuûbiyye hareketiyle birlikte kabilelerin ve bazı önemli kişilerin Arap veya Arap olmadıkları şeklinde cereyan eden nesep mücadelesi yerini, II. yüzyılın ikinci yarısından sonra (VIII. yüzyılın sonları) hangi Arap kabilelerinin Hz. Peygamber'e mensup olduğu veya ona nesep bakımından daha yakın bulunduğu tartışmasına dönüşmüştür. Hz. Ali soyundan gelenlerin mi, Hz. Ca'fer'in neslinden olanların mı, yoksa iktidarı ele alan Hz. Abbas'ın torunlarının mı Resûl-i Ekrem'e nesep bakımından daha yakın bulunduğu ve dolayısıyla iktidarın hangisinin hakkı olduğu meselesi hep ensâb sınırları içerisinde tartışılan bir konu haline gelmiştir. Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte ensâba dair telif çalışmaları da hız kazanmıştır.

İbn Hacer, İbnü'l-Kevvâ diye meşhur olan Abdullah b. Amr el-Yeşkürî'nin (ö. 80/699 [?]) Kitâbü'n-Neseb'inden faydalanmıştır. Câhiz, Mescûr b. Gaylân ed-Dabbî'nin (ö. 85/704 [?]) Kitâb fi'n-neseb adlı bir risâlesi olduğunu zikreder. I. (VII.) yüzyılda yaşamış olan Zeyd b. Abdullah enNemerî de (İbnü'l-Keyyis) aynı adla bir kitap telif etmiştir. Meşhur nesep âlimi İbnü'l-Kelbî'nin hocalarından olan Hırâş b. İsmâil eş-Şeybânî'nin (ö.

120/738 [?]) ensâb konusunda Aḫbâru Rebîʿa ve ensâbühâ ve en-Nesebü'l-ʿatîḳ fî aḫbâri Benî Ḍabbe adlı iki kitabı vardır. Birden fazla kabilenin nesebine ait ilk ensâb kitabını telif eden Ebü'l-Yakzân Sühaym b. Hafs (ö. 190/806), içerisinde İyâd, Kinâne ve Esed kabilelerinin nesebine de yer verilmiş olan en-Nesebü'l-kebîr, Kitâbü Aḫbâri Temîm ve Kitâbü Nesebi Ḫındif adlı üç eserin müellifidir. Günümüze kadar ulaşmayan bu eserlerden Belâzürî, Halîfe b. Hayyât ve İbn Kuteybe gibi âlimler iktibaslarda bulunmuşlardır.

Kureyş kabilesinin nesebine dair zamanımıza ulaşan ilk müstakil kitap, Şeyhü'l-Arabiyye diye meşhur olan Müerric es-Sedûsî'ye (ö. 195/810) aittir. Aynı zamanda büyük bir dil âlimi olan Müerric'in Kitâbü Ḥaẕf min nesebi Ḳureyş adlı eseri Selâhaddin el-Müneccid tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1960; Beyrut 1396/1976). Ebü'l-Bahterî Vehb b. Vehb el-Kureşî el-Esedî ise (ö. 200/815) hadis uydurmakla tanınan bir ensâb ve ahbâr âlimidir.

Ensâb konusunda Arap-İslâm dünyasının en mühim şahsiyeti, İbnü'l-Kelbî diye meşhur olan Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'dir (ö. 204/819). Başta İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist olmak üzere pek çok kaynakta zikredilen ensâba ve ahbâra dair eserlerinin toplamı 150'ye yaklaşmaktadır. İbnü'l-Kelbî büyük bir nesep âlimi olan, fakat bu alanda eser verip vermediği bilinmeyen babası Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin yazılı ve şifahî bilgilerinden oluşan malzemeyi düzenleyerek eserlerini ortaya koymuştur (listesi için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 145-149; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 178-179; Brockelmann, GAL, I, 145; Suppl., I, 211-212). İbnü'l-Kelbî, babasının her kabile için ayrı ayrı topladığı risâleleri Cemheretü'n-neseb ve en-Nesebü'l-kebîr adlı iki kitapta bir araya getirmiştir. Bunlardan Cemheretü'n-neseb, bugün elde sadece eksik bir nüshasının bulunmasına rağmen günümüze ulaşan ensâb kitaplarının en genişi olması yanında daha sonra eser veren bütün ensâb müelliflerinin, tarih ve tabakat âlimlerinin esas aldığı bir kaynak olmuştur. Bu eserin Abdüssettâr Ferrâc (Küveyt 1403/1983), Mahmûd Firdevs el-Azm (Dımaşk 1984-1986) ve Nâcî Hasan (Beyrut 1407/1986) tarafından gerçekleştirilen üç ayrı baskısı vardır. Cemheretü'n-neseb'in muhtasarları da yapılmıştır. İbnü'l-Kelbî'nin en-Nesebü'l-kebîr'ini başta müsteşrik Werner Caskel olmak üzere birçok araştırmacı Cemheretü'n-neseb'in devamı gibi kabul etmiştir. en-Nesebü'l-kebîr Nâcî Hasan (I-II, Beyrut 1988) ve Mahmûd Firdevs el-Azm (I-III, Dımaşk 1988) tarafından

yayımlanmıştır. Müellifin diğer bir nesep kitabı da Ensâbü’l-ḫayl’dir. Araplar yalnız kendi nesepleriyle ilgilenmemişler, atlarının ve develerinin soylarıyla da meşgul olmuşlardır. İbnü’l-Kelbî’nin kitabı bu tür eserlerin ilki olması bakımından da dikkati çekmektedir. Ensâbü’l-hayl önce Leiden’de (1928), daha sonra Ahmed Zeki Paşa’nın tahkik ve şerhleriyle Kahire’de (1946) basılmıştır. Kitabın üçüncü baskısını neşre hazırlayanlar Araplar’ın at üzerine yazmış olduğu eserlerin uzun bir listesini vermişler ve eseri İbnü’l-A‘râbî’nin (ö. 231/846) Kitâbü Esmâ˒i ḫayli’l-˓Arab ve fürsânihâ

adlı kitabıyla birlikte yayımlamışlardır (nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî - Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1407/1987).

İbnü’l-Kelbî’nin çağdaşı Heysem b. Adî’nin ensâbla ilgili Büyûtâtü’l-A˓rab, Büyûtâtü Ḳureyş, Nesebü Ṭay, Târîḫu’l-eşrâfi’l-kebîr ve Târîḫu’l-eşrâfi’ṣ-ṣaġīr adlı kitaplarıyla Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ et-Teymî’nin Kitâbü Büyûtâti’l-˓Arab, Kitâbü’l-Ḳabâ˒il, Ali b. Muhammed el-Medâinî’nin Kitâbü Nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ, Kitâbü Aḫbâri Ebî Ṭâlib ve veledihî gibi nesep kitapları ise günümüze ulaşmamıştır.

Zübeyr b. Avvâm’ın torunlarından amca-yeğen olan iki âlim, bugün elde bulunan iki Kureyş tarihiyle büyük şöhrete ulaşmışlardır. Bunlardan, en-Nesebü’l-kebîr adlı eseri günümüze ulaşmayan Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî’nin (ö. 236/851) Kitâbü Nesebi Ḳureyş’i E. Lévi-Provençal (Kahire 1953, 3. bs.), Kitâbü Aḫbâri’n-neseb ve Kitâbü’l-Evs ve’l-Ḫazrec adlı eserleri zamanımıza intikal etmeyen Zübeyr b. Bekkâr’ın (ö. 256/870) Cemheretü nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ adlı kitabı da Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire 1381) tarafından yayımlanmıştır.

Ensâb kitaplarından sadece bir kabile için yazılmış olanlar içinde Kureyş kabilesiyle ilgili bulunanlar çoğunluğu teşkil etmektedir. Bazı kabilelerin isim yakınlığından dolayı ortaya çıkan ihtilâflar üzerine de ensâb kitapları yazılmıştır. Bunlar arasında, günümüze kadar ulaşmayan en-Neseb, Ensâbü’ş-şu˓arâ˒, Elḳābü’l-ḳabâ˒il külliha, Feth b. Hâkān için yazdığı, her cüzü 200 varak olan, kırk cüzden meydana gelmiş ve İbnü’n-Nedîm’in bizzat gördüğünü söylediği Kitâbü’l-Ḳabâ˒ili’l-kebîr, Kitâbü’l-˓Amâ˒ir ve’r-rabâ˒i˓ fi’n-neseb gibi ensâb kitaplarının da müellifi olan İbn Habîb el-

Bağdâdî'nin Muḫtelefü'l-ḳabâʾil ve müʾtelefühâ adlı eseriyle (nşr. Wüstenfeld, Göttingen 1850) Vezîr el-Mağribî'nin el-Înâs fî ʿilmi'l-ensâb'ı (nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1400/1980; Hamed el-Câsir, Riyad 1400/1980 [İbn Habîb'in Muḫtelef'i ile birlikte]), ayrıca İbnü'lKayserânî el-Makdisî'nin Kitâbü'l-Ensâbi'l-müttefiḳa fi'l-ḫaṭṭi'l-mütemâs̱ile fi'n-naḳṭ ve'ż-żabṭ'ı (Leiden 1865) zikredilebilir. Bu arada, İbn Düreyd'in kabile isimlerinin iştikakını gösteren önemli bir kaynak olan el-İştiḳāḳ'ını da zikretmek gerekir (nşr. Wüstenfeld, Göttingen 1854; nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1958). Nesebi bir başka kabilenin nesebine geçmiş kabilelere dair bazı eserler de yazılmıştır. Ancak "en-Nevâkıl" adı verilen bu kitaplardan hiçbiri zamanımıza ulaşmamıştır.

Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşraf'ı nesep esasına göre yazılmış bir tarih kitabıdır (bk. ENSÂBÜ'l-EŞRÂF). Müberred'in Nesebü ʿAdnan ve Ḳaḥṭân'ı ise küçük bir risâle olmasına rağmen dikkati çeken bir çalışmadır (nşr. Abdülazîz el-Meymenî, Kahire 1354).

Hadis ve tarih yanında ensâb ilminde de meşhur bir âlim olan İbn Ebü'd-Dün-yâ'nın el-İşrâf ʿalâ menâḳıbi'l-eşraf, Aḫbâru Ḳureyş ve bedevîlere dair Aḫbârü'l-Aʿrâb adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır. III. (IX.) yüzyılın önemli ensâb müelliflerinden Muhammed b. Abde el-Abdî'nin de hemen tamamı ensâba dair yirmi kadar eserinden hiçbiri zamanımıza intikal etmemiştir.

İstinsah ettiği kitaplar ve Abbâsî ileri gelenleriyle olan münasebetleri sayesinde bazı Arap kabilelerini yakından tanıma imkânı bulan Allan el-Verrâk (ö. 218/833'ten sonra), Akīl b. Ebû Tâlib ve Ziyâd b. Ebîh'ten başlayıp Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ'ya kadar devam etmiş olan mesâlib ile uğraşanlar arasında yer almaktadır. Allan, Kitâbü'l-Meydân fi'l-mes̱âlib adlı eserinde İbnü'l-Kelbî'nin Cemheretü'l-ensâb'ındaki sırayı esas alarak Benî Hâşim'den Yemen kabilelerine kadar bütün Arap kabilelerinin kötü taraflarını ortaya koymuştur. Allân'ın Kitâbü Fezâʾili Kinâne, Kitâbü Nesebi'n-Nemr b. Ḳāsıṭ, Kitâbü Nesebi Taġlib b. Vâʾil, Kitâbü Feżâʾili Rebîʿa adlı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır. Bunların yanı sıra Abdülmünʻim ed-Dimyâtî'nin Hazrec, Benî Muttalib, Benî Nevfel, Benî Cumah, Benî Sehm gibi kabilelerle ilgili eserlerini de zikretmek gerekir (bk. DİA, IX, 312).

Kahtânîler’e dair müstakil bir ensâb kitabı olan ve zamanımıza yalnız I, II, VIII ve X. ciltleri ulaşmış bulunan Hemdânî’nin el-İklîl fî ensâbi Ḥimyer ve eyyâmi mülûkihâ adlı on ciltlik ansiklopedik eseri de ensâb kitapları arasında sayılmalıdır (bk. bibl.). Ensâb kitaplarının kabilelerin soy kütüklerini vermesi yanında tarihî, siyasî, askerî, iktisadî, içtimaî konularla folklorik bilgileri de ihtiva ettiğine dair en güzel örnek Hemdânî’nin bu eseridir.

İslâm dünyasında V. (XI.) yüzyıldan günümüze kadar yazılmış ensâb kitaplarının en önemlileri arasında, Abdülganî el-Ezdî’nin (ö. 409/1018) el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif fî esmaʾi’r-ricâl ile Müştebihü’n-nisbe; İbn Abdülber enNemerî’nin el-Ḳaṣd ve’l-ümem ile el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili’r-ruvât; İbn Hazm’ın Cemheretü ensâbi’l-ʿArab; Ebîverdî’nin Ḳabsetü’l-ʿaclân fî nesebi Ebî Süfyân, Ma’ḫtelefe ve’telefe fî ensâbi’l-ʿArab, Kitâb Kebîr fi’l-ensâb; Ruşâtî’nin İḳtibâsü’l-envâr ve’ltimâsü’l-ezhâr fî ensâbi’ṣ-ṣaḥâbeti ve ruvâti’l-âs̱âr; Ebû Ali el-Cevvânî’nin Uṣûlü’l-aḥsâb ve fuṣûlü’l-ensâb, Ṭabaḳātü’n-nessâbîn, Tâcü’l-ensâb ve minhâcü’ṣ-ṣavâb; İbn Kudâme el-Makdisî’nin Kitâbü’t-Tebyîn fî ensâbi’l-Ḳureşiyyîn ile el-İstibṣâr fî ensâbi (nesebi)’l-enṣâr; el-Melikü’l-Eşref er-Resûlî’nin Ṭurfetü’l-aṣḥâb fî maʿrifeti’l-ensâb; Abbas er-Resûlî’nin Buġyetü ẕevi’l-himem fî maʿrifeti ensâbi’l-ʿArab ve’l-ʿAcem; Kalkaşendî’nin Nihâyetü’l-ereb fî maʿrifeti ensâbi’l-ʿArab ile Ḳalâʾidü’l-cümân fi’t-taʿrîf bi-ḳabaʾili ʿArabi’z-zaman; Süveydî’nin (ö. 1246/1830) Sebâʾiḳu’ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti ḳabâʾili ensâbi’l-ʿArab adlı eserleri zikredilebilir. Bu arada kabilelerin nesebi yanında insanların mensup oldukları şehir, belde, ülke, meslek, mezhep gibi mensubiyetlerini (nisbe) esas alan Sem‘ânî’nin el-Ensâb’ını, ayrıca Sem‘ânî’nin bu eserini hulâsa eden tarihçi İbnü’l-Esîr’in el-Lübâb fî tehẕîbi’l-ensâb’ı ile onun eserini yeniden telhis eden Süyûtî’nin Lübbü’l-Lübâb fî taḥrîri’l-ensâb’ını da çok kullanılan ensâb kitapları arasında saymak gerekir. Günümüz âlimlerinden Ömer Rızâ Kehhâle’nin Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab adlı alfabetik ansiklopedisi de kayda değer bir çalışmadır.

Ensâba dair müstakil eserlerin yanında başta tabakat, tarih ve siyer-megâzî kitapları olmak üzere pek çok eserde de bu konuda bilgi bulunmaktadır.

Hz. Ebû Bekir’den başlayarak ensâb konusunda geniş bilgi sahibi olanların

ve kitap telif edenlerin sayısı, Bekir Ebû Zeyd’in Ṭabaḳātü’n-nessâbîn (Riyad 1407/1987) adlı eserinde 623 olarak tesbit edilmiştir. Burada, eserin basıldığı tarihe kadar yazılmış olan kitaplar ve müellifleri her hicret asrı bir tabaka kabul edilerek sıralanmıştır (Ensâb kitapları için ayrıca bk. Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 318-325; II, 323-327; İbn Kuteybe, s. 534-540; İbnü’n-Nedîm, s. 137-173). Âyetullah el-Marʻaşî, İbn Funduk’un Lübâbü’l-ensâb ve’l-elḳāb ve’l-aʿḳāb (Kum 1410) adlı eserine yazdığı mukaddimede 200 ensâb âlimi hakkında bilgi vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kamus Tercümesi, “neseb” md.; Müsned, II, 374; V, 411; Müslim, “Cenâʾiz”, 29; Müerric b. Amr es-Sedûsî, Kitâbü Hazf min nesebi Kureyş (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1960, nâşirin önsözü, s. 5-23; İbnü’l-Kelbî, Cemhere [Abdüssettâr], nâşirin önsözü, s. 3-59; a.mlf., a.e. (Nâcî), nâşirin önsözü, s. 5-11; a.mlf., Nesebü Meʿad ve’l-Yemeni’l-kübrâ (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1988, nâşirin önsözü, I, 7-13; Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, Kitâbü’n-Neseb (nşr. Meryem M. Hayrüddir’), Beyrut 1410/1989, nâşirin önsözü, s. 11-194; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 318-325; II, 323-324; a.mlf., Kitâbü’l-Hayevân, III, 209-210; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü nesebi Kureyş (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1381, nâşirin önsözü, s. 3-72; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 534-540; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 137-173; Hemdânî (nşr. M. Ali el-Ekvâ v.dğr.), Kahire 1383/1963, I, 70-71, 111, 119; İbn Hazm, Cemhere, nâşirin önsözü, s. 5-18; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb fî maʿrifeti ensâbi’l-ʿÂrab (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1959, s. 6-19; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), I, 430-435, 437-444; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, X, 280; Keşfü’z-zunûn, I, 178-179; Âlûsî, Bulûgu’l-ereb (nşr. M. Behce el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), III, 182-210; Abdülazîz ed-Dûrî, Bahs fî neşʾeti ʿilmi’t-târîh ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 39-48; a.mlf., “Kütübü’l-ensâb ve târîhu’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye”, Dirâsâtü târîhi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye, Riyad 1979, I, 129-141; Brockelmann, GAL, I, 145; Suppl., I, 211-212; W. Caskel, Gamharat, Leiden 1966, I, 19-80; Cevâd Ali,

el-Mufassal, IV, 514-517; VIII, 329-334; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 11-19, 27-63; M. Câsim el-Meşhedânî, Mevâridü’l-Belâzürî ʿani’l-üsreti’l-Ümeviyye fî Ensâbi’l-eşraf, Mekke 1407/1986, I, 71-113; Bekir Ebû Zeyd, Tabakâtü’n-nessâbîn, Riyad 1407/1987; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), III, 51, 112-115; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 250-253; Ahmet Önkal, “Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III, Konya 1990, s. 117-131; IV (1991), s. 55-72; İhsân en-Nas, “Kütübü’l-ensâbi’l-ʿArabiyye”, MMLADm., LXIV (1989), s. 539-580; LXV/3 (1990), s. 387-412; LXVI/3 (1991), s. 403-429; LXVII/2 (1992), s. 195-224; LXVIII/1 (1993), s. 3-58; LXVIII/3 (1993), s. 387-398; LXVIII/4 (1993), s. 579-593; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 198-199; F. Rosenthal, “Nasab”, EI^{2} (Fr.), VII, 967-969; Nihad M. Çetin, “Ahbâr”, DİA, I, 486-489; Ali Osman Ateş, “Dimyâtî, Abdülmün’im b. Halef”, a.e., IX, 312.

Mustafa Fayda

el-ENSÂB

الأنساب

Sem‘ânî’nin (ö. 562/1167) nisbeleri esas alarak yazdığı biyografik eseri.

(bk. SEM‘ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed).

ENSÂBÜ’l-EŞRÂF

أنساب الأشراف

Belâzürî’nin (ö. 279/892-93) ensâb ve tabakat esasına göre yazdığı İslâm tarihine dair meşhur eseri.

Belâzürî’nin zamanımıza intikal eden iki eserinden biri olan Ensâbü’l-eşraf Câhiliye devri, Hz. Peygamber’in hayat ve şahsiyeti, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler’in ilk dönemi için önemli bir kaynaktır. Eserden bahseden veya iktibasta bulunan kaynaklarda en-Neseb, el-Aḫbâr ve’l-ensâb, Cümelü nesebi’l-eşrâf, et-Târîḫu’l-meşhur, Ensâbü’l-eşrâf ve aḫbâruhum, Târîḫu’l-eşrâf, el-İstiḳṣâ fi’l-ensâb ve’l-aḫbâr gibi adlarla anılan eser ensâb* esasına göre kaleme alınmıştır. Hz. Ömer’in kurduğu divan teşkilâtındaki sıralamaya göre Arap kabileleri Hz. Peygamber’in mensup olduğu Benî Hâşim’den başlayarak sıralanır, ona nesep bakımından en yakın olan Benî Ümeyye ve Kureyş’in diğer kollarıyla devam edilir. Devlet arşivine hâkim olan bu anlayış ensâb ve tabakat kitaplarında da aynen muhafaza edilmiştir. Nesep konusunda günümüze intikal eden en hacimli eser olan Cemheretü’l-ensâb’ın müellifi İbnü’l-Kelbî ile İbn Sa‘d ve Halîfe b. Hayyât da eṭ-Ṭabaḳāt adlı eserlerinde bu sıralamayı takip etmişlerdir. Belâzürî, bazı ilâve ve açıklamalar dışında Hz. Peygamber’in soyunu İbnü’l-Kelbî’nin eserinden aynen almış, diğer bölümlerinde de aynı çerçeveyi muhafaza etmiştir.

Belâzürî, eserin adında geçen “eşrâf” kelimesiyle bugün anlaşıldığı gibi Ehl-i beyt mensuplarını değil kavmi arasında ileri gelen meşhur şahsiyetleri kasteder. Esasen Belâzürî ve ondan önceki müellifler zamanında eşrâf, Hz. Ali - Hz. Fâtıma’nın soyundan gelenlere has bir terim olarak kullanılmıyordu. Kelimenin bu son anlamı IV. (X.) yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Müellif idarî, fikrî ve edebî sahalarda temayüz eden herkese eserinde yer vermek suretiyle eşrâf kavramının sınırlarını genişletmiştir. Eşrâf ifadesiyle Belâzürî’nin eserini aynı zamanda bir tabakat (hal tercümesi) kitabı olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Nitekim müellif eseri hem ensâb hem tabakat kitabı gibi yazmayı planlamıştır.

Eserine Hz. Peygamber'in hayatını anlatarak başlayan Belâzürî onun nesebini ele almak için Hz. Nûh'tan itibaren Araplar'ın soyuna, oradan Resûl-i Ekrem'in büyük ceddi Adnan'a, oradan da sırayla dedelerine kadar inerek onların kısaca şahsiyetleri ve çocukları hakkında bilgi verir, daha sonra da Hz. Peygamber'in doğumuna temas eder. Eserin siyer kısmı, Resûl-i Ekrem'in vefatı ve Ebû Bekir'in halife seçildiği Sakīfe olayı anlatıldıktan sonra Ebû Bekir, Ömer, Ali. Hassan b. Sabit ve Hz. Peygamber'in halası Safiyye bint Abdülmuttalib'in Resûl-i Ekrem'in ölümü üzerine söyledikleri mersiyelerden verilen örneklerle sona erer. Ensâbü'l-eşrâf'ın bu bölümü Muhammed Hamîdullah tarafından neşredilmiştir (Kahire 1959).

Siyerden sonra tekrar Hz. Peygamber'in nesebine dönen Belâzürî Resûlullah'ın amcalarından ve onların çocuklarından bahseder, önce öz amcası olan Ebû Tâlib ile oğlu Ali'yi, daha sonra onun çocukları ve torunlarını ele alır. Bu kısmın ilk bölümü Hz. Ali'nin şehid edilmesiyle, ikinci bölümü Muhammed b. Hanefiyye'nin hal tercümesiyle sona erer. Eserin bu kısmı Muhammed Bakır el-Mahmûdî tarafından iki cilt olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1974-1977).

Ensâbü'l-eşrâf'ın Hz. Peygamber'in diğer amcası Abbas ve çocuklarına yani Abbâsîler'e ait kısmında Mansûr zamanına (754-775) kadarki tarihî gelişmelere genişçe yer veren Belâzürî, Mehdî-Billâh (775-785) ve Hârûnürreşîd (786-809) dönemlerini oldukça kısa anlatmış, daha sonraki Abbâsî halifelerine yer vermediği gibi kendi yaşadığı devri de yazmamıştır. Bu durum, Belâzürî'nin, çağdaşı olduğu Abbâsî halifelerini ve içinde yaşadığı olayları yazmak istemediği şeklinde yorumlanabilir. Eserin Abbâsîler'e ait kısmı Abdülazîz ed-Dûrî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1398/1978). Zeyd b. Ali b. Hüseyin'in hal tercümesini ihtiva eden kısmı ise hem Mahmûdî hem de Dûrî tarafından atlanmıştır.

Emevîler'e ayırdığı bölüme Emevîler'in ceddi Abdüşems b. Abdümenâf ve oğlu Ümeyye'yi anlatarak başlayan Belâzürî bu kabile mensuplarına geniş yer vermiştir. Emevîler'in önce Süfyânîler, sonra da Mervânîler kolunu ele alan müellif bu dönemdeki Hâricî hareketlerine büyük önem vermiş, Emevî

halifelerini anlatırken “el-Havâric fî ahdihî” başlığı altında bu zümrenin çıkardığı isyanlara

ve sebep olduğu çeşitli olaylara bilhassa temas etmiştir. Belâzürî, Emevî halifelerinden en fazla Abdülmelik b. Mervân’a yer ayırmıştır (yazma nüshada 271 sayfa). Bu onun Hz. Peygamber’in siyerine ayırdığı kısımdan (240 sayfa) daha fazladır. Kaynaklarına sahip olmadığından veya Abbâsîler’in kendilerini düşman olarak gördüklerinden olsa gerek müellif Endülüs Emevîleri’ne kitabında hiç yer vermemiştir.

Ensâbü’l-eşrâf’ın bilinen eksiksiz tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Reîsülküttâb, nr. 597-598, I, 1196 sayfa; II, 1268 sayfa). Ayrıca Berlin’de Staatsbibliothek’te, San‘a’da Mektebetü Celâleti’l-Melik’te, Paris’te Bibliothèque Nationale’de eksik nüshaları vardır. Kahire’de Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de de Süleymaniye nüshasının bir kopyası mevcuttur (GAL Suppl., I, 216; Hamîdullah, s. 197-198; GAS, I, 320). Abdülazîz ed-Dûrî, haklarında fazla bilgi vermeden Ensâbü’l-eşrâf’ın Fas’ta üç ayrı yeni nüshasının bulunduğunu zikreder (Ensâbü’l-eşrâf [nşr. Abdülazîz ed-Dûrî], nâşirin mukaddimesi, III, s. ا -ب). Bu nüshalardan biri Rabat’ta el-Mektebetü’l-âmme’de, biri eksik olan diğer ikisi de el-Hizânetü’l-Melekiyye’dedir. Ensâbü’l-eşrâf’ın Emevîler’e ait kısmının bazı bölümleri yayımlanmıştır. Yarısından fazlasını teşkil eden kısmın neşir çalışmalarına Abdülazîz ed-Dûrî’nin başkanlığında Amman’da devam edilmektedir. Eserin Abdüşemsoğulları (Benî Ümeyye) kısmı Max Schloessinger (I, 818-917 arası, Kudüs 1938; I, 689-818 arası, Kudüs 1971) ve İhsan Abbas (Beyrut 1400/1979, I, 689-986 arası) tarafından Muâviye b. Ebû Süfyân kısmı Il Califfo Muʿawiya I secondo il Kitab ansāb al-ashrāf tradotto e annotato adıyla Levi Della Vida tarafından İtalyanca tercümesiyle birlikte (Roma 1938), Hz. Osman’dan Abdullah b. Zübeyr’e kadar gelen kısım S. D. F. Goitein tarafından (Kudüs 1936, I, 918-1124 arası) Mus‘ab b. Zübeyr - Abdülmelik devri de W. Ahlwardt tarafından (Leipzig 1883, I, 1110-1196; II, 1-27 arası) neşredilmiştir.

Benî Ümeyye’den sonra Kureyş kabilesinin diğer kollarına ayrı ayrı yer veren Belâzürî ardından Kinâneoğulları’na ve Kayslılar’a geçmiş, ancak Sakīf kabilesine ayırdığı bölümü tamamlayamadan vefat etmiştir. Belâzürî eserine bir mukaddime yazmamıştır. Esasen onun yasadığı çağda kaleme

alınmış birçok eserde mukaddime bulunmadığı bilinmektedir. Ensâbü'l-eşrâf'a Cemâleddin İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ensâbi'l-Belâz̠ürî adıyla bir zeyil yazmıştır.

Ensâbü'l-eşrâf tabakat, ensâb ve ahbâr üslûplarının birleştirilmesi suretiyle teşekkül etmiştir. Müellif bir halifenin dönemine ait olayları ele alırken tarihçilerin ve tabakat müelliflerinin takip ettiği usule de bağlı kalmaya çalışmış ve böylece geniş ufuklu bir tarihçi olduğunu ispat etmiştir. Kendisinden önce eser veren Urve, Zührî, İbn İshak, Vâkıdî gibi siyer ve megāzî âlimlerinden; Ebû Mihnef, Avâne b. Hakem, Medâinî ve Heysem b. Adî gibi tarihçilerden; İbn Sa'd, Halîfe b. Hayyât gibi tabakat müelliflerinden; İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Yakzân Sühaym, Mus'ab ez-Zübeyrî ve Zübeyr b. Bekkâr gibi ensâb âlimlerinden faydalanmış, birçoğu zamanımıza intikal etmemiş olan kaynaklardaki bazı haber ve rivayetlerin bugüne ulaşmasını sağlamıştır. Ayrıca çeşitli bölgelerde, bilhassa Irak, Suriye şehirlerinde ve Medine'deki âlimlerden derlediği şifahî rivayet ve bilgileri nakletmiştir. Abbâsî halifelerinin sarayında katıldığı ilmî ve edebî sohbetlerden de pek çok bilgi elde etme imkânı bulmuştur.

Ensâbü'l-eşrâf, olayları tarih sırasına göre anlatmaması bakımından tarih kitaplarından, halifelerle ilgili kısa bir nesep bilgisi ve hal tercümesi vermekle yetinmeyip dönemlerini geniş bir şekilde ve başka şahsiyetlerin faaliyetlerine de temas ederek anlatması bakımından da nesep kitaplarından ayrılır. Belâzürî, günümüze ulaşan diğer eseri Fütûḥu'l-büldân'da olduğu gibi bu eserinde de orijinal bir plan çerçevesinde tarih, tabakat, edebiyat ve ensâb kitaplarının üslûplarını mezcetmiştir. Ensâb'da diğer İslâm tarihi kaynaklarında görüldüğü gibi çeşitli şairlere ait şiirlere de yer veren Belâzürî, bu manzumeler dolayısıyla da dikkati çekmektedir.

Zengin kaynaklara sahip olan Belâzürî rivayetleri eserine alma, tarih verme ve rakamları kullanma konusunda çok dikkatli hareket etmiştir. Ancak eserini kronolojik değil neseb şecerelerine göre kaleme aldığından meselâ Muâviye'yi Hz. Osman'dan önce, Hz. Ömer'i de Adî kabilesi içerisinde daha sonra ele almak mecburiyetinde kalmıştır. Müellif bir halife hakkında bilgi verirken o devirdeki siyasî, askerî ve dinî gelişmelere geniş yer ayırmıştır. Bu bakımdan eser siyasî açıdan olduğu kadar içtimaî, iktisadî, edebî yönleriyle de değerli bir kaynaktır. Ensâba ait bilgileri İbnü'l-

Kelbî’den alan müellif şahıs yahut kabilelerin nesebini verirken sened zikretmemiştir. Yazılı veya sözlü kaynaklardan alıp “kāle” (dedi ki) ifadesiyle kaydettiği haberler onun en sağlam saydığı rivayetlerdir. Daha çok yazılı kaynaklardan aldığı bilgiler için “yurvâ an” veya “ruviye an” (rivayet olunduğuna göre), sözlü kaynaklardan aldığı bilgiler için de “zekere” (zikretti) ifadelerini kullanır. Belâzürî, çağdaşı olan ve olmayan kişilerden rivayet alırken mümkün olduğunca isnadı kullanmaya çalışmıştır. Semâ* kayıt ve icâzetine riayet etmekle birlikte kaynağını zikretmeden yer verdiği rivayetler de vardır. Ayrıca bazı rivayetleri kısaltmış, birçoğunu da bir haber haline getirmek üzere birleştirmiştir.

Zikrettiği rivayetler arasında tercihte bulunmasıyla meşhur olan Belâzürî, aynı konudaki rivayetlerden doğru kabul ettiğini “daha sahih”, “daha sabit”, “daha meşhur” gibi ibarelerle ifade eder. Güvenilir bulmadığı rivayetleri de “iddiadır”, “bâtıldır”, “cahil sözüdür”, “sabit değildir”, “hatadır”, “vehimdir” gibi ifadelerle cerheder. Doğruluğu hakkında kesin bir kanaate sahip olmadığı rivayetlerin sonuna da “Allahu a‘lem” ibaresini koyar ki bu yönüyle diğer klasik İslâm tarihçilerinden meselâ Taberî’nin metodundan ayrılır. Taberî, haberleri kronolojik olarak vermek istemesinin tabii sonucu olarak farklı ve zıt rivayetleri konuyu tamamlamak için eserine almayı tercih etmiştir. Belâzürî ise bütün tarihçiler tarafından kabul edilmiş olan rivayetlere öncelik vermiş, bunu yaparken de muhtelif senedleri zikretmeksizin râvilerin ittifak ettiğini gösteren “kālû” (dediler ki) ifadesini kullanmış, daha sonra aynı konuda bulabildiği farklı rivayetleri senedleriyle birlikte yazmıştır. Bu husus Belâzürî’nin metodunun anlaşılması bakımından son derece önemlidir. Taberî’nin, rivayetlerinde Irak mektebine daha fazla yer vermiş olmasına karşılık Belâzürî ilk devir İslâm tarihine ve fetihlere ait rivayetlerde genellikle Medine ekolüne dayanmış, mahallî rivayetlere de çok ehemmiyet vermiştir. Bütün bunlar onun tenkitçi bir metot ve zihniyete sahip olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb, III (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî), nâşirin mukaddimesi; Brockelmann, GAL Suppl., I, 216; Sezgin, GAS, I, 320-321; Abdülazîz ed-Dûrî, Bahs fî neş᾽eti ‘ilmi’t-târîh ᶜinde’l-ᶜArab, Beyrut 1960, s. 49-50; a.mlf., “Kütübü’l-ensâb ve târîhu’l-Cezîreti’l-ᶜArabiyye”, Dirâsâtü târîhi’l-Cezîreti’l-ᶜArabiyye, Riyad 1979, I, 137-141; M. Câsim el-Meşhedânî, Mevâridü’l-Belâzürî ᶜani’l-üsreti’l-Ümeviyye fî Ensâbi’l-eşrâf, I-II, Mekke 1407/1986; Muhammed Hamîdullah, “Le Livre de généalogies d’al-Baladurıy”, BEO, XIV (1952-54), s. 197-211; Meir M. Bravmann, “On Reading al-Baladuri’s Ansâb al-Ašraf; a Contribution to Arabic Lexicography”, Isl., XLII/1 (1965), s. 58-70, 238-258; Khalil Athamina, “The Sources of al-Baladhuri’s Ansab al-Ashraf”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, V, Jerusalem 1984, s. 237-262; C. H. Becker, “Belâzürî”, İA, II, 467-468; a.mlf. - [F. Rosenthal], “al-Balâdhurı”, EI² (İng.), I, 971-972; C. E. Bosworth, “Baladorı”, EIr., III, 570-571.

Mustafa Fayda

ENSAR

الأنصار

Hz. Peygamber’e ve muhacirlere yardımcı olan Medineli müslümanlar.

Ensâr kelimesi, “yardım etmek” anlamındaki nasr kökünden türeyen nasır veya nasır sıfatının çoğulu olup ism-i mensubu ensârîdir. İslâm literatüründe ensar, Hz. Peygamber’i ve muhacirleri yurtlarında barındırmak ve korumak suretiyle onlara büyük yardımda bulunan Evs ve Hazrec kabilelerine mensup Yesribli (Medineli) müslümanlar için kullanılmıştır. Enes b. Mâlik’in belirttiğine göre bu isim ilk defa Kur’ân-ı Kerîm’de yer almıştır (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 1). Ensar bu anlamıyla Kur’an’da iki âyette (et-Tevbe 9/100, 117) muhacirlerle birlikte geçmekte ve Allah’ın her iki topluluktan da hoşnut olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Haşr sûresinin 9. âyetiyle Enfâl sûresinin 72 ve 74. âyetlerinde ensar kelimesi zikredilmemekle birlikte Hz. Peygamber’e ve muhacirlere yaptıkları hizmetler, gösterdikleri fedakârlıklar belirtilerek kendileri övülmüştür. Öte yandan muhacir veya ensar ayırımı yapmaksızın genel olarak Resûl-i Ekrem’in ashabından övgüyle söz eden âyetlerin ashabın bir bölümünü teşkil eden ensarla da ilgili olduğuna işaret etmek gerekir (meselâ bk. el-Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/169-174; el-A‘râf 7/157; el-Enfâl 8/26, 64; et-Tevbe 9/88-89; el-Feth 48/18-19, 29).

Ensarın mensup olduğu, Kahtânîler’in Ezd kolundan gelen Evs ve Hazrec kabileleri, dedeleri Sa‘lebe b. Amr döneminde muhtemelen milâdî II veya III. yüzyıllarda Yemen’deki arim* selinden sonra Yesrib’e göç etmişler, uzun süre Yesrib’deki yahudilerin siyasî ve iktisadî baskısına mâruz kalmışlardır. Suriye taraflarına yerleşen akrabaları Gassânîler’in de yardımıyla ancak VI. yüzyılın ortalarında şehrin idaresinde söz sahibi olabilmişlerdir. Câhiliye döneminde sürekli savaş halinde bulunan iki kardeş kabile arasındaki en son mücadele uzun süre devam eden Buâs Harbi’dir.

Hz. Peygamber, nübüvvetin on birinci yılının (620) hac mevsiminde

Akabe'de karşılaştığı Hazrec kabilesinden altı kişiyi İslâmiyet'e davet etti. Müslümanlığı hemen kabul eden bu kişiler yeni dinlerini Medine'de yaymak için harekete geçtiler ve bu sayede birçok kişi müslüman oldu. Ertesi yıl yine hac mevsiminde onu Hazrec ikisi Evs kabilesinden olmak üzere on iki kişilik bir heyet Mekke'ye gelerek Hz. Peygamber'le yeni bir görüşme yaptı. İslâm tarihinde Birinci Akabe Biati adıyla anılan bu toplantıdan bir yıl sonra yetmiş beş Medineli'nin katılmasıyla yapılan İkinci Akabe Biatı'nda Hz. Peygamber'in yanında sadece amcası Abbas bulunuyordu. Medineliler Resûlullah'ı şehirlerine davet ettiler. Abbas burada yaptığı konuşmada, bu hicretin gerçekleşmesi halinde onların ağır bir düşman baskısına mâruz kalacaklarını hatırlatarak gevşeklik göstereceklerse şimdiden bu davetten vazgeçmeleri hususunda kendilerini uyardı. Bunun üzerine Medineliler Hz. Muhammed'i canlarını, mallarını ve ailelerini korudukları gibi koruyacaklarına, kendisine itaat edeceklerine ve her türlü yardımı yapacaklarına, hiç kimseden çekinmeden hak yolda yürüyeceklerine dair ant içip ona biat ettiler (bk. AKABE BİATLARI). Bu biatlar sonunda Hz. Peygamber Mekkeli müslümanlara Medine'ye hicret edebileceklerini bildirdi. Onlar da bu emre uyarak Mekke'yi terketmeye başladılar; daha sonra Resûl-i Ekrem de Ebû Bekir'le birlikte Medine'ye hicret etti.

Hz. Peygamber, hicretten hemen sonra gerçekleştirdiği kardeşlik akdi merasiminde her Mekkeli'yi bir Medineli ile kardeş ilân etti (bk. MUÂHÂT). Böylece bütün varlıklarını Mekke'de bırakıp gelen muhacirlere büyük ölçüde maddî ve mânevî destek sağlanmış oldu. Medineli müslümanlar muhacirleri öz kardeşleri gibi kabul ettiler ve ellerindeki her imkânı onlarla paylaşmak istediler. Bu arada yardımlarını, muhacirleri kendi hurmalıklarına ve evlerine ortak etme noktasına kadar götürmek istemişlerse de Resûlullah'ın mülkiyet ortaklığına râzı olmaması üzerine muhacirler ensara ait hurmalıklarda çalışarak emeklerine karşılık mahsulden pay almışlardır. Ayrıca başlangıçta kardeşler arasında miras câri iken Bedir Gazvesi'nden sonra nâzil olan Enfâl sûresinin 75. âyetiyle bu uygulamaya son verildi. İnsanlık tarihinde benzeri görülmeyen bu İslâm kardeşliği Kur'ân-ı Kerîm'de şu âyetle dile getirilmektedir: "İman edip hicret edenler ve Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad edenlerle bunları barındırıp yardım elini uzatanlar, işte onlar birbirlerinin gerçek dostlarıdır" (el-Enfâl 8/72). Ensar -muhacir dayanışması sonucunda-Hz. Peygamber'in

Medine’de kurduğu çarşıda ticarî hayat canlanmış ve Medineliler yahudilerin iktisadî hâkimiyetinden kurtulmuşlardır.

Kaynaklarda ensarın Hz. Peygamber’e ve muhacirlere gösterdikleri yakın ilgi ve sevgiyi gösteren pek çok olay nakledilir. Özellikle hicret sırasında Medineliler’in Resûlullah’ı ve diğer muhacirleri heyecanlı bekleyişleriyle başlayıp ardından devam eden son derece duygulu ve etkileyici olaylar yaşanmıştır. Hicretten sonra Hz. Peygamber’in Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin evinde kaldığı süre içinde ensarın çeşitli kollarına mensup aileler ona sırayla yemek getirmiş ve hediyeler sunmuşlardır. Bu yiyeceklerin pek azıyla yetinen Resûl-i Ekrem geri kalanını da yoksul muhacirlere dağıtmış veya onları evine çağırarak kendi sofrasında ağırlamıştır. Ensardan Ümmü Süleym’in, dokuz on yaşlarındaki oğlu Enes’i Hz. Peygamber’in huzuruna getirip ensar kadınlarının ona sundukları hediyelerle övündüklerini, kendisinin ise oğlunu hizmetine sunmaktan başka ikramda bulunma imkânı olmadığını söylemesi, ensarın Hz. Peygamber’e ve onun şahsında bütün muhacirlere karşı nasıl bir ilgi, yardım ve destek yarışına girdiklerini göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Kur’ân-ı Kerîm’de ensarın bu fedakârlığı şöyle belirtilmiştir: “Daha önceden Medine’yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları öz canlarına tercih ederler” (el-Haşr 59/9).

Ensar Akabe’de Hz. Peygamber’e verdiği sözü tutarak onu her türlü tehlikeden

korumuş, gerek Medine’deki yahudilere ve münafıklara, gerekse Bedir Gazvesi’nden itibaren Mekkeli müşriklere ve diğer düşmanlara karşı yapılan silâhlı mücadelelerde daima Resûl-i Ekrem’in ordusunda yer almış, birçok kahramanlık örneği vermiştir. Bedir Gazvesi’nden önce Kureyş ile savaşacağını haber veren Hz. Peygamber ileri gelen bazı sahâbîlerin düşüncelerini sorunca ensarın liderlerinden Sa‘d b. Muâz daha önce kendisine iman edip desteklemeye söz verdiklerini, bu sebeple düşmana karşı koymaktan çekinmeyeceklerini söylemiştir. Aynı şekilde ensarın hanımları da büyük fedakârlıklar göstermişler, İslâm’ın gelişip güçlenmesine destek olmuşlardır.

Ensarın fedakârlığını her fırsatta dile getiren Hz. Peygamber onları ancak müminlerin seveceğini, ensarı sevenlerin mükâfatının Allah tarafından sevilmek, nefret edenlerin cezasının da Allah'ın buğzuna uğramak olduğunu belirtmiş (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 4), bir düğünden dönen Medineli çocukları ve kadınları görünce doğrulup ayağa kalkarak dünyanın en değerli ve makbul insanlarının ensar olduğunu söylemiş ve Cenâb-ı Hakk'a dua ederek ensarı ve onların nesillerini bağışlamasını dilemiştir. Ensar evlerinin hepsinde hayır bulunduğunu, özellikle de Benî Neccâr, Benî Abdüleşhel, Benî Hâris b. Hazrec ve Benî Sâide kabilelerine ait evlerin hayırlı olduğunu ifade etmiştir (Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 172-180). Ensarın feragat ve fedakârlıkları Resûlullah tarafından olduğu gibi diğer bütün müslümanlar tarafından da daima takdirle anılmış, İslâm kardeşliğinin ideal bir uygulaması olarak görülmüş ve örnek alınmaya çalışılmıştır.

Hz. Peygamber'in, yeni müslüman olan bazı Mekkeliler'e (müellefe-i kulûb*) gönüllerini İslâmiyet'e ısındırmak için bol miktarda ganimet malı vermesi üzerine bir kısım cahil Medineliler onun hemşehrilerini tutup kendilerini bırakacağını ileri sürdükleri zaman Resûl-i Ekrem bunun doğru olmadığını söylemiş, başkaları ganimet mallarıyla evlerine dönerken onların Allah elçisiyle birlikte dönmelerinin daha hayırlı olacağını belirterek gönüllerini almıştır. Bütün insanlar bir vadiye, ensar başka bir vadiye girse kendisinin ensarla beraber gideceğini ve hicret dinî bir emir ve ibadet olmasaydı kendisini ensardan biri sayacağını ifade ederek onları sevindirmiştir (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 1-2; Tirmizî, "Menâḳıb", 66). Hz. Peygamber, son hastalığı sırasında ensardan bazı kimselerin kendisini ebediyen kaybedecekleri korkusuyla toplanıp ağladıklarını öğrenince son defa Mescidi Nebevî'nin minberine çıkarak ensar hakkında bir konuşma yapmış, gittikçe azalan ensarın kendi cemaati, sırdaşları ve güvendiği kimseler olduğunu, üzerlerine düşen görevleri hakkıyla yaptıklarını söyleyerek onlara iyi davranılmasını, hatta kötülük yapanlarının bile bağışlanmasını tavsiye etmiştir (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 11).

Hayatı boyunca Resûl-i Ekrem'e sahip çıkarak daima onun yanında olan ensar vefatından sonra da hadislerini titizlikle koruyup daha sonraki nesillere aktarmıştır. En çok hadis rivayet eden yedi sahâbîden biri olan İbn

Abbas ashap içinde en fazla hadis bilenlerin ensar olduğunu söylemektedir (Dârimî, “Muḳaddime”, 47).

Ensarın ileri gelenleri arasında, başta Hz. Peygamber’i hicretten sonra evinde misafir eden Ebû Eyyûb el-Ensârî olmak üzere Sa‘d b. Muâz, Üseyd b. Hudayr, Es‘ad b. Zürâre, Übey b. Kâ‘b, Zeyd b. Sâbit, Külsüm b. Hidm, Ebû Dücâne, Ebû Talha, Enes b. Mâlik, Ubâde b. Sâmit, Abdullah b. Revâna, Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Zeyd, Ebü’d-Derdâ, Esma bint Yezîd, Ümmü Süleym, Ümmü Harâm bint Milhân gibi sahâbîleri zikretmek mümkündür. Ensar, Hz. Peygamber ve muhacirlerin Medine’ye hicretlerine imkân sağlamanın bir sonucu olarak İslâm tarihinin seyrini değiştirmiş, Medine’de ilk müslüman devletinin kurulmasına da zemin hazırlamıştır. Resûl-i Ekrem, İslâm’ın tebliği ve uygulanması için ihtiyaç duyduğu pek çok imkâna, insan ve yurt unsurlarını ensarın sağladığı bu devlet sayesinde ulaşabilmiştir. Ensar, Hz. Peygamber’den sonra devletin yönetimini ele geçirme hususunda ısrarlı olmamış, Sakīfetü Benî Sâide’de Sa‘d b. Ubâde’ye biat etmek üzere iken Hz. Ömer’le Ebû Bekir’in müdahale etmesi üzerine biattan vazgeçmiş, muhacir dostlarının değerini takdir edip onların lehine fedakârlıkta bulunmuştur. Hz. Ebû Bekir’den sonra da hilâfet meselesinde herhangi bir iddiaları bulunmadığı gibi bu mühim meselenin çözümü hususunda söz sahibi olmamanın ezikliği gibi bir psikolojinin esiri de olmamışlardır.

Hz. Ali’yi daima destekleyen ensar Hz. Osman’a karşı girişilen harekette isyancılara katılmamış, Hz. Osman’dan şikâyetçi olmalarına rağmen genellikle bu işe karışmamış, Emevîler’e karşı Hâricî, Alevî ve Hâşimîler’in çıkardıkları ayaklanmalarda da yer almamıştır. Hz. Peygamber’den sonra ensar umumiyetle siyasetten uzak bir hayat yaşamış, ticaretle uğraşmış, dinî ilimlerle ve bilhassa hadis rivayetiyle meşgul olmuş, bu arada bazıları da fetihlere katılmıştır. Emevîler zamanında ise siyasî ve dinî gelişmeler sonucunda bir muhalefet merkezi haline gelen Medine’de bulunmanın çilesini çekmişler, zulme ve baskılara mâruz kalmışlardır.

Ensarın faziletine, soyuna ve ensardan bazı şahsiyetlerin hayatına dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Hz. Peygamber’in meşhur şairi Kâ‘b b. Züheyr’in Ḳaṣîde râʾiyye fî medḥi’l-enṣâr (Mektebetü’l-belediyye bi’l-İskenderiyye, nr. 1276, b/7) ve el-Ḳaṣîdetü’l-mîmiyye fî medḥi’l-enṣâr

(Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3768, vr. 82-83) adlarında iki kasidesi, Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî'nin el-İstibṣâr fî nesebi'l-ensâr (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5235, 61 varak) adlı eseri, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin el-ʿÂbir fi'l-enṣâr ve'l-muhâcir ve'l-cihâd ve'l-ġazv ve'ş-şühedâʾ (İstanbul 1276) adlı risâlesi, Abdülmün'im el-Hâşimî'nin Nisâʾü'l-enṣâr (Beyrut 1408/1988) ve Hüseyin Mü'nis'in eṣ-Ṣaḥâbe mine'l-ensâr (Kahire 1409/1989) adlı kitapları bu eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, V, 210; Dârimî, "Mukaddime", 47; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 1-8, 11; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 121, 122, 172-181; Tirmizî, "Menâkıb", 65, 66; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 70-110, 150; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 219-239; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), II, 352-369, 395-409; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-eṯer, I, 155-159, 199-203; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1966, III, 148-159, 196, 224-229; Hersekli Mehmed Kâmil, Metâliu'n-nücûm, İstanbul 1307, II, 187-195; M. Hüseyin Heykel, Hazreti Muhammed Mustafa (nşr. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1945, s. 135-153, 157-159; M. İzzet Derveze, Sîretü'r-Resûl, Kahire 1384/1965, II, 31-72; Ebü'l-Hasan en-Nedvî, es-Sîretü'n-nebeviyye, Cidde 1401/1981, s. 129-135, 166-167; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 50-51; Miftâhu künûzi's-sünne, s. 66-68; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 249-309; a.mlf., "Akabe Hadisesi, Hicret ve Getirdikleri", Diyanet Dergisi (Hicret Özel Sayısı), Ankara 1981, s. 31-83; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 149-162; a.mlf., "al-Ansar", EI² (Fr.). I, 529-530; Mübarekfûrî, er-Rahîku'l-mahtûm, Beyrut 1408/1988, s. 139-156, 172, 178, 179; H. Reckendorf, "Ensâr", İA, IV, 276-277.

Hüseyin Algül

ENSÂRÎ, Hâce Abdullah

(bk. HEREVÎ, Hâce Abdullah).

ENSÂRÎ, Muhtar Amed

(1880 - 1936)

Hindistan’ın bağımsızlığı için çalışan tabip ve siyaset adamı.

25 Aralık 1880’de Utar Pradeş eyaletinin Gāzîpûr bölgesindeki Yusufpûr’da doğdu; babası Hacı Abdurrahman, annesi İllahan Bîbî’dir. Ataları, Tuğluklu Sultanı II. Muhammed zamanında (1325-1351) Hindistan’a göç etmiş köklü bir aileye mensuptur. İlk ve orta öğrenimini Gāzîpûr’da Victoria High School ve Allahâbâd’da Muir Central College’da yaptı. Daha sonra Haydarabad Nizam College’da okurken aynı zamanda Madras Üniversitesi’nin bitirme imtihanlarını verdi. Bu sırada derslerindeki başarılarıyla dikkat çekince Haydarâbâd nizamı tarafından tıp tahsil etmek üzere İngiltere’ye gönderildi. 1901’de girdiği Edinburgh Üniversitesi Tıp Fakültesi’ni 1905’te bitirerek operatör doktor unvanını aldı ve arkasından Londra’daki Lock, Charing Cross ve St. Petersburg hastahanelerinde uzman doktor ve klinik şefi olarak çalıştı. Ensârî’nin, Londra’nın bu seçkin sağlık kuruluşlarında sorumlu mevkilerde çalışan ilk Hintli olması İngiltere’deki ırkçı çevrelerin tepkisini çekmiş ve bazı basın organlarında aleyhinde yazılar yayımlanmasına yol açmışsa da mesleğindeki üstün başarılarıyla takdirlerini kazandığı tıp çevreleri daima onu korumuştır.

Ensârî doktor olarak çalıştığı süre içerisinde bir yandan da Hindistan’ın bağımsızlığı hareketiyle ilgilendi ve o sıralarda İngiltere’de yaşayan diğer Hint milliyetçisi aydınlarla temasa geçti. Aynı zamanda İslâm ülkelerinin içinde bulunduğu sıkıntılara da ilgi duyuyor ve buralardaki sömürgecilere karşı çıkılması gerektiğini düşünüyordu. Nihayet 1910 yılında, bu konularda daha faal olmak için ülkesine döndü ve doğrudan Hindistan müslümanlarının siyasî, sosyal ve kültürel bağımsızlığını hedef alan çalışmalara katıldı. Çok geçmeden siyasî liderlerle yakın ilişki kurdu ve evi Gandhi, Nehru, Muhammed ve Şevket Ali kardeşler, Ecmel Han gibi ünlü kişilerin sık sık toplandığı ve İslâm dünyasının meseleleriyle Hindistan’ın bağımsızlığına yönelik düşüncelerin tartışıldığı bir merkez haline geldi. Bu sırada Balkan Savaşı patlak vermişti ve Osmanlılar bu savaşın sıkıntılarıyla

uğraşırken Hindistan'da müslümanlar onlara yardım etmek için faaliyete geçmişlerdi. Bu çerçevede Türkiye'ye bir sağlık heyeti gönderilmesi kararlaştırıldı. Ensârî, beşi doktor yirmiyi aşkın elemandan oluşan bu heyetin başında Türkiye'ye gitti ve altı ay süreyle cephede ve cephe gerisinde hizmet gördü. Bir taraftan da Osmanlı aydınları ve Jön Türkler hareketinin önderleriyle daha sonra da devam edecek olan bir dostluk kurdu; ayrıca Anadolu'nun birçok yerini gezdi ve edindiği izlenimleri Hindistan gazetelerinde yayımlayarak Hint kamuoyunu Türkiye hakkında aydınlattı.

1913'te ülkesine dönen Muhtar Ahmed Ensârî yine bağımsızlık yolunda faal siyasî mücadeleye devam etti ve özellikle hem Indian National Congress'in, hem de All India Muslim League'in saflarında yaptığı yoğun çalışmalarla, bu iki farklı görüşe sahip hareket arasında 1916 Leknev protokolü ile iş birliği sağlanmasına katkıda bulundu. Ancak konuşmaları ve yazılarıyla hükümetin tepkisini çekti ve İngilizler çeşitli tedbirlerle onu engellemeye çalıştılar.

Ensârî, I. Dünya Savaşı'nın sonunda oluşan ve Osmanlı halifesinin dinî - siyasî haklarını korumayı amaç edinen Hindistan Hilâfet Hareketi'nin de en etkin simalarındandır. 1921'de bu hareketin istek ve görüşlerini Batı kamuoyuna duyurmak ve destek sağlamak için Avrupa'ya giden heyette yer aldı. Ancak Türkiye'de hilâfetin ilga edilmesine (1924) bağlı olarak Hindistan'da bu konunun güncelliğini ve eski heyecanını yitirmesi üzerine çalışmalarını daha çok ülkesinin İngiliz hâkimiyetinden kurtarılması amacına yöneltti. 1926'dan itibaren Hindistan'ın geleceği hakkındaki düşüncelerinde beliren değişmelere paralel olarak Hindistan Hilâfet Hareketi'nden ve All India Muslim League'den ayrılarak yalnız Indian National Congress saflarında kalmayı tercih etti. Burada başkanlık ve genel sekreterlik dahil olmak üzere çeşitli görevlerde bulundu. Hindistan'ın Hindular ve müslümanlar arasında bölünmesi fikrine katılmıyor, bağımsızlık kazanıldıktan sonra bu iki toplumun eşit şartlar altında beraberce yaşaması gerektiğine inanıyordu. Hindistan'ın ve özellikle müslümanların içinde bulunduğu sosyal, ekonomik, kültürel şartlardan ve cehaletten son derece rahatsız oluyor, toplumun kurtuluşunu bunların düzeltilmesinde görerek bunun için yoğun faaliyetlerde bulunuyordu. Bu faaliyetlerinden dolayı 1930'da İngilizler tarafından tutuklanmış ve hapse

atılmıştır. Kuruluşlarında etkili olduğu Jamia Millia Islamia (Delhi) ve Vidya Pitya Pith (Benares) gibi müesseseler bu yoldaki düşüncelerinin ürünüdür.

Verdiği uzun mücadele sonunda sağlığı bozulan Ensârî Nisan 1935'te aktif hayattan çekildi ve bir yıl sonra da 10 Mayıs 1936'da vefat etti. Mezarı Jamia Millia Islamia Üniversitesi kampüsü içerisindedir. Muhtar Ahmed Ensârî mesleğini, bütün faaliyetlerini ve hayatını inandığı değerlerle milletinin hürriyete kavuşması ve müslümanların kurtuluşuna adamıştı. Fakat bugün Hindistan'da, onun sömürge yönetiminden kurtulmak için verilen mücadeleye yaptığı katkılar yeterince ortaya konulmuş değildir. Ensârî'nin siyasî felsefesi, bütün Hintliler'in hangi din, ırk ve etnik gruba mensup olurlarsa olsunlar, eşit şartlarda ve eşit haklarla âdil bir sosyal ve siyasî düzen içerisinde birlikte yaşamaları şeklinde özetlenebilir. Bu sebeple başka bir vatan (Pakistan) kurulması fikrine pek sıcak bakmamış, bütün enerjisini Hindistan'ın bölünmeden bir bütün halinde bağımsızlığa kavuşması için sarf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

W. C. Smith, Modern Islam in India, Lahore 1943, s. 219, 236, 241; Khaliquzzaman Choudri, Pathway to Pakistan, Lahore 1961, s. 21-25; Ishtiaq Husain Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1974, s. 233, 246, 252, 262; Afzal Iqbal, Life and Times of Mohammed Ali, Delhi 1978, bk. Index; N. K. Jain, Muslims in India: A Bibliographical Dictionary, New Delhi 1978, I, 94-96; Mushirul Hasan, Muslims and the Congress: Correspondence of Dr. M. A. Ansari (1912-1935), Delhi 1979; a.mlf., A Nationalist Conscience: M. A. Ansari, the Congress and the Raj, Delhi 1987; Muhammed Yusuf Abbasi, The London Müslim League, (1908-1928), İslâmâbâd 1988, s. 16, 21, 283, 297, 299, 310, 320; M. Kemal öke, Hilafet Hareketleri, İstanbul 1990, s. 18, 30-31, 50, 82-83; Azmi Özcan, Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere, İstanbul 1992, tür.yer.; M. Mujeeb, "Dr. Ansari: Chand Yaden baten", Aaj Kal, January 1981.

Abdur Raheem Kıdwaı

ENSÂRÎ, Şeyh Murtaza

شيخ مرتضى أنصارى

Murtazâ b. Muhammed Emîn b. Murtazâ Ensârî (ö. 1281/1864)

Merci-i taklîd kabul edilen Şiî âlimi.

1214 (1799) yılında İran'ın kuzeyinde bulunan Dizfûl şehrinde doğdu. Tanınmış bir ailenin çocuğu olup nesebi ashaptan Câbir b. Abdullah el-Ensârî'ye ulaşır. Öğrenimine, şehrin meşhur âlimlerinden olan amcasının oğlu Hüseyin b. Ahmed Ensârî'nin yanında başladı. 1232'de (1817) babasıyla birlikte Irak'taki mukaddes yerleri ziyaret için çıktığı seyahat sırasında Kerbelâ'ya uğradı ve orada Şiî ulemânın liderlerinden Seyyid Muhammed Mücâhid ile tanıştı. Bir ilmî müzakere sırasında bilgi ve zekâsıyla dikkati çekince Seyyid Mücâhid tahsilini sürdürmesi için Kerbelâ'da kalmasını istedi. Ensârî burada Seyyid Mücâhid ve Molla Muhammed Şerif Mâzenderânî'nin derslerine devam etti.

Osmanlı - İran münasebetlerinin bozulması ve 1234'te (1818) Bağdat Valisi Kölemen Dâvud Paşa'nın Kerbelâ'ya yönelik baskıları üzerine buradan göç eden bazı ailelerle birlikte Ensârî Kâzımeyn'e, oradan da Dizfûl'e gitti. İki yıl sonra Kerbelâ'ya dönerek tekrar Şerif Mâzenderânî'nin derslerine katıldı. Ertesi yıl Şeyh Mûsâ Kâşifülgıtâ'nın derslerini takip etmek için Necef'e geçti, bir yıl sonra da Dizfûl'e döndü. Ardından fıkıh, usul, felsefe ve tasavvuf konularında büyük bir otorite olan Molla Ahmed Nerâkı'den ders almak üzere Kâşân'a gitti (1240/1824). Burada dört yıl kalıp icâzet aldıktan sonra Meşhed'e ve birkaç ay sonra da Tahran'a geçti. 1246'da (1830) Dizfûl'e döndü ve 1249 (1833) yılına kadar burada ders verdi. Daha sonra Necef'e göç etti, merci-i taklîd olan Şeyh Ali Kâşifülgıtâ ile Şeyh Muhammed Hasan Necefî'nin derslerine katıldı. Bir süre sonra kendi ders halkasını kurdu. Şeyh Hasan Necefî'nin uygun görmesiyle onun ölümünden (1266/1850) sonra merci-i taklîd kabul edildi. Aralarında Muhammed Hasan Şîrâzî, Muhammed İrvânî, Hüseyin Kühkemerî, Habîbullah Reştî, Muhammed Kâzım-ı Horasânî gibi daha sonra merci-i taklîd olan birçok

talebe yetiştirdi (267 talebesinin adını veren bir liste için bk. Muhammed Ali Habîbâbâdî, I, 500-514). 18 Cemâziyelâhir 1281 (18 Kasım 1864) tarihinde Necef'te vefat etti.

Ensârî, Şiî dünyasında genel kabul gören dinî liderliği yanında Şiî fıkıh usulü alanında da yeni bir metodoloji ortaya koyan büyük bir otorite sayılmaktadır. Usulün temel konusu geleneksel olarak Kur'an, hadis, icmâ ve akıl şeklinde dört kategoriye ayrılırken Ensârî'den itibaren bu ilim lafzî ve amelî olmak üzere iki ana kola ayrıldı. Kendisinden sonra gelen Şiî ulemâsını büyük ölçüde etkileyen Ensârî'nin metot ve düşünceleri XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Şiî dünyasında hâkim olmuş ve görüşleri Şiî ulemâsının çoğunluğu tarafından benimsenmiştir.

Eserleri. Otuz civarında kitap ve risale kaleme alan Ensârî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Ferâʾidü'l-uṣûl. Fıkıh usulüne dairdir. er-Risâle adıyla da anılan eser defalarca basılmış (Tahran 1268, 1283, 1296, 1301; I-II, Beyrut 1411/1991) ve birçok âlim tarafından şerhedilmiştir (bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, VI, 152-162, yetmiş kadar hâşiyesinden basılmış olanlar için bk. Hânbâbâ Muşâr, s. 104, 107, 117, 278, 290, 351, 556, 661, 682, 857). 2. el-Mekâsib. Fıkha dair olup el-Metâcir adıyla da anılmaktadır. Çeşitli baskıları yapılan (Tahran 1280, 1286, 1299, 1300, 1305, 1326; Tebriz 1312, 1325; nşr Muhammed Kelânter, I-V, Necef 1392-1394) eser üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır (bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, VI, 216-221; burada verilen otuz iki hâşiyeden basılmış olanlar için bk. Hânbâbâ Muşâr, s. 129, 193, 195, 293, 298, 645, 854, 893, 945, 974, 976, 1002). Bu iki eser Şiî ulemâsının büyük teveccühünü kazanmış ve Ahmed Horasânî'nin Kifâyetü'l-uṣûl'ü ile birlikte Şiî medreselerinde en üst seviyede okutulan temel ders kitaplarını oluşturmuştur. Bu eserlerin çok kapsamlı olması sebebiyle daha sonraki ulemâ bunlara şerh ve hâşiye yazmaktan başka hemen hemen hiçbir şey yapmamıştır. 3. eṭ-Ṭahâre. Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin el-İrşâd adlı eserinin şerhi olup birçok defa basılmıştır (Tahran 1273, 1279, 1291, 1298, 1307, 1317). 4. el-Menâsik. Çeşitli hâşiyeleriyle birlikte basılmıştır (Tahran 1317, 1321; Bombay 1325; Bağdad 1331; Necef 1356). 5. Ḥâşiyetü Necâti'l-ʿibâd. Hocası Muhammed Hasan Necefî'nin eserine yazdığı hâşiyedir (Tahran 1297, 1324). 6. Mecmûʿatü'l-hidâye. Ensârî'nin fetvalarından meydana gelmiş olup Muhammed Takī b. Muhammed Bâkır Yezdî tarafından

derlenmiştir (Yezd 1277).

el-Mekâsib'in bazı baskılarıyla birlikte (Tahran 1305 ve 1326) Ensârî'nin el-Bey' ve'l-ḫıyâr, Risâle fi't-taḳıyye, Risâle fi'l-ʿadâle, Mesʾele fî ḳażaʾi'ṣ-ṣalât ʿani'l-meyyit, Risâle fi'l-müvâsaʿa ve'l-müżâyaḳa, Risâle fî ḳāʿideti men meleke şeyʾen meleke'l-iḳrâre bih, Risâle fî ḳāʿideti nefyi'ż-żarâr ve'ḍ-ḍırâr, Kitâbü'l-Veṣâyâ, Kitâbü'n-Nikâḥ, Risâle fi'r-raḍâʿ, Risâle fi'l-müşâhere, Risâle fi'l-mevâriṡ, Risâle fî ṣalâti'l-cumʿa adlı risâleleri de neşredilmiştir.

Ensârî'nin bunlardan başka, birlikte basılan Risâle fî cevâzi't-tesâmuḥ, Risâle fî mesʾeleti'l-müştaḳ ve Risâle fîmâ yeteʿallaku bi-mesaʾili't-taḳlîd ile (Tahran 1305), el-Mekâsib veya eṭ-Ṭahâre ile beraber basıldıkları kaydedilen Kitâbü'l-Ḫums, Kitâbü'ṣ-Ṣavm, Kitâbü'z-Zekât, Kitâbü'l-Ġusl, Kitâbü'ṣ-Ṣalât adlı eserleri de vardır (eserlerinin bir listesi için bk. Muhammed Ali Habîbâbâdî, I, 497-499; Ali el-Fâzıl el-Kāinî, s. 48-49).

BİBLİYOGRAFYA

Tebrîzî, Reyhânetü'l-edeb, I, 189-193; Muhammed Ali Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âsâr, İsfahan 1337 hş./1958, I, 487-517; Mehdî Bâbdâd, Şerh-i Hâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371, VI, 260-261; Brockelmann, GAL Suppl., II, 794, 832; Hânbâbâ Muşâr, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 28, 104, 107, 117, 129, 193, 195, 278, 290, 293, 298, 351, 556, 645, 661, 682, 854, 857, 893, 945, 974, 976, 1002; Ma'sûm Ali Şah, Tarâʾik, III, 216; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 117-119; Âga Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ tesanîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 272, 449; II, 210; IV, 405, 518; VI, 59, 75, 152-162, 216-221, 279; VII, 256; X, 150; XI, 194; XII, 44; XIII, 80; XV, 60, 62, 100, 187; XVI, 57, 132, 323; XVII, 11, 12, 141; XIX, 61, 67; XXI, 42; XXII, 273; XXIV, 300; XXV, 109; Muhammed Hirzüddin, Maʿârifü'r-ricâl, Kum 1405, II, 399-405; Ali el-Fâzıl el-Kainî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 48-49; Ca'fer Âl-i Mahbûbe, Mâzi'n-Necef ve hâzıruhâ, Beyrut 1406/1986, II, 47-52; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 408; Abdul-Hadi Hairi, "Ansarı", EI² Suppl. (İng.), s. 75-77;

S. Murata, “Ansarı”, EIr., II, 102-103; Hamid Algar, Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of Ulama in the Qajar Period, Berkeley 1980, s. 162-164.

Ahmet Özel

ENSÂRİYYE

(bk. HEREVİYYE).

ENÛŞİRVÂN

أنوشروان

Kisrâ Enûşirvân I. Hüsrev b. Kubâd (ö. 579)

Sâsânî hükümdarı (531-579).

Enûşervân, Nûşîrevân, Nûşervân şeklinde de kaydedilen bu kelime, Pehlevîce'de "ölümsüz ruh" anlamına gelen ve Zerdüşt metinlerinde ölüler için övgü sıfatı olarak kullanılan enûşeg - rüvânın değişik bir şekli olup genellikle Kisrâ I. Hüsrev'i II. Hüsrev Pervîz'den ayırt etmek için kullanılmıştır. I. Hüsrev Pehlevîce eserlerde olduğu gibi (Pahlavi Texts, s. 55, 115; Dînkerd, s. 571, 654) Arapça ve Farsça kaynaklarda da bu unvanla zikredilmiştir.

531'de babası Kubâd'ın yerine tahta geçen Enûşirvân'ın ilk icraatı Mazdeizm'in sebep olduğu zararları telâfi etmek oldu. Bir başka önemli faaliyeti de arazi ve vergi reformunu gerçekleştirmesidir. Enûşirvân bütün araziyi ve ürünü durumuna ve çeşidine göre yeniden vergilendirmiş, kişilerden alınan vergiyi sınıf ve kategorilerine göre düzenlemiştir. Bununla beraber hânedan üyeleri, yüksek rütbeliler, askerler, din adamları, devlet memurları bu vergiden muaf tutuldu (Taberî, II, 150-153). Aynı zamanda yaptığı askerî ve idarî reformlarla da meşhur olan Enûşirvân ülkeyi dört idarî bölgeye ayırarak tek kumandan yerine her bölgeye ayrı ayrı birer ispehbed tayin etti (a.g.e., II, 98, 99; Dîneverî, s. 69). Onun tarafından uygulamaya konulan dörtlü yönetim biçimine bazı Pehlevîce risâlelerde temas edilmiştir (meselâ bk. Şehrîhâ-yi Îrân, s. 8-23).

Genelde başarılı bir dış politika takip eden Enûşirvân tahta çıktıktan sonra 532'de Bizans imparatoruyla barış yaptı. Fakat bu barış 540 yılında bozuldu ve yeniden savaşlar başladı. Enûşirvân Suriye topraklarına girerek birkaç şehri zaptetti, bazılarını da haraca bağladı. Son olarak Antakya'yı yağmalayıp yaktı ve çok sayıda esir aldı. Bunun üzerine Jüstinyen Sâsânîler'le barış yapmak zorunda kaldı. Jran'a döndükten sonra Ctesiphon

(Medâin) yakınlarında Antakya gibi bir şehir inşa edilmesini emreden Enûşirvân bu şehre Veh - Andiōk - Husrev (Antakya'dan daha güzel şehir) adını verdi. Buraya Antakya'dan getirdiği eserleri yerleştirdi. Halkın Rûmegân ismini verdiği şehir İslâmî kaynaklarda Rûmiye olarak adlandırılır. Onun birkaç şehir daha inşa ettirdiği söylenir. Enûşirvân 543'te ikinci defa Suriye'yi işgal ederek Urfa'yı kuşattı, fakat buradan geri çekilmek mecburiyetinde kaldı. Nihayet beş yıllık bir barış antlaşması ile Bizanslılar'la olan savaşa son verildi. Yalnız barışın dördüncü yılında Lazika'da birkaç yıl süren bir savaş çıktı. Enûşirvân bu savaşı kaybetti ve 561'de yeniden barış yapıldı. Bizans İmparatorluğu ile olan anlaşmazlıklar aralıklarla 579 yılına kadar devam etti.

Enûşirvân, doğuda 557-558 yılları arasında Eftalit (Akhunlar) topraklarının bir bölümünü ilhak etti ve Amuderya nehri Türkler ile Sâsânîler arasında sınır kabul edildi. Diğer taraftan Enûşirvân'ın Seyf b. Zûyezen'e yardım için gönderdiği kumandanlardan Vehriz San'a'yı ele geçirdi (570) ve böylece Güney Arabistan Sâsânîler'in hâkimiyetine girdi.

Enûşirvân, diğer din ve mezheplere karşı müsamahakâr davranan bir hükümdar gibi görünür. Atina Okulu 529 yılında I. Iustinianos tarafından kapatılınca pek çok ilim adamı İran'a iltica etti ve Enûşirvân tarafından çok iyi karşılandı. Hûzistan topraklarındaki Cündişâpûr'da İslâm'ın ilk döneminde de önemli bir yere sahip olan bir tıp merkezi kurdu. Sarayındaki doktor ve filozofları koruyan Enûşirvân ilmî kitapları Yunanca ve Süryânîce'den Pehlevice'ye tercüme ettirdi (J. F. Duneau, I, 13-22). Onun emriyle Bürzûye adlı İranlı bir doktor, daha sonra İbnü'l-Mukaffa' tarafından Kelîle ve Dimne başlığıyla Arapça'ya çevrilen Panchatantara'yı Sanskritçe'den Farsça'ya tercüme etti. Satrancın da onun vasıtasıyla Hindistan'dan İran'a girdiği söylenir (Pahlavi Texts, s. 115) Avesta'nın nihaî derlemesi ve mevcut alfabeyle yazılması belki de Enûşirvân dönemine aittir. İslâmî kaynaklarda âdil bir hükümdar olarak zikredilen Enûşirvân'la ilgili hikâye ve menkıbelere sıkça yer verilir. Bu sebeple âdâb ve ahlâka dair Pehlevîce kaynaklarda, İslâmî eserlerdeki pek çok hikmetli söz ona atfedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Pahlavi Texts (nşr. Jamasp - Asana), Bombay 1897-1913, s. 55, 115, 157; Dînkerd (nşr. Madan), Bombay 1911, s. 571, 654; Kitâbü't-Tâc fî sîreti Enûşirvân (nşr. M. Grignaschi, JA, sy. 254 [1967] içinde), s. 103-108; Taberî, Târîh (Ebül-Fazl), II, 91, 94, 98-104, 139-144, 147-155, 166-171, 176, 180, 201, 204; Hamza el-İsfahânî, Tarîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâʾ Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), s. 45-47; İbn Miskeveyh, el-Hikmetü'l-hâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, s. 49-61; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s. 67-69; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, s. 191-211; Hırednâme (nşr. M. Servet), Tahran 1367 hş./1988, s. 62-65; Şehrîhâ-yi Îrân (nşr. J. Marquart - G. Messina), Roma 1931, s. 8-23; A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Copenhagen 1944, s. 363-440; R. Ghrishman, L'Iran, Paris 1951, s. 273 vd.; J. F. Duneau, "Quelques aspects de la pénétration de l'héllénisme dans l'Empire Perse Sassanide", Mélanges René Crozet, Poitiers 1966, I, 13-22; R. N. Frye, "The Political Hıstory of Iran Under the Sasanians", CHIr., III/1, s. 153-162; a.mlf., The History of Ancient Iran, München 1984, s. 325; 334; A. Merzbân Râd, Hüsrev Enûşirvân der Edeb-i Fârsî, Tahran 1356 hş./1977; H. Massé, "Anushirwan", EI^2 (İng.), I, 522.

Ahmed Tefazzülî

Edebiyat.

Enûşirvân klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında Nûşirevân-ı Âdil şeklinde zikredilmektedir. Ahlâk ve nasihat kitaplarıyla bazı müstakil hikâye ve mesnevilerde daha çok adalet timsali kahraman bir hükümdar olarak yer almış, diğer manzum türlerde ise bu yönüyle teşbih, mecaz ve mazmunlara konu olmuştur. Başarılı bir devlet adamı olduğu için adı genellikle "devlet" kelimesiyle beraber anılmıştır: "Sehâsı Hâtem'in tayyetti nâmın yâdolunmaz hîç/Şükûh-ı devleti Kisrâ'ya elhak kesr-i şân verdi" (Fıtnat).

Enûşirvân'ın Bağdat yakınlarında Dicle kıyısında Medâin'de yaptırmış olduğu geniş

ve muhteşem sarayın çok büyük, gösterişli ve elips biçiminde, yaklaşık 30 m. yüksekliğinde bir tonozla örtülü Tâk-ı Kisrâ veya Eyvân-ı Kisrâ adlı salonu, kendi halkıyla yabancı devlet erkânı ve misafirleri kabul edip dinlediği, haksızlığa uğrayanların başvurduğu bir adalet sarayı olarak şöhret kazanmıştır. İbn Hâcib, Buhtürî ve Firdevsî gibi birçok şairin hakkında müstakil şiirler yazdığı (bk. Dihhudâ, XIX, 34, 36-37, 39-40) bu sarayın büyük bir kısmı XIX. yüzyıl sonlarında bir depremde yıkılmıştır. Ancak günümüzde Bağdat yakınlarındaki Selmânipâk kasabası civarında ayakta kalan kısımları bile bir mimari şaheser olduğunu göstermektedir. Genişliği ve yüksekliğiyle ünlü bu tâk klasik Türk edebiyatında bu vasıfları yanında güç ve kudret sembolü olarak da sık sık kullanılan bir remiz olmuştur. Manzum ve mensur siyerlerle benzeri eserlerde, Hz. Peygamber'in doğumu sırasında meydana gelen mûcizevî olaylarda zarar gördüğü kaydedilen bu hükümdarlık tâkına, gazel ve kasidelerde tâk kelimesinin lugat mânasından hareketle güzelin mihrap veya hilâl şeklindeki kaşı da benzetilmiştir. Bursalı Ahmed Paşa'nın, "Kisrâ-yı hüsndür ki bugün kaşı tâkına/Zencîr-i müşg asar hâm-ı gîsûsı Kāsım'ın" beyti bunu ifade ettiği gibi Nedîm'in, "Şüphesiz Nûşîrevân'ın tâcı başından düşer/Baksa tâk-ı ser-bülend-i kasr-ı izz ü şânına" beytinde işaret edilen taç da Kisrâ ile birlikte anılan ona ait tamamlayıcı unsurlardan biridir. Rivayete göre Enûşirvân bu tâka bir çan astırıp ucuna da zincir bağlatmış, onun adaletine başvuranlar "zencîr-i adl" denilen bu zincir vasıtasıyla çanı çalar ve dertlerini kendisine anlatırlarmış. Zâtî'nin, "Serverâ bir bend-i lâkayddır kapında adl/Tutamazdı anı zencîre çekip Nûşîrevân" beytiyle Bâkî'nin, "Erdi nesîm-i ma'delet-i Kisrî-i bahâr/Zencîr-i adli çekti çemenzâra cüybâr" beytinde bu durum söz konusu edilerek övülenler Enûşirvân ile karşılaştırılmıştır.

Enûşirvân'ın babası Kubâd da, "Tâc-ı Kubâd ü sâgār-ı Cem'den ferağı var/Mecnûn bulalı Leylî itinin yalağını" (Hayâlî Bey) beytinde görüldüğü gibi divan edebiyatında taçla birlikte anılan bir diğer kahramandır. Şark - İslâm edebiyatlarında çok işlenmiş mesnevi konularından biri olan Hüsrev ü Şîrîn veya Ferhad ile Şîrîn hikâyesinin esas kahramanı ise Enûşirvân (I. Hüsrev) değil II. Hüsrev'dir. Ayrıca hikâyenin önemli kahramanlarından Pervîz de (Hüsrev-i Pervîz) Enûşirvân'ın torunu kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 209; Levend, Divan Edebiyatı, s. 163; Harun Tolasa, Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 72-73; Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevi ve Şerhi, İstanbul 1985, VI, 404; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Divanı Tahlili, Ankara 1987, s. 125-126; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 247-248; Nejat Sefercioğlu, Nev‘î Divanı’nın Tahlili, Ankara 1990, s. 62; Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, Ankara 1992, s. 12; Kamûsü’l-a‘lâm, VI, 4621; TDEA, VII, 89; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 464; XIX, 33-41.

Nurettin Albayrak

ENÛŞİRVÂN b. HÂLİD

أنوشروان بن خالد

Sadrü'l-İslâm Şerefüddîn Ebû Nasr Enûşirvân b. Hâlid b. Muhammed el-Kâşânî (ö. 532/1138 [?])

Selçuklu ve Abbâsî veziri.

459'da (1066-67) Rey veya Kâşân'da doğdu. Büyük Selçuklu Devleti'nde divan kâtibi olarak göreve başladı. Sultan Berkyaruk ile Selçuklu tahtında hak iddia eden amcası Tutuş arasında Rey yakınlarındaki Dâşilû'da meydana gelen ve Tutuş'un ölümüyle sonuçlanan savaşa katıldı (17 Safer 488/26 Şubat 1095).

Sultan Berkyaruk'un veziri Müeyyidülmülk'ten ilgi ve itibar gören Enûşirvân onun himayesinde görev aldı. Müeyyidülmülk'ün, Berkyaruk'un annesi Zübeyde Hatun aleyhindeki sözleri ve faaliyetleri sebebiyle azledilerek bizzat Berkyaruk tarafından katledilmesi üzerine devlet hizmetini terketti ve Basra'ya gidip edebiyatla meşgul oldu. Burada meşhur şair Harîrî ile tanışıp onu el-Maḳāmât'ı yazmaya teşvik etti. Sultan Berkyaruk'tan sonra tahta geçen Muhammed Tapar zamanında ve Ziyâülmülk'ün vezirliği sırasında (1107 - 1111) hazinedar ve ârızu'l-ceyş olarak görev yaptı. Şemsülmülk Osman b. Nizâmülmülk 2000 dinar karşılığında onun yerine ârız tayin edilince Bağdat'a gitti. Hâtimülmülk Muhammed Meybüdî'nin vezirliği döneminde (1111 - 1117) vezir nâibi oldu. Fakat şiddetli muhalefet ve entrikalarla karşılaşınca istifa etmek zorunda kaldı. Daha sonra tekrar ârızu'l-ceyş tayin edildi ve 516 (1122 - 23) yılına kadar bu görevi sürdürdü; bu tarihte azl ve hapsedildi. Şemsülmülk Osman b. Nizâmülmülk'ün ölümünden sonra (517/1123) hapisten kurtuldu ve Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar tarafından vezir tayin edildi; 1127 - 1128 yılları arasında bu görevde kaldı. Rakip ve düşmanlarının entrikaları yüzünden vezirlikten ayrılıp Bağdat'a gitti ve 1132'de Halife Müsterşid-Billâh tarafından vezirliğe getirildi. 1134 yılında istifa ettikten bir süre sonra da Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed

Tapar’ın veziri oldu. Ancak iç karışıklıkları önleyemediği ve başarılı olamadığı için azledildi ve yerine rakiplerinden İmâdüddin Dergezînî getirildi (1136).

Enûşirvân 532 veya 533 Ramazanında (Mayıs 1138 veya Mayıs 1139) Bağdat’ta vefat etti. Başta halifenin veziri olmak üzere çok sayıda devlet adamının katıldığı muhteşem bir cenaze töreniyle önce burada defnedildi; daha sonra Kûfe’ye götürülerek Hz. Ali’nin türbesine gömüldü.

Akıllı, titiz, dindar, güzel ahlâklı ve doğru bir kişi olarak tanıtılan Enûşirvân aşırı dindarlığı ve nezaketi sebebiyle tenkit edilmiştir. Kendisi de edipti; âlim ve şairleri himaye ettiği için çağdaşlarının övgüsüne mazhar olmuştu.

Enûşirvân Fütûru zamâni’ṣ-ṣudûr ve ṣudûru zamâni’l-fütûr adıyla bir eser kaleme almıştır. Sultan Melikşah’ın tahta geçişinden (1072) Irak Selçuklu Sultanı Tuğrul b. Muhammed’in ölümüne kadar (1134) geçen süre içinde meydana gelen olayları ve hatıratını ihtiva eden bu Farsça eser, Selçuklular’ın siyasî tarihi ve o dönemdeki bâtınî faaliyetler açısından olduğu kadar divan teşkilâta ve saray hayatı bakımından da birinci elden önemli bir kaynaktır. Ancak müellifin olayları yorumlarken ve bir kısım devlet adamlarını değerlendirirken zaman zaman tarafsızlıktan uzaklaştığı, bazı vezir ve memurları aşırı derecede överken bazılarını da ağır biçimde tenkit ettiği görülür. Fütûru zamâni’ṣ-ṣudûr, İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî tarafından bazı ilâvelerle birlikte Nuṣretü’l-fetre ve ʿusretü’l-fıtre adıyla Arapça’ya tercüme edilmiştir. Bündârî de bu tercümeyi Zübdetü’n-Nuṣra ve nuḫbetü’l-ʿusra adıyla ihtisar etmiştir. Her üç müellifin ortak ürünü olan bu eser ilk defa Martin Theodor Houtsma tarafından neşredilmiştir (Tevârîḫu Âli Selcûḳ [L’Histoire des Seldjoucides], Leiden 1889). Daha sonra çeşitli baskıları yapılan eser (Kitâbü Târîḫi devleti Âli Selcûḳ, Kahire 1900, Beyrut 1400/1980) Kıvâmüddin Burslan

tarafından Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi adıyla Türkçe’ye de çevrilmiştir (İstanbul 1943).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, X, 77-78; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I, 196; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 547, 549-550, 642, 682; XI, 17, 20, 45; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra, nâşirin önsözü, s. IX-XXV; İbnü’t-Tıktaka, el-Fahrî, s. 306; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 67; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 15-16; Safedî, el-Vâfî, IX, 427-428; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü’l-ezhâr min letâʾimi’l-ahbâr der Târih-î Vüzerâ (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1959, s. 33; Browne, LHP, W, 191-192, 354, 360-362, 472-473; Storey, Persian Literature, I, 254-256; Gulâm-ı Rızâ Verehrâm, Menâbiʿ-i Târîh-i Îrân der Devrân-ı İslâmî, Tahran 1371, s. 51-52; Abbâs-ı İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâtîn-i Büzürg-i Selcûkı, Tahran 1338/1959, s. 111, 124, 132-133, 148, 153, 163, 176, 184, 186, 205, 232, 233, 268, 279, 286, 316; Hüseyin Emîn, Târîhu’l-ʿIrâk fi’l-asri’s-Selcûkı, Bağdad 1385/1965, s. 325, 330; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 118-119; A. K. S. Lambton, “The Internal Structure of the Saljuq Empire”, CHIr., V, 248, 251-253; a.mlf., “Anushirwân b. Khalid”, EI[2] (İng.), I, 522-523; C. L. Clausner, The Seljuq Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194, Cambridge 1973, s. 49, 52, 55, 71, 74, 78, 93, 106-108; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. XIII-XIV; a.mlf., “Bündârî”, DİA, VI, 490; C. E. Bosworth, “Anušervan Kašanı”, EIr., II, 139.

Abdülkerim Özaydın

ENVÂ’

الأنواء

Araplar’da yıldızların hareketiyle hava durumu ve iklimler arasında ilgi kuran, çeşitli takvimlere esas teşkil eden halk astronomi ve meteoroloji bilgisi.

Enva’ sözlükte “güçlükle ayağa kalkma, doğrulma, yükselme; ağır bir yük sebebiyle eğilme, meyletme” mânalarına gelen nev’ isminin çoğuludur. Terim olarak “bir yıldızın veya yıldız takımının şafak vakti batarken aynı anda aksi yönden ‘rakib’ denilen mukabilinin doğması” anlamına gelmekte, böylece aynı zamanda cereyan eden hem doğuş (tulû‘) hem batış (sükūt) hadisesini ifade etmekte, bundan dolayı da bazı dil âlimlerince ezdâddan sayılmaktadır. Nev’in başlıca anlamının “yükselme, doğrulma” olması sebebiyle asıl doğuş kavramını ifade için tercih edilmesi gerekirken Araplar onu “ağırlık sebebiyle eğilme, meyletme” anlamından ötürü daha ziyade batış karşılığında kullanmışlardır. Ayrıca ismin bu iki zıt anlamdan hangisine delâlet ettiği, yıldızın hangi tabiat hadisesine sebebiyet verdiğiyle de ilgilidir; çünkü bir yıldızın doğuşu ile batışının farklı olayları meydana getirdiğine inanılmaktadır (İbnü’l-Ecdâbî, s. 134-135).

Yıldızlar eski Araplar için, geceleyin yollarını kolayca bulmalarını sağlayan birer işaret olmalarının yanında çeşitli meteoroloik olaylara ve iklim değişikliklerine yol açtıklarına inanıldığı ve mevsimlerin ardarda gelişlerinin alâmeti sayıldıklarından daima gözlem konusu teşkil etmişlerdir. Câhiz bu husustaki halk bilgilerinin önemli bir birikim oluşturduğuna işaret eder (Kitâbü’l-Ḥayevân, VI, 30). İlmî bir teoriyle temellendirilmemiş olan ve yalnız gündelik hayat içindeki gözlemlere dayanan bu birikim eski Arap atasözü, seci ve şiirlerine bütün canlılığıyla yansımıştır. Buralarda geçen yıldız adları ile bu yıldızların doğuş veya batışlarının sebebiyet verdiği meteorolojik olaylar nesilden nesile kolayca aktarılan bazı formüllere bağlanmıştır. Söz konusu bilgileri bir ortak hafıza gibi saklayan bu sözlü malzeme göçebe veya yerleşik olsun eski Araplar’ın su, hava ve toprakla olan ilişkilerinin izahını, daima göklerin yeri yönettiği

şeklindeki kadîm inanca dayandırdıklarını göstermektedir. Câhiliye Arapları, muhtemelen Mezopotamya ve Kuzey Sâmî uygarlıklarından da etkilenerek meydana getirdikleri bu astronomi (astroloji) - meteoroloji karışımı ilkel kozmolojik öğretide yıldızları yağmurun yağması, sıcakların veya soğukların başlaması, suların çekilip kabarması, bitki örtüsünde değişiklik olması, bereket ve kıtlık meydana gelmesi ve çeşitli rüzgâr yahut fırtınaların çıkması gibi tabii hadiselerin âmili olarak görmüşler ve onlara bir tür ulûhiyyet nisbet ederek beklentileri doğrultusunda kendilerinden niyazda bulunmuşlardır. Envâ’ bilgisi hakkında yazılmış son eserlerden birinin müellifi olan İbnü’l-Ecdâbî, Araplar’ın envâ’ disiplinine bakışının İslâm öncesi ve İslâm sonrasında uğradığı köklü değişikliğe işaret etmektedir. Müellife göre Câhiliye Arapları yıldızları bazı tabiat hadiselerinin yaratıcıları olarak görmekle küfre düşmüşlerdir. Bu konuda İslâm inancına uygun görüş sahibi olan Araplar ise envâı sadece belli tabiat hadiselerinin vaktini gösteren işaretler şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu anlayışa göre envâ’, Allah’ın âdeti (sünnetullah) üzere cereyan eden belli hadiseler için “a‘lâm ve evkāt” olmaktan öte bir anlam taşımaz (el-Ezmine ve’l-envâʾ, s. 136). İslâm’daki tevhid ilkesinin Araplar’ın envâ’ hakkındaki telakkilerinde kesin bir dönüştürücü rol oynadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli âyetlerinde yıldızların Allah’ın emrinde olduğu ve dolayısıyla kendilerinde hiçbir yaratıcı gücün bulunmadığı açıklıkla ifade edilmektedir (meselâ bk. el-En‘am 6/97; en-Nahl 16/12; er-Rahmân 55/6). Hz. Peygamber de envâ’ konusundaki bâtıl inancı kınayarak yağmuru yağdıranın Allah olduğunu belirtmiş, yağmurun yağışını bir yıldızın doğup batmasına bağlayanların o yıldıza tapıp Allah’ı inkâr etmiş olacaklarını bildirmiştir (Buhârî, “Ezân”, 156, “İstisḳāʾ”, 128, “Meġāzî”, 35; Müslim, “Îmân”, 125; Nesâî, “İstisḳāʾ”, 16).

Envâ’ sisteminin ilk şekli, basit olarak yıldız veya takım yıldızların doğuş ve batışı ile (nev’) başlayan yaklaşık yirmi sekiz dönemlik bir güneş yılındaki meteorolojik hadiseleri takip ve tahmin etme bilgisinden ibaretti. Yıldızların birbirlerine göre süreleri farklılık arzeden batışlarıyla (meselâ Süreyya takım yıldızının yedi gün, Hen’a yıldızının bir gün) yine nev’ denilen bir döneme girilmekte ve belli yıldızların batışı veya mukabillerinin doğuşu ile hava durumu tahmin edilmekteydi. Böylece on dört çiftten oluşan yirmi sekiz yıldız yahut takım yıldızın doğuş ve batışları ile başlayan yirmi sekiz sabit döneme ayrılmış ilkel bir güneş yılı takvimi elde edilmiş

oluyordu (EI2 [İng.], I, 523). Daha sonraki merhalede Araplar, İslâm'dan bir süre önce benimsedikleri ayın arz etrafındaki hareketini belirten yirmi sekiz durak ile (menâzil) yirmi sekiz envâı birleştirdiler ve sonuçta sistemi, her biri 12° 50' lık eşit yaylardan teşekkül eden yirmi sekiz bölümlü bir zodyak haline getirdiler. Bu sisteme göre bir yılda yirmi sekiz yıldız veya takım yıldızın her biri, on üç günlük yirmi yedi ve on dört günlük bir sabit dönem (nev') halinde yirmi sekiz menzil oluşturmakta ve toplam 365 gün elde edilmektedir (27 x 13 = 351 + 14 = 365). Bu durumda ay, arz etrafında yirmi sekiz günde tamamladığı dönüşü sırasında her gece bir menzili geçmekte ve bir gece bir yıldız veya takım yıldıza yakın olurken ertesi gece doğu istikametinde o yıldız(lar)dan uzaklaşmaya başlayarak nihayet 28. gece yıldızı batıda tekrar idrak etmektedir. Böylece on dört çiftlik yirmi sekiz yıldız veya takım yıldız ayın

yörüngesi için sabit bir referans sistemi meydana getirmiş olmaktadır. Ayın yirmi sekiz menzilini oluşturan bu yıldızlar kuşağı dört mevsim için yedili gruplara ayrılmış ve bunların "menâzilü'ş-Şâmiyye" denilen on dördü kuzey menzillerini, "menâzilü'l-Yemeniyye" denilen on dördü de güney menzillerini teşkil etmiştir. Gökkubbede aynı anda bu yıldızların on dördü gözlenebilmektedir. Zira daima biri doğarken rakibi batmakta, dolayısıyla gözlemcinin ufkunda her zaman için yirmi sekiz envâ' yahut menzilin sadece yarısı kalmaktadır. Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt'ına göre ayın yirmi sekiz menzili şu adları taşımaktadır: Şeretân, butayn, süreyyâ, deberân, hak'a, hen'a, zirâü'l-esed (ilkbahar); nesre, tarf, cebhe (nev' süresi on dört günlük olan tek yıldız), zübre, sarfe, 'avvâ', es-simâkü'l-a'zel (yaz); gafr, zübânâ, iklîl, kalbü'l-akreb, şevle, naâim, belde (sonbahar); sa'dü'z-zâbih, sa'dü bülâ', sadü's-suûd, sa'dü'l-ahbiyye, el-fer'u'l-evvel, el-fer'u's-sânî, batnü'l-hût (kış).

Envâ' bilgisi hakkında ilk eser II. (VIII.) yüzyılın ortalarında yazılmaya başlanmış ve bu tür eserlerin yazımı İslâm dünyasındaki kültürel gelişmelere bağlı olarak VII. (XIII.) yüzyıla kadar sürmüştür. IV. (X.) yüzyıldan önce kaleme alınan eserlerde envâın genellikle eski Arap folkloruna yansıyan şekilleri muhafaza edilmiş, ayrıca bunlara İslâmî dönemdeki itikadî mülâhazalar, ibadet vakitlerinin tesbiti ve gündelik hayatın yeni icaplarıyla ilgili bazı bilgiler eklenmiştir. Daha sonraki devirlerde kültürel coğrafyanın genişlemesine ve tercüme hareketlerine

bağlı olarak envâ’ kitaplarına Süryânî, İbrânî, Fârisî, Grek ve Kıptî kültürlerine ait astronomi bilgileri ve takvim sistemleri de girmiştir. Bu şekilde gelişen envâ’ literatürünün günümüz duvar takvimlerinde de izlerine rastlanan çeşitli fırtınaların esmesi, soğuk veya sıcakların başlaması, cemrelerin düşmesi, bitki örtüsündeki değişiklikler ve suların kabarması veya çekilmesi gibi tabiat hadiselerini tamamen gök cisimlerinin hareketlerine bağlamış olduğu görülmektedir. İslâm dünyasında matematik temeline dayalı astronomi ilminin zirveye doğru yükselmesiyle envâ’ sistemi giderek bilim literatüründen çıkmışsa da İslâm astronomisinin en büyük şahsiyetlerinden olan Bîrûnî’nin el-Âs̱ârü’l-bâḳıye’sinde Araplar’ın envâ’ geleneğini konu edinen bir bölümün yer alması, bu konuya duyulan ilginin ilmî gelişmelere rağmen yer yer devam ettiğini göstermektedir.

İbnü’n-Nedîm, envâ’ bilgisi hakkında IV. (X.) yüzyıla kadar yazılmış yirmi sekiz eserin adını vermektedir (el-Fihrist, İndeks, s. 86, 92). Bunlardan ancak birkaçı günümüze ulaşabilmiştir. Bu ilk devir telifleriyle daha sonraki dönemlere ait çoğu neşredilmiş bulunan kitapların başlıcaları şunlardır: Ebû Basîr Yahyâ b. Kāsım el-Esedî’nin (ö. 150/767) Kitâbü’l-Yevm ve’l-leyle’si, Müerric es-Sedûsî, Nadr b. Şümeyl, İbn Künâse ve Asmaî’nin Kitâbü’l-Envâʾ adlı eserleriyle Kutrub’un Kitâbü’l-Ezmine’si (İbn Künâse ve Kutrub’un eserleri günümüze ulaşmıştır), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın Kitâbü’l-Eyyâm’ı (nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1956), Ebû Zeyd el-Ensârî’nin Kitâbü’l-Maṭar’ı (nşr. Luvîs Şeyho, Beyrut 1905, 1908), İbn Kuteybe’nin Kitâbü’l-Envâʾı (Haydarâbâd 1375/1956), Ebû Hanîfe ed-Dîneverî’nin Kitâbü’l-Envâʾı (bk. DİA, IX, 358), İbn Âsım’ın Kitâbü’l-Envâʾ ve’l-ezmine’si (TSMK, III. Ahmed, nr. 3508, tıpkıbasım nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1985), Ebû Ali el-Merzûkī’nin el-Ezmine ve’l-emkine’si (I-II, Haydarâbâd 1332/1914) ve İbnü’l-Ecdâbî’nin (ö. 650/1252 [?]) el-Ezmine ve’l-envâʾı (nşr. İzzet Hasan, Dımaşk 1964).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nvʾe” md.; Cevherî, es-Sıhâh, “nvʾe” md.; Kamus Tercümesi, “nvʾe” md.; Buhârî, “Ezân”, 156, “İstiskaʾ”, 128, “Megazî”, 35;

Müslim, “Îmân”, 125; Nesâî, “İstisḳāʾ”, 16; Kutrub, Kitâbü’l-Ezmine, British Museum, Or., nr. 536, vr. 3b, 4a; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Kitâbü’l-Eyyâm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1956, s. 27; Câhiz, Kitâbü’l-Hayevân, VI, 30; İbn Kuteybe, Kitâbü’l-Envâʾ, Haydarâbâd 1375/1956, s. 6-7; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), bk. İndeks; Bîrûnî, el-Asârü’l-bâkıye ʿani’l-kurûni’l-hâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1878 - Leipzig 1923, s. 11-12, 50-53, 62-63, 238-239, 325, 332; Merzûkı, el-Ezmine ve’l-emkine, Haydarâbâd 1332, II, 60, 179-187; İbn Sîde, el-Muhassas, Beyrut 1321, IX, 13-18; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Ricâlü’t-Tûsî (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Kum 1381/1961, s. 333; Meydânî, Mecmaʿu’l-emsâl (Ebü’l-Fazl), III, 391; İbnü’l-Ecdâbî, el-Ezmine ve’l-envâʾ (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1964, s. 134-136, ayrıca nâşirin mukaddimesi, s. 7-20; Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-mahlûkat, Beyrut, ts., s. 46-53; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVII, 228-230; İbn Âsım, Kitâbü’l-Envâʾ, TSMK, III. Ahmed, nr. 3508 (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985; Tecrid Tercemesi, II, 920-921; Süyûtî, el-Müzhir, II, 528-532; Mahmûd Şükrî el-Alûsî, Bulûgu’l-ereb, III, 228-261; C. Zeydân, Târîh, III, 15-17; Brockelmann, GAL, I, 102; Suppl., I, 160; Sezgin, GAS, VII, 336-370; Cevâd Ali, el-Mufassal, VIII, 423-433; Ch. Pellat, “Anwâʾ”, EI² (İng.), I, 523-524.

Muharrem Çelebi

ENVÂR-ı SÜHEYLÎ

أنوار سهيلي

Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1504-1505), Kelîle ve Dimne adlı eseri değiştirmek suretiyle yazdığı ahlâk ve edebiyata dair Farsça kitabı

(bk. HÜSEYİN VÂİZ-i KÂŞİFÎ)

ENVÂRÜ’l-ÂŞIKĪN

أنوار العاشقين

Ahmed Bîcan’ın (ö. 870/1466’dan sonra) Anadolu’da müslüman - Türk kimliğinin şekillenmesinde etkili olmuş dinî - didaktik eseri.

Müellif eserin yazılış sebebini açıkladığı bölümde, ağabeyi Yazıcıoğlu Mehmed’e bu fâni dünyada adının hayırla anılmasına vesile olacak bir eser yazmasını tavsiye ettiğini, onun da her bölümü bir namaz vaktine işaret olmak üzere beş “megārib”e ayrılan Meġāribü’z-zaman li ġurûbi’l-eşyâʾ fi’l-ʿayn ve’l-ʿıyân adlı bir eser yazdığını ve kendisinden bu eseri Türkçe’ye çevirmesini istediğini söyler. Ahmed Bîcan, muhtevasını yer yer genişletmek suretiyle nesir olarak Türkçe’ye çevirdiği ve Envârü’l-âşıkīn adını verdiği bu eserle Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediyye adlı manzum eserinin kaynağının Meġāribü’z-zamân olduğunu belirtir. Zâhir ve bâtın ilimlerine ait çeşitli konuları âyet ve hadislere, diğer kutsal kitaplara ve çeşitli eserlerden derlediği bilgilere dayanarak açıkladığını söyleyen Ahmed Bîcan daha önce yazılan kitapların çoğunlukla Arapça olduğunu, kendisinin bu eseri Türkçe hazırlamakla halkın da ondan faydalanması amacını güttüğünü anlatır. Şeyhi Hacı Bayrâm-ı Velî’nin kendisini “ahvâl-i enbiyâ” üzerine “sâhib-i sır” kıldığını söyleyerek “ahvâl-i enbiyânın zâhirine muvafık beyan”da bulunmak için, “Makāmât-ı evliyânın bâtınına mutâbık ayân oluna” diyerek eserinde tasavvufî yorumlara da yer verdiğini belirtmektedir ki bu Envârü’l-âşıkīn’e aynı zamanda tasavvufî bir eser hüviyeti kazandırmıştır. Müellif eseri gönlünün, gözünün ve ruhunun nuru kabul ettiği için ona Envârü’l-âşıkīn adını verdiğini, bütün zâhir ve bâtın nurlarını bu kitapta topladığını söylemektedir.

Envârü’l-âşıkīn, her biri belli bir konu etrafında gelişen beş ana babdan oluşmaktadır. Bablar fasıllara, bazı fasıllar da “meb‘as” adı verilen alt bölümlere

ayrılmaktadır. Birinci babda mevcudatın nizamı, yerdeki ve gökteki varlıklar, bunların yaratılışındaki ilâhî hikmet ve sırlar anlatılmıştır. Eserin

en uzun bölümü olan ikinci babda Hz. Âdem'den başlayarak hemen bütün peygamberlerden, mucizelerinden, vahiy ve vahyin sırlarından, peygamberlerin karşılaştıkları zorluklardan bahsedilmiş, her peygamberin hayatında önemli yeri olan olaylar ayrıca ele alınmıştır. Meselâ Hz. İbrâhim dolayısıyla Kâbe, Hz. Süleyman dolayısıyla Beytülmukaddes ve Belkıs hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümde en geniş yer Hz. Peygamber'in siyerine ayrılmıştır. Burada Resûl-i Ekrem'in hayatından, mi'rac ve diğer mûcizelerinden, örnek ahlâkından, vefatından, kızı Hz. Fâtıma ile torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den, ayrıca dört halifeden etraflıca söz edilmektedir. Müstakil bir kısas-ı enbiyâ hüviyeti gösteren bu bölüm oldukça ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmıştır. Üçüncü babda Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil, Azrâil, Kirâmen Kâtibîn ve diğer melekler, bunların vazifeleri, ruhlar, ruhların makamları ve görünmeyen varlıklar anlatılmıştır. Dördüncü bab kıyamet günü hakkında verilen bilgilerle başlamaktadır. Bu babda itikadî ve amelî hükümler, namaz, oruç, zekât, hac gibi çeşitli ibadetler, ilim ve cehalet, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, cihad, mübarek gün ve geceler, İslâm'ın şartları, sabır, sadaka vermenin fazileti, dua, zikir, teşbih, tövbe ve istiğfar gibi konular üzerinde durulmuştur. Eserin beşinci babında cennet, a'râf, Allah'ın görülmesi, cennet nimetleri ve cennet ehlinin durumu, şehidlerin cennetteki mertebeleri, cehennem ve günahkârların hali gibi konular ele alınmıştır. "Hatime" başlığını taşıyan bölümde 850'de (1446) Gelibolu'da yazmaya başladığı eserini 855 Muharreminde (Şubat 1451) tamamladığını söyleyen yazar, gerek bu kitabın gerekse kardeşinin Muhammediyye'sinin önemli eserler olduğunu belirttikten sonra mensur bir münâcâtla kitabını bitirmektedir.

İhtiva ettiği dinî bilgiler bakımından güvenilir bir eser kabul edilen Envârü'l-âşıkīn, kaynakları arasında İncil ve Tevrat gibi muharref kitapların bulunması, faydalanılan tefsirlerdeki bazı bilgilerin kontrolsüz kullanılması sebebiyle yer yer İsrâiliyat kabilinden bilgileri de ihtiva etmektedir. Nitekim müellif faydalandığını belirttiği Ferrâ el-Begavî, İbn Kesîr, İbn Abbas, Vâkıdî gibi rivayet tefsirlerinden yaptığı nakillerde bu tür zayıf rivayetleriyle tanınan Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi râvilerden de aktarmalarda bulunmuştur. Bazı âyetlerin tasavvuff tefsir metoduyla yorumlanmış olması da tartışmaya açık bir husustur. Kitapta yer alan hadislere gelince, günümüzde gelişen mevzu hadisleri tanıma konusundaki çalışmalar o devirde henüz yeterli olmadığından, hatta devrin genel anlayışı

gereği belli bir müsamaha gösterildiğinden bazı mevzu hadislerin zikredilip yorumlanmasını tabii karşılamak gerekir. Dünyanın yaratılışı, balık ve öküzün üzerinde duruşu gibi skolastik bilgilerle Kafdağı, anka kuşu gibi konularda verilen mâlumatın devrin coğrafya, astronomi ve astroloji bilgilerinin tekrarından ibaret olduğu da belirtilmelidir. Bazı varlıkların tasviriyle mesafelerin anlatılmasında görülen mübalağalı ifadeler günümüzde garip karşılansa bile o devir için normal sayılır. Bütün bunlara rağmen Ahmed Bîcan'ın eserini devrinin muteber kaynaklarından faydalanarak hazırladığını söylemek mümkündür.

Envârü'l-âşıkīn'in, yüzyıllarca geniş halk kitleleri tarafından okunan Ahmediyye ve Muhammediyye gibi dinî-didaktik eserler içinde önemli bir yeri vardır. Kitabın Balkanlar, Anadolu ve daha sonra Kazan'da basıldığı göz önüne alınırsa Türk dünyasının İslâm dini ve kültürü hakkındaki başlıca kaynaklarından biri olduğu söylenebilir. Ahmed Bîcan diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de edebî olmaktan çok öğretici bir yol takip etmiştir. Maksadı, "hakikat ve şeriatın inceliklerini" bir araya toplayarak okuyucularının dünya ve âhiret saadetine ulaşmalarını sağlamaktır. Günümüzde de anlaşılabilecek nitelikte oldukça sade ve açık, yer yer secilerle zenginleştirilmiş, kısa ve tercümeden kaynaklanan, konuşma diline yakın olma düşüncesinin de etkili olduğu devrik cümlelerden kurulu bir anlatımı olan Envârü'l-âşıkīn'in Türk nesir tarihinde önemli bir yeri vardır. Yazma ve basma nüshalarının genellikle harekeli olması esere, XV. yüzyıl Türkçe'sinin fonetik özelliklerinin tesbiti bakımından ayrı bir değer kazandırmaktadır.

Yazıldığı tarihten XX. yüzyılın başlarına kadar müslüman Türk halkı Envârü'l-âşıkīn'i büyük bir heyecanla okumuş ve Muhammediyye ile birlikte bu iki eser, hemen her Türk ailesinin evindeki dinî kitaplar arasında önemli bir yer tutmuştur. Bunun sonucu olarak Envârü'l-âşıkīn'in yüzlerce yazma nüshası meydana gelmiştir. Bunların başlıcaları Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1619; Pertev Paşa, nr. 229; Nuri Arlasez, nr. 35; Fâtih, nr. 4195; Hasib Efendi, nr. 211; Hüsrev Paşa, nr. 137; Tırnovalı, nr. 847; Yazma Bağışlar, nr. 2033), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 187, 6299) ve Topkapı Sarayı Müzesi (bk. Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 45-46) kütüphaneleriyle yurt dışındaki çeşitli kütüphanelerdedir. Bunlar arasında Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hasib Efendi, nr. 211) ve Hattat

Mustafa b. Abdullah tarafından 859’da (1455) nesih hattıyla istinsah edilen nüsha en erken tarihi taşıdığı gibi aynı zamanda mevcut yazmaların da en iyilerinden biridir. Kitap İstanbul (1261), Kazan (1278) ve Bulak’ta (1300) defalarca basılmıştır (bk. Özege, Katalog, I, 352-353).

Bu baskılardan bazıları harekeli olup Kazan baskısı resimlidir. Eserin ayrıca tarih ve yer gösterilmeden yapılan birçok baskısı mevcuttur.

Envârü’l-âşıkīn, Batı dillerine en erken tercüme edilip basılan Türkçe kitaplardan biridir. Erdel Hükümdarı Gábor Bethlen’in tercümanı ve kâtibi Janos Hazi tarafından 1624 yılında Macarca’ya tercüme edilmiş, bu tercüme iki yıl sonra Macaristan’ın kuzeyinde bulunan Kassa (günümüzde Kosica) şehrinde basılmıştır. Bu baskının eksik bir nüshasıyla tam bir nüshasından yapılmış mikrofilmi Macaristan Millî Kütüphanesi (Orszagos Szechenyi Könyvtar) eski basmalar koleksiyonunda bulunmaktadır (RMK, nr. 1556; MF., nr. 2/3834).

Eserin, bazıları sadeleştirilerek yapılmış Latin harfleriyle de birçok baskısı vardır (Halil Bedi Fırat, İzmir 1970; Ahmet Kahraman, İstanbul 1973; Arslan ve Melek Tekin, İstanbul 1983). Ahmet Kahraman’ın hazırladığı baskı, âyet ve hadislerle kitapta yer alan bazı dinî bilgiler hakkında tamamlayıcı ve açıklayıcı mahiyette ilâveler ihtiva ettiği için daha çok istifade edilebilir niteliktedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Bîcan, Envârü’l-âşıkın, Süleymaniye Ktp., Hasib Efendi, nr. 211; a.e.: Âşıkların Nurları (haz. Ahmet Kahraman), İstanbul 1973, I, 13-23; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 19; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 45-46; Özege, Katalog, I, 352-353; Büyük Türk Klâsikleri, II, 264-266; Gabor Agoston, “16.-17. Asırlarda Macaristan’da Tasavvuf ve Mevlevîlik”, Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1988, s. 230; TA, I, 250-251; “Ahmed Bîcan”, İA, I, 181; Âmil Çelebioğlu - Kemal Eraslan, “Yazıcıoğlu”, a.e., XIII, 367; TDEA, III, 51-52.

Mustafa Uzun

ENVÂRÜ'l-BURÛK

(bk. el-FURÛK)

ENVÂRÜ’t-TENZÎL ve ESRÂRÜ’t-TE’VÎL

أنوار التنزيل وأسرار التأويل

Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) Kur’an tefsiri.

Eserin girişinde belirttiğine göre Beyzâvî tefsir konusunda sahâbenin büyüklerine, tabiîn âlimlerine, onların dışında kalan selef-i sâlihîne ait görüşlerin özünü ihtiva eden ve muteber kurrâdan nakledilen şâz kıraatler de dahil olmak üzere bütün kıraat vecihlerine, ayrıca belâgat inceliklerine yer veren bir tefsir yazmayı arzu etmiş, ancak böylesine zor bir işin kendi bilgi seviyesini aştığını düşünerek bundan vazgeçmişti. Nihayet ilmî birikiminin yeterli seviyeye ulaştığı yaşlılık döneminde bir istihâre yaptıktan sonra tasarladığı eseri yazmaya karar verdi. Kâtib Çelebi, onun bu kararında şeyhi Muhammed b. Muharnmed et-Kütahtâî’nin (el-Kühcânî) etkili olduğunu nakleder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 187).

Envârü’t-tenzîl’in başlıca kaynakları arasında Râgıb el-İsfahânî’nin el-Müfredât’ı, Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı ve Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb’ı yer alır. Beyzâvî, kelimelerin iştikakı ile taşıdıkları değişik mânaların tesbitinde el-Müfredât’tan; fıkıh, kelâm, mantık, felsefe ve tabiat ilimlerinde Mefâtîḥu’l-ġayb’dan; Kur’an’ın i‘câz vecihleri, lafız ve terkiplerin edebî tahlili, lugat ve belâgat kaideleri, sûrelerin faziletlerine ilişkin rivayetler ve Mu‘tezile’nin görüşleri gibi konularda da el-Keşşâf’tan faydalanmıştır. Bunlar arasında el-Keşşâf’tan fazlaca iktibaslar yaptığından Envârü’t-tenzîl bazı âlimlerce onun bir özeti olarak kabul edilmiştir.

Orta hacimde özlü bir tefsir olan Envârü’t-tenzîl’de rivâyet ve dirâyet metotları birlikte kullanılmıştır. Âyetler tefsir edilirken diğer âyetlere, hadislere, sahâbe sözlerine ve tâbiînin görüşlerine başvurulmuş, bunların zayıf olanlarına “kīle” veya “ruviye” ifadesiyle işaret edilmiştir. Bu arada İsrâiliyat türünden bazı rivayetlere de yer verilmiştir. Eserde geçmiş önemli müfessirlerin görüşleri özetlendikten sonra bazan bunlara Arap şiiriyle

istişhâdda bulunularak, ayrıca dil kaidelerine ve aklî istidlallere dayanılarak ortaya konan yeni görüşler ilâve edilmek suretiyle dirâyet metodu uygulanmıştır ki müellifin tefsir ilmindeki gücünü gösteren asıl bölümler bunlardır. İtikadî konulara ilişkin âyetler tefsir edilirken özellikle Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilâflara temas edilmiş ve genellikle Ehl-i sünnet'in görüşleri isabetli bulunmuştur. Ölümden sonra dirilişin imkânını ispat eden âyetin tefsirinde

olduğu gibi (Envârü't-tenzîl, I, 237) Kur'ân-ı Kerîm'de muarızlara karşı getirilen aklî delillerin mantıkî kıyas esasına göre açıklandığı görülür. Beyzâvî ahkâm âyetlerini tefsir ederken fıkhî mezhepler arasındaki ihtilâflardan bahsederek özellikle Şâfiîler'le Hanefîler'in istidlâl ettikleri âyetleri belirtmiş, Hanefîler'in görüşlerini isabetsiz bulup eleştirmiştir. Bu arada kevnî âyetleri yorumlarken ayrıntılı açıklamalar yapmış, dünyanın yuvarlaklığıyla hareket etmekte olduğu görüşünün savunulması örneğinde görüldüğü gibi (I, 186) isabetli bir ilmî tefsir metodu uygulamıştır.

Envârü't-tenzîl, az sayıdaki İsrâiliyat'ın yanında sûrelerin faziletlerine dair uydurma hadislere yer vermesi, tarihî konulara ilişkin bazı yanlış bilgiler ihtiva etmesi, rivayet metodu yanında dirâyet metodunu uygulaması gibi hususlarda bazı âlimlerce tenkit edilmiştir (bk. BEYZÂVÎ). İsrâiliyat ve uydurma hadisler konusunda Kâtib Çelebi gibi bir kısım âlimlerin mazur göstermeye çalıştığı Beyzâvî'nin bu kusurları ilim adamlarının çoğunluğu tarafından önemli hata olarak değerlendirilmiştir. Eserde bu tür rivayetlerin bulunması, hadis usulü açısından bir araştırma yapılmadan Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ındaki rivayetlerin aynen iktibas edildiğini göstermektedir.

Edebî ve felsefî tahlillerin veciz bir üslûpla ifade edilmesinden dolayı zor anlaşılmasına rağmen eser büyük itibar görerek medreselerde okutulmuş ve daha sonra yazılan tefsirler için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Özellikle felsefe, kelâm ve tabiat konularına dair açıklamaları belagat kaideleriyle mezcedip edebî bir üslûpla ortaya koyması onun beğenilen özellikleri arasındadır. İstanbul, Kahire, Bombay, Leknev gibi ilim merkezlerinde birçok defa basılan eseri H. O. Fleischer Leipzig'te neşretmiş (1846-1848), bu neşri esas alan Winand Feel tarafından hazırlanan bir fihristle birlikte aynı yerde tekrar basılmıştır (1878).

Eserin tamamı veya İhlâs ve Fâtiha sûreleriyle Âyetü'l-kürsî gibi bazı bölümleri üzerinde şerh, hâşiye ve ta'lik tarzında gerçekleştirilen çalışmaların sayısı 250'den fazladır. İbn Temcîd (İstanbul 1287), Şeyhzâde Mustafa b. Kocâvî (İstanbul 1283), Abdülhakîm es-Siyâlkūtî (Kahire 1271), Şehâbeddin el-Hafâcî (Kahire 1283) ve İsmâil b. Muhammed el-Konevî (İstanbul 1283) tarafından yapılan hâşiyeler Envârü't-tenzîl üzerindeki çalışmaların en meşhurları arasında yer alır. Ayrıca Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 874/1469) eseri ihtisar etmiş, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) el-Fetḥu's-semavî fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Beyżâvî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 193, 194) ve Himmetzâde Muhammed b. Hasan ed-Dımaşkī (ö. 1175/1761) Tuḥfetü'r-râvî fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Beyżâvî (Îżâḥu'l-meknûn, I, 248) adlı eserlerinde tefsirde bulunan hadisleri tahrîc etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyzâvî, Envârü't-tenzîl (Şeyhzâde, Hâşiye içinde), İstanbul 1282; Keşfü'z-zunûn, I, 186-194; Osmanlı Müellifleri, I, 334-336; Cevdet Bey, Tefsir Tarihi, İstanbul 1927, s. 113-115; Serkîs, Muʿcem, I, 616-618; Îzâhu'l-meknûn, I, 138-142, 248; Brockelmann, GAL, I, 530-533; Suppl., I, 738-741; a.mlf., "Beyzâvî", İA, II, 593; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 296-304; Fâzıl b. Âşûr, et-Tefsîr ve ricâlüh, Tunus 1966, s. 95-107; Elmalılı, Hak Dini, X, 508; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 528-535; Maʿa'l-Mektebe, s. 381-383; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü musannefâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, II, 125-126; İsmâil Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, II, 295-314; Kasid Yâsir ez-Zeydî, "Tefsîrü'l-Kur'ân bi'l-Kurʾân", Adâbü'r-râfideyn, XII, Musul 1980, s. 321-322; J. Robson, "al-Baydawı", EI² (Fr.), I, 1163; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", DİA, VI, 100, 102.

İsmail Cerrahoğlu

ENVER PAŞA

(1881-1922)

İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin liderlerinden, Osmanlı Harbiye nâzırı.

Asıl adı İsmâil Enver’dir. İstanbul’da Divanyolu’nda doğdu. Doğumu ile ilgili olarak Türkçe ve Almanca otobiyografilerinde farklı tarihler verilmektedir (23 Kasım 1881 Çarşamba, 6 Aralık 1882 Çarşamba). Ailesi Manastırlı olup babası, önceleri Nâfia Nezâreti fen memurluğu yapan, daha sonra surre emini olan ve sivil paşalık rütbesine yükselen Ahmed Bey, annesi Ayşe Hanım’dır. Küçük yaşta gösterdiği aşırı istek sebebiyle henüz üç yaşında iken ibtidâî mektebine kaydedildi. Ardından Fâtih Mektebi İbtidâîsi’ne girdi. Bu okulun ikinci sınıfında iken babasının Manastır vilâyeti Nâfia fen memurluğuna tayini üzerine öğrenimine bu şehirde devam ettikten sonra yine aynı yerde askerî rüşdiye ve askerî idâdî tahsilini tamamlayarak Mektebi Harbiyye-i Şâhâne’ye girdi. Daha o sıralarda, yüksek okullarda yaygın olan II. Abdülhamid aleyhtarı propagandadan etkilendiği otobiyografisinden anlaşılan Enver Bey, Mektebi Harbiyye-i Şâhâne’yi dokuzuncu olarak bitirip erkânıharp sınıfı için ayrılan kırk beş kişilik kontenjan içerisine girmeyi başardı.

Erkânıharp eğitimi sırasında bir defa Yıldız Sarayı’na götürülerek sorgulandıysa da hüküm giymedi. Ancak bu dönemdeki İttihat ve Terakkî Cemiyeti faaliyetlerine katılmadığı kesindir. Sınıf ikincisi olarak okuldan mezun olduktan sonra 1903 yılı Ocak ayında erkânıharp yüzbaşısı rütbesiyle Manastır’daki 13. Seyyar Topçu Alayı’na tayin edildi. Bu esnada Bulgar çetelerinin takip ve tenkili için yapılan harekâta katıldı. 1903 yılı Eylülünde Koçana’da bulunan 20. Piyade Alayı’nın birinci bölüğüne, bir ay sonra da 19. Piyade Alayı’nın birinci taburunun birinci bölüğüne nakledildi. Nisan 1904 tarihinde Üsküp’teki 16. Süvari Alayı’nda görevlendirildi. Aynı yılın ekim ayında İştip’teki alaya giden Enver Bey iki ay sonra “sunûf-ı muhtelife” hizmetini tamamlayarak Manastır’daki karargâha geri döndü. Burada erkânıharp dairesinin birinci ve ikinci şubelerinde yirmi sekiz gün çalıştı, ardından Manastır Mıntıka-i Askeriyyesi Ohri ve Kırçova

mıntıkaları müfettişliğine tayin edildi. 7 Mart 1905'te kolağası oldu. Bu görevi sırasında Bulgar, Rum ve Arnavut çetelerine karşı girişilen askerî harekâtta üstün başarılar gösterdiğinden dördüncü ve üçüncü Mecîdî, dördüncü Osmânî nişanları ve altın liyakat madalyası ile ödüllendirildi; 13 Eylül 1906 tarihinde fevkalâde olarak binbaşılığa yükseltildi. Bulgar çetelerine karşı yürüttüğü faaliyet onun üzerinde milliyetçilik fikirlerinin etkili olmasında rol oynadı. Bu ay içinde Selanik'te kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ne on ikinci üye olarak katıldı. Manastır'a dönüşünde cemiyetin buradaki teşkilâtını kurma faaliyetinde bulundu. Bu faaliyetleri, Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ile merkezi Paris'te olan Osmanlı

Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin birleşmesi ve ilk örgütün Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti Dahilî Merkezi Umûmisi adını almasından sonra daha yoğun olarak sürdürdü. Terakkî ve İttihat Cemiyeti tarafından başlatılan ihtilâl ve suikast girişimlerine katıldı. Faaliyetinin ihbar edilmesi üzerine İstanbul'a davet edildi. Ancak 24 Haziran 1908 akşamı dağa çıkarak ihtilâlde öncü rolü oynadı.

Tikveş'teki örgütleme faaliyetinden sonra 21 Temmuz 1908'de Köprülü'ye geçen Enver Bey, 23 Temmuz 1908 tarihinde II. Abdülhamid'in Meclisi Meb'ûsan'ı yeniden toplantıya çağıran iradesi sonrasında Selânik'e giderek bu şehirdeki kutlamalara katıldı. Dağa çıkan subaylar arasında en kıdemlisi olduğundan ve Kolağası Niyazi Bey ile beraber en önemli faaliyeti gerçekleştirdiğinden bir anda "kahramân-ı hürriyet" haline geldi ve bu tarihten itibaren yeniden Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti adını kullanmaya başlayan örgüt içindeki askerî kanadın önde gelen isimlerinden biri oldu. 23 Ağustos 1908'de Rumeli Vilâyâtı Müfettişliği refakatine verilen Enver Bey, 5 Mart 1909'da 5000 kuruş maaşla Berlin askerî ataşesi olarak görevlendirildi. Çeşitli aralıklarla iki yılı aşkın bir süre devam eden bu görev Almanya'nın askerî durumuna ve sosyal yapısına büyük hayranlık duymasına yol açtı ve onu tam bir Alman hayranı haline getirdi.

31 Mart Vak'ası üzerine geçici olarak yurda dönen Enver Bey İstanbul'da Hareket Ordusu'na katıldıktan sonra tekrar Berlin'e gitti. 12 Ekim 1910 tarihinde Birinci ve İkinci Ordu manevralarında hakem olarak görev yapmak üzere yeniden İstanbul'a geldi ve kısa bir süre sonra geri döndü. Mart 1911'de İstanbul'a çağrılan Enver Bey, 19 Mart 1911'de görüştüğü

Mahmud Şevket Paşa tarafından Makedonya'daki çete faaliyetlerine karşı alınacak tedbirleri denetlemek ve bu alanda bir rapor hazırlamak üzere bölgeye gönderildi. Enver Bey dolaştığı Selanik, Üsküp, Manastır, Köprülü ve Tikveş'te bir yandan çetelere karşı alınacak tedbirler üzerinde çalışırken öte yandan İttihat ve Terakkî Cemiyeti ileri gelenleriyle görüştü. 11 Mayıs 1911 tarihinde İstanbul'a döndü. 15 Mayıs 1911'de Sultan Mehmed Reşad'ın yeğenlerinden Nâciye Sultan ile nişanlandı. 27 Temmuz 1911'de Malisör isyanı sebebiyle İşkodra'da toplanan İkinci Kolordu'nun erkânıharp reisi olarak Trieste üzerinden İşkodra'ya gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. 29 Temmuz'da ulaştığı İşkodra'da Malisör isyanının bastırılması. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Arnavut üyeleriyle olan meselelerinin hallinde önemli rol oynadı. Daha sonra Berlin'e geçtiyse de İtalyanlar'ın Trablusgarp'a saldırmaları üzerine yurda döndü.

3 Eylül 1911 tarihinde Selânik'te yapılan İttihat ve Terakkî Cemiyeti merkezi umûmî toplantısında İtalyanlar'a karşı bir gerilla savaşı yürütülmesi fikrini savunan Enver Bey bu görüşünü diğer örgüt üyelerine de kabul ettirdi. 8 Ekim 1911 'de padişah ve hükümet yetkilileriyle görüştükten sonra İskenderiye'ye gitmek üzere 10 Ekim 1911'de İstanbul'dan ayrıldı. Mısır'da ileri gelen Arap liderleriyle çeşitli temaslar kurup 22 Ekim'de Bingazi'ye hareket etti. Çölü geçerek 8 Kasım'da Tobruk'a ulaştı. 1 Aralık 1911'de Aynülmansûr'da askerî karargâhını kurdu. İtalyanlar'a karşı yapılan muharebe ve gerilla harekâtında büyük başarılar elde etti. 24 Ocak 1912'de resmen Umum Bingazi Mıntkası kumandanlığına getirildi. 17 Mart 1912 tarihinde bu görevine ilâveten Bingazi mutasarrıflığına tayin edildi. 10 Haziran 1912'de kaymakam oldu. Kasım 1912 sonlarında Balkan Savaşı'na katlmak üzere Bingazi'yi terkederek tebdili kıyafetle İskenderiye'ye, oradan da bir İtalyan gemisiyle Brindisi'ye gitti. Viyana üzerinden İstanbul'a dönen Enver Bey, 1 Ocak 1913 tarihinde Onuncu Kolordu Erkân-ı Harbiyye reisliğine tayin edildi. Kâmil Paşa hükümetinin barış antlaşması imzalanması yolundaki çabaları aleyhindeki İttihat ve Terakkî eylemlerinde öncü rol oynadı. 10 Ocak 1913'te Nâzım Paşa ile görüşen Enver Bey, Harbiye nâzırı ile Kâmil Paşa'nın istifaya zorlanması ve yerine savaşa devam edecek bir hükümetin kurulması konusunda anlaşmaya vardı. Daha sonra bu fikri, Kâmil Paşa'nın görevde kalmasını isteyen Sultan Mehmed Reşad'a da kabul ettirmeye çalıştı.

Enver Bey ile İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ileri gelenleri 23 Ocak 1913 tarihinde Bâbıâli Baskını'nı gerçekleştirdiler. Enver Bey öncü rol oynadığı bu hükümet darbesinde Kâmil Paşa'ya istifanâmesini imzalattı. Ardından padişahı ziyaret ederek Mahmud Şevket Paşa'nın sadârete getirilmesini sağladı. Ancak Edirne'yi kurtarmak amacıyla yapılan bu eylem sonrasında, planlanmasında Enver Bey'in de görev aldığı askerî harekâtın başarısızlığı ve Edirne'nin Bulgarlar'a terki İttihat ve Terakkî'yi çok zor duruma düşürdü. 12 Haziran 1913'te Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesinden sonra ülke yönetimine fiilen el koyan İttihat ve Terakkî içindeki askerî kadronun da lideri haline gelen Enver Bey hayatî kararların alınmasında etkili oldu. II. Balkan Savaşı sırasında 22 Temmuz 1913'te Edirne'ye girişi toplum nezdindeki prestijini daha da arttırdı. 15 Aralık 1913'te miralay, 3 Ocak 1914'te mirlivâ, aynı tarihte Ahmed İzzet Paşa'nın yerine Harbiye nâzırı oldu. Büyük eleştirilere rağmen gerek kamuoyundaki yüksek prestiji gerekse İttihat ve Terakkî'nin fiilî gücü sayesinde çok genç yaşta ve hızlı terfi sonucu bu makamı elde etmiştir.

8 Ocak 1914 tarihinde aynı zamanda Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliği görevini de üstlenen Enver Paşa yeni görevinde büyük bir gayretle, I. Balkan Savaşı'nda bozguna uğrayan Osmanlı ordusunun yeniden düzenlenmesine çalıştı. II. Abdülhamid döneminin yaşlı paşalarının tamamına yakın bir kısmı emekli edildi ve genç subaylar orduda önemli görevlere getirildi. Enver Paşa'nın maiyetinde çalışmış olan İsmet İnönü ve Kâzım Karabekir gibi subaylar onun bu çabalarının başarılı olduğunu kabul ederler. Enver Paşa'nın bu düzenlemesi bir anlamda Cumhuriyet'in kuruluşunda önemli rol oynayan askerî kadronun da Osmanlı ordu teşkilâtında yükselmesini sağladı. Enver Paşa, Harbiye nâzırlığı sırasında "enveriye" adı verilen askerî başlıklar ve aynı adla anılan, sesli ve sessiz harflerin her birinin ayrı yazılması ile uygulanan bir yazı biçimi gibi yenilikler yaptı. 5 Mart 1914 tarihinde Nâciye Sultan ile evlenen Enver Paşa, İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından Almanya ile ittifak anlaşması sağlamak için girişimlerde bulunmak üzere görevlendirildi. Enver Paşa'nın ilk girişim ve teklifleri Alman İmparatorluğu'nun İstanbul büyükelçisi Hans von Wangenheim tarafından reddedildi. Daha sonra Avusturya-Macaristan yetkililerinin de baskıları ile Wangenheim'ın ve Şansölye Betmann-Hollweg'in itirazlanna rağmen Kayser II. Wilhelm'in şahsî emriyle 2

Ağustos 1914 tarihli ittifak anlaşması imzalandı. Genel kanaatin aksine, ittifak anlaşması talebi Almanlar'dan gelmediği gibi bu alanda ittifaka yanaşmamakta uzun süre direnen de Alman İmparatorluğu olmuştur. Dolayısıyla Enver Paşa'nın Osmanlı Devleti'ni bir oldubitti sonucunda Almanlar'la ittifak anlaşması imzalamaya zorladığı tezi doğru değildir; ayrıca hiçbir büyük Avrupa devleti tarafından ittifak sistemine dahil edilmeyen Osmanlı Devleti'nin Alman ittifakını sağlaması gerektiği

konusunda İttihat ve Terakkî liderlerinin tamamı aynı kanaati taşıyordu.

Enver Paşa'nın arkadaşlarından ayrıldığı taraf, ittifak anlaşmasının savaşa girmek zorunda bırakmadığı Osmanlı Devleti'nin Almanya'nın yanında savaşa girmesini arzulamasıydı. 10 Ağustos 1914 günü Çanakkale önüne gelen Goeben ve Breslau adlı Alman savaş gemileri peşlerindeki İngiliz gemilerinden kaçabilmek için giriş izni isteyince kendisiyle görüşen Kress von Kressenstein'in talebiyle Enver Paşa re'sen verdiği bir emirle gemilerin içeri alınmasını ve eğer takip etmek isterlerse İngiliz gemilerine ateş açılmasını emretti. Takip ettiği tarafsızlık politikası alanında Osmanlı Devleti'ni çok zor durumda bırakan bu karardan sonra da Enver Paşa Almanya lehine savaşa girilmesi yolundaki baskılarını sürdürdü. Olayları yaşayan bazı subaylar, 22 Ekim 1914'te Enver Paşa'nın Amiral Souchon'a Karadeniz'deki Rus donanmasına saldırılması için şifahî emir verdiğini iddia etmektedirler. Ancak bu konuda yazılı bir emir 25 Ekim 1914'te Enver Paşa tarafından amirale gönderilmişti. 29 Ekim 1914 günü Karadeniz'e manevra gerekçesiyle çıkan Osmanlı donanmasının Rus Çarlığı liman ve gemilerine saldırısı sonrasında Enver Paşa, müttefiklere tazminat ödenerek tarafsızlığın korunması fikrini savunan hükümet üyelerine karşı savaşa giriş tezinin en hararetli savunucusu oldu.

Savaşa girilmesinden sonra Enver Paşa Harbiye nâzırı olarak askerî harekâtın yönetimini de ele aldı. Ancak kendisinin tamamen bir Alman kuklası olup onların isteklerini yerine getirmeye çalıştığı şeklindeki görüşler doğru değildir. Bizzat Alman belgeleri, Enver Paşa'nın çeşitli hususlarda Alman askerî yetkilileriyle çatıştığını göstermektedir. Enver Paşa'nın I. Dünya Savaşı sırasındaki fiilî tek kumandası Kafkas cephesinde olmuştur. 1 Kasım 1914'te Osmanlı-Rus sınırını tecavüz eden Ruslar 4 Kasım'da Köprüköy'e gelmişler, Enver Paşa da 3-4 Kasım tarihinde

Osmanlı ordusuna ilerleme emri vermiştir. Cepheye giden Enver Paşa, ileri harekâta derhal girişilmesi fikrine karşı çıkan Hasan İzzet Paşa'yı görevinden aldı ve 18 Aralık'ta ileri harekâtı başlattı. Maiyetindeki kumandanların itirazlarına rağmen ileri harekâtı ağır kış şartları altında sürdüren Enver Paşa, Sarıkamış Harekâtı olarak anılan bu harekâtta 90.000 kişilik ordu mevcudunun çok büyük bir bölümünün Allahüekber dağlarında donarak ölmesi veya Ruslar tarafından öldürülmesi üzerine 10 Ocak 1915'te cepheyi terkederek İstanbul'a döndü. Bunun dışında savaş sırasında aktif cephe görevi yapmamış olan Enver Paşa'nın prestiji söz konusu bozgun sebebiyle sarsıldı. 14 Ekim 1918 tarihinde Talat Paşa kabinesinin istifası ile Enver Paşa'nın da Harbiye nâzırlığı sona erdi ve 1-2 Kasım 1918'de İttihat ve Terakkî'nin diğer yedi lideriyle birlikte Arnavutköy'den bir Alman denizaltısına binerek Odesa'ya kaçtı. Ülkeyi terkettikten sonra 1 Ocak 1919 tarihli irade ile askerlikten tardedildi.

Enver Paşa'nın ülkeyi terkinden önce Sadrazam Ahmed İzzet Paşa'ya yazdığı mektupta kullandığı ifadeler, onun Azerbaycan'da müstakil bir Türk hükümeti kurmaya çalışacağı intibaını uyandırmaktaydı. Nitekim Kırım'da Berlin'e giden arkadaşlarından ayrılarak amcası Halil Paşa ve kardeşi Nuri Bey'in denetiminde bulunan Kafkasya'daki ordu birliklerine ulaşmak üzere oraya hareket etti. Ancak kayalara bindiren takanın batması sonucunda bunu gerçekleştiremediği gibi bölgedeki birliklerin etkisiz hale getirilerek kumanda heyetinin tutuklandığını öğrenince de Berlin'e gitmeye karar verdi. Nisan 1919'da Berlin'e gidip Babelsberg semtine yerleşti ve Almanya'da yeniden teşkilâtlanmaya çalışan İttihat ve Terakkî'nin faaliyetinde rol oynadı; ayrıca İngilizler'le de çeşitli pazarlıklarda bulundu, fakat bu alanda bir anlaşma sağlanamadı. Eski arkadaşı Hans von Seect aracılığıyla, Enver Paşa Talat Paşa ile birlikte 1919 Ağustos ayı sonunda Bolşevik liderlerinden Karl Radek'i tutuklu bulunduğu hücresinde ziyaret etti. Radek İttihat ve Terakkî'nin bu iki liderini Moskova'ya davet etti. 10 Ekim 1919 tarihinde Mehmed Ali Sâmi takma adı ve Rusya'daki Türk Hilâl-i Ahmer temsilcisi bir doktor kimliğiyle uçakla Berlin'den Moskova'ya hareket eden Enver Paşa, 13 Ekim'de Königsberg'e ve 15 Ekim'de Shiaulai'ye (Litvanya) vardı. Daha sonra Abeli'ye iniş yapan uçak yolcuları Litvanya yetkilileri tarafından gözaltına alındılar ve Kaunas'a gönderildiler. Enver Paşa Kaunas'taki hapishanede iki ay geçirdikten sonra tekrar Berlin'e döndü. Bu sırada hapisten çıkan Radek'in talebi üzerine bazı

İttihat ve Terakkî liderleri Moskova'ya hareket ettiler ve 27 Mayıs 1920 tarihinde burada buluştular. Berlin'de kalan Enver Paşa da çeşitli temaslardan sonra Altman adına düzenlenmiş sahte belgelerle yola çıktı. Ancak uçağı yine zorunlu iniş yapınca tekrar yakalandı ve Riga Hapishanesi'ne götürüldü. Burada komünist bir Alman yahudisi olarak muamele gören Enver Paşa tekrar serbest bırakıldı. 1920 Ağustos ayının başında üçüncü defa Berlin'i terkeden Enver Paşa Stettin, Königsberg, Minsk ve Smolensk üzerinden 16 Ağustos tarihinde Moskova'ya ulaştı. Burada gayet iyi karşılandı ve Kremlin'in büyük duvarına bakan Sofiskaia Naberezhnaya semtindeki bir konukevine, yerleştirildi. Enver Paşa eski İttihatçı arkadaşları ve Orta Asya'dan gelen temsilcilerle görüştü. Ayrıca Çiçerin, Radek, Zinoviev ve Lenin ile görüşmeler yaptı ve Sovyet - Alman temaslarında arabuluculuk görevini üstlendi. Berlin'den Moskova'ya gelmesinde yardımcı olan eski arkadaşı Hans von Seect'e yazdığı 25 ve 26 Ağustos tarihli iki mektuba göre, Troçki ve temsilcisi E. M. Skliansky ile yaptığı görüşmelerde Anadolu hareketine silâh yardımında bulunulmasını istedi ve söz dahi aldı. Yine Sovyetler'in desteğiyle İslâm İhtilâl Cemiyetleri İttihadı adında bir örgüt kuruldu. Enver Paşa, 1-8 Eylül 1920 tarihinde Bakü'de gerçekleşen Doğu Halkları Kongresi'ne Libya, Tunus, Cezayir ve Fas'ı temsilen katıldı. Ankara hükümeti de kongrede İbrâhim Tâli (Öngören) tarafından temsil edildi. Ancak bu kongre önemli sonuçlar doğurmadı. Sovyetler'in ihtilâlci grupları değil Mustafa Kemal, Rızâ Şah, Çang-Kay-Şek, Emânullah Han gibi tarafsız liderlerin yönetimlerini destekleme kararı Enver Paşa'nın işini zorlaştırdı. Ekim 1920 başlarında yeniden Berlin'e döndü ve lüks Grünewald semtine yerleşti. Daha sonra İsviçre'ye giden Enver Paşa burada Hakkı Paşa ile görüşerek Rusya'dan Anadolu'ya askerî yardım göndermek üzere bir gizli teşkilât kurmaya karar verdi. Komitede H. von Seect'in eski yaveri Binbaşı Fischer ve Alman Harp Bakanlığı'nda askerî teçhizat sorumlusu Yüzbaşı Kress de bulunmaktaydı. Ancak Moskova'dan gerekli maddî yardım sağlanamadı. Halil Paşa'nın Enver Paşa'ya yazdığı 4 Kasım 1920 tarihli mektuba göre bu alandaki yeni talepler de Karahan tarafından reddedildi. Enver Paşa 1921 Şubatı sonunda yeniden Moskova'ya gitti ve burada Çiçerin ve yeni Ankara hükümeti temsilcisi Bekir Sami Bey ile çeşitli görüşmeler yaptı. 16 Temmuz 1921'de Mustafa Kemal Paşa'ya uzun bir mektup yazarak

kendisinin faaliyetleri hakkındaki şikâyetlere ve Anadolu hareketine el koyma iddialarına karşı çıktı. 30 Temmuz'da Ankara'ya yönelik Yunan saldırısı başladığında Enver Paşa diğer İttihatçı liderlerle birlikte Anadolu'ya geçme fikriyle Batum'a gitti. Bu sırada Trabzon'daki Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti de açıkça onu destekliyordu. 5 Eylül'de burada yapılan ve Halk Şûralar Fırkası toplantısı olarak ilân edilen İttihatçı toplantısında Ankara'daki Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne, İttihatçı sürgünlerle soğuk ilişkilerin sona erdirilmesi için başvuruda bulunulması kararlaştırıldı. Ancak Sakarya zaferi Enver Paşa'nın planlarının bir defa daha bütünüyle değişmesine yol açtı. Bakü'yü terkeden Enver Paşa Tiflis, Aşkābâd ve Merv'e uğradıktan sonra Ekim 1921 tarihinde kendisine refakat eden Teşkilât-ı Mahsûsa eski liderlerinden Kuşçubaşı Hacı Sami ve diğer bazı İttihatçılar'la birlikte Buhara'ya gitti. 8 Kasım'da Türk subaylarla birlikte tekrar yola çıktı ve 19 Kasım'da Akbulağ, 21 Kasım'da Başçardak kışlağına ve 24 Kasım'da Gurgantepe'ye ulaştı. Burada Cedîdci aleyhtarı Lakay İsmâil Bey'in esiri durumuna geldi. Şubat 1922 sonunda buradan kurtulan Enver Paşa Ruslar'a karşı savaşan Basmacılar'ı örgütlemek için tekrar Duşanbe ilerisindeki kışlaklara gitti. 24 Temmuz'da Ruslar'ın Duşanbe'yi alması üzerine geri çekilerek Satılmış kışlağına vardı. Buradan Belcuvan bölgesindeki Âbıderyâ köyüne geçti ve son karargâhını burada kurdu. 4 Ağustos 1922'de karargâhta düzenlenen kurban bayramı töreninde maiyetinde kalan askerlerle bayramlaşırken âni bir Rus baskınına uğradı; yanındaki otuza yakın atlı ile yöneldiği Çegan tepesi mevkiinde giriştiği çarpışmada ön safta vuruşurken öldürüldü. Enver Paşa'nın eşyaları müfreze kumandanı Kulikof tarafından Taşkent'e gönderildi. Bu eşyalar daha sonra Moskova'daki askerî müzeye nakledildi. Cenazesi Âbıderyâ köyünde toprağa verildi.

Enver Paşa'nın siyasî ve askerî kariyeri hakkında değişik ve birbiriyle çelişen yorumlar yapılmıştır. 1908 ihtilâlinde oynadığı rol, Trablusgarp Harbi'ndeki başarıları sebebiyle kamuoyunda büyük prestij kazanan Enver Bey'in aleyhine Mondros Mütarekesi'nin ardından bir kampanya başlatılmış, 1922 sonrasında ise yeni rejim Enver Paşa ve arkadaşlarını gereksiz yere I. Dünya Savaşı'na girilmesinden sorumlu tutmuş, Mütareke dönemi faaliyetleri de maceracılık olarak yorumlanmıştır. Belirli dönemlerde lehine ve aleyhine yoğun yayın yapılması, Enver Paşa hakkında objektif bir değerlendirmede bulunulmasını güçleştiren temel sebebi

oluşturur.

Yetiştiği dönemin Osmanlı zâbitânı içinde kendini geliştiren Enver Paşa Makedonya'daki çete savaşlarında gösterdiği başarılarla sivrilmiştir. 1908 hareketinde öncü rolü onu halk kahramanı mertebesine getirdiği gibi İttihat ve Terakkî Cemiyeti içindeki durumunu da güçlendirmiş, 1913 Bâbıâli Baskını'ndan itibaren gerek bu örgütün askerî kanadının gerekse Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın lideri haline gelmiştir. Bu dönemde kendi kaleminden çıkan mektuplar, Enver Paşa'nın Fransızca ve Almanca'yı iyi düzeyde kullanabilen ve Batı düşünürlerinin kitaplarını okuyan bir kişi olduğunu göstermektedir.

Enver Paşa'nın askerî faaliyetlerini değerlendiren yakın arkadaşları ve maiyetindeki subaylar, kendisinin Balkan Harbi'ndeki tensîkatı büyük bir dirayet ve başarı ile gerçekleştirdiğini, ancak I. Dünya Savaşı'nda Doğu cephesi harekâtında aşırı atak girişimi yüzünden Sarıkamış faciasına yol açtığını belirtirler. Enver Paşa'nın I. Dünya Savaşı'na girilmesindeki sorumluluğu ve rolü ise son dönemlerde yayımlanan Alman ve Avusturya belgelerinden anlaşıldığına göre daha ziyade Goeben ve Breslau zırhlılarının Boğazlar'dan geçirilmesi ve Rus limanlarının bombardımanı emrinin verilmesi çerçevesinde şekillenmektedir. Enver Paşa'nın Alman zaferine olan büyük inancı sebebiyle bu olaylarda birinci derecede sorumluluk sahibi olduğuna şüphe yoktur. Onun Mütareke sırasındaki faaliyetleri ise özellikle son dönemlerde yayımlanan belgelerin ışığı altında şahsî girişimler olmaktan ziyade İttihat ve Terakkî kadrosunun faaliyetleri olarak değerlendirilmelidir. Ancak Enver Paşa'nın maceracılık boyutlarına varan hareketleri konusunda yorumda bulunulurken içinde yaşadığı çağın da bir maceracılar çağı olduğu hesaba katılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Arşiv Kaynakları. Enver Paşa hakkında en önemli bilgiler Türk Tarih Kurumu Arşivi'nde bulunmaktadır; Alman Dışişleri Bakanlığı (Auswaertiges Amt) arşivlerinde bir dosya (Kafkasya'daki faaliyetleri);

London Public Record Office, General Correspondance, F.O 371/6353 E 1093, 371/7947-6421 (1918-1922 dönemindeki faaliyetleri); BA, BEO, Rumeli Vilayeti Müfettişliği Şifre Defteri, nr. 1259 (dağa çıkışı ile ilgili); Enver Paşa ile ilgili bazı biyografik bilgiler, İbrahim Temo'nun Mecidiye'den Karl Süssheim'a gönderdiği ve Nachlass Süssheim/Preussischer Kulturbesitz/Orientabteilung'da (Berlin-Almanya) bulunan mektuplarda verilmektedir. The Green Crescent under the Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia 1919-1922 (nşr. M. Yamauchi), Tokyo 1991 (Enver Paşa hakkında TTK Arşivi'nde bulunan belgelerin önemli bir bölümüdür); Kendi Mektuplarında Enver Paşa (nşr. M. Şükrü Hanioğlu), İstanbul 1989 (The University of Yale, Ernst Jaeck belgeleri 1911-1913 döneminde bir Alman hanıma yazdığı mektuplar); Friedrich Perzynski, Enver Pasha um Tripolis (nşr. Hugo-Brukmann Verlag), Münich 1918; a.e.: Müzâkerâtu Enver Paşa fî Trablusgarb (trc. Abdülmevlâ Sâlih el-Harîr), Trablusgarb 1979 (mektuplardaki Avrupa aleyhtarı ve panislâmist fikirler sansür edilmiştir).

Biyografik Eserler. Enver Paşa'nın Anıları 1881-1908 (nşr. Halil Erdoğan Cengiz), İstanbul 1991; Kurt Okay, Enver Pasha der Grosse Freund Deutschlands, Berlin 1935; Ziya Şakir, Yakın Tarihin Üç Büyük Adamı: Talat, Enver, Cemal, İstanbul 1944 (bu iki eserde önemli hatalar bulunmaktadır); Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimizde Enver Paşa ve İttihad ve Terakki Erkânı (1960), İstanbul 1990; Şevket Süreyya Aydemir, Makedonya'dan Ortaasya'ya: Enver Paşa, İstanbul 1970-72, I-III (Enver Paşa'nın otobiyografik bir defterinden istifade edilerek yazılmıştır, metinde bazı küçük hatalar vardır); E. J. Zürcher, The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish Nationalist Movement 1908-1926, Leiden 1984; "Enver Paşa'nın Dul Eşi Naciye Sultan'ın Hatıraları", Vatan, İstanbul 15 Aralık 1952-21 Ocak 1953; Azade - Ayşe Rorlich, "Fellow Travellers: Enver Pasha and the Bolshevik Government 1918-1920", As.Af., LXIX (1982), s. 286-296.

Yardımcı Kaynaklar. Ahmed Niyâzi, Hâtırat, İstanbul 1326; Said Halim ve Mehmed Talat Paşa Kabinelerinin Dîvânıâli'ye Sevkleri Hakkında Dîvâniye Mebusu Fuad Bey Tarafından Verilen Takrir Üzerine Berâ-yı Tahkîkat Kur'a İsabet Eden Beşinci Şu'be Tarafından İcra Olunan Tahkîkat ve Zaptedilen İfâdâtı Muhtevîdir, İstanbul 1334; Cemal Paşa, Hâtırat 1913-

1922, İstanbul 1922, tür.yer.; C. Mühlmann, Deutschland und die Türkei 1913-1914, Berlin 1929, tür.yer.; P. Muratoff, Caucasian Battlefields, Cambridge 1953, tür.yer.; Ali Fuad Cebesoy, Moskova Hatıraları, İstanbul 1955, s. 50-57, 157-188; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, tür.yer.; Zeki Velidî Togan, Hatıralar, İstanbul 1969, s. 384-405, 455-458; Feroz Ahmed, The Young Turks, London 1969, tür.yer.; Ali Bademci, 1917-1934 Türkistan Milli İstiklâl Hareketi ve Enver Paşa, İstanbul 1975, I; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1989, III, bk. İndeks; J. Pomiankowiski, Osmanlı İmparatorluğunun Çöküşü (trc. Kemal Turan), İstanbul 1990, tür.yer.; Türkkaya Ataöv, "1-7 Eylül 1920 Doğu Halkları Birinci Kongresinde (Bakü) Enver Paşa'nın Konuşma Metni ve Bununla İlgili Kongre Kararı", SBFD, XXXIX (1974), s. 43-51; Charles D. Haley, "The Desperate Ottoman: Enver Paşa and the German Empire-I", MES, XXX/1 (1994), s. 1-51; D. A. Rustow, "Enwer Pasha", EI^2 (İng.), II, 698-701.

M. Şükrü Hanioğlu

ENVER SEDAT

أنور السادات

(1918 - 1981)

Mısırlı devlet adamı.

25 Aralık 1918'de Menûfiye ilindeki Mit Ebûlkūm adlı küçük bir köyde doğdu. Babası, işgalci İngiliz ordusunda tercüman olarak çalışan Muhammed Muhammed es-Sedâtî, annesi Sudanlı Sittülberreyn'dir. Çocukluğu köyde babaannesinin yanında geçen Muhammed Enver Sedat (Enver es-Sâdât) okuma yazmayı burada öğrendi; bir süre de komşu köydeki Kıptî okuluna devam etti. Sudan'da görevli olan babasının 1924'te Kahire'ye dönüp ailesini yanına alması üzerine burada okuma imkânı buldu. 1936'da liseyi bitirdi ve yeni yapılan bir düzenlemeden faydalanarak o zamana kadar sadece zengin çocuklarının gidebildiği askerî okula girerek en büyük arzusuna kavuştu. 1938'de buradan mezun oldu ve piyade teğmeni rütbesiyle Menkabâd'daki bir birliğe tayin edildi.

1939'da Meâdî'deki istihbarat şubesinde görevlendirilen Enver Sedat burada, ülkeyi İngiliz idaresinden kurtarmayı amaç edinen ve başında Menkabâd'da iken tanıştığı Cemal Abdünnâsır bulunan ed-Dubbâtü'l-ahrâr (Hür Subaylar) teşkilâtına katıldı. Ayrıca İhvân-ı Müslimîn'in lideri Hasan el-Bennâ ile tanışarak onunla sık sık bir araya geldi. 1941'de, İngilizler'e karşı gizlice Almanlar'la anlaştığından şüphelenilen Genelkurmay Başkanı Azîz el-Mısrî'nin yurt dışına kaçma teşebbüsüne yardım ettiği gerekçesiyle tutuklandıysa da mahkemede beraat etti. Fakat 1942'de Alman ajanları ile iş birliği yaptığı suçlamasıyla tekrar tutuklanarak yabancılar hapishanesine konuldu ve 1944 yılının Ekim ayındaki firarına kadar burada kaldı. Aynı yıl ordudan atıldı ve Eylül 1945'te örfî idarenin kaldırılmasına kadar kimliğini saklayarak çeşitli işlerde çalıştı; bu arada gazetecilik yaptı. 1950'de tekrar orduya girdi.

1951'de yeniden Hür Subaylar'a katılan Sedat, 22/23 Temmuz 1952 gecesi

gerçekleştirilen ihtilâlde görev aldı. Mısır'da krallık idaresini sona erdirip ülke tarihinde yeni bir dönem başlatan bu ihtilâlden sonra yönetime Abdünnâsır şekil vermiş ve diğer komite üyeleri gibi Sedat'a da önemli görevler düşmemiştir. 1952'de ihtilâlcilerin fikirlerini yaymak için çıkarılmasına başlanan el-Cumhûriyye gazetesinin editörlüğünü yürüten ve burada yazılar yazan Sedat, 1955'te o yıl kurulan el-Mu'temerü'l-İslâmî'nin (İslâm Kongresi) genel sekreterliğine, 1957'de millet meclisi başkan vekilliğine, ardından da Suriye ve Mısır'dan oluşan Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin meclis başkanlığına getirildi; 1969 yılında ise Nasır tarafından devlet başkanı yardımcılığına seçildi. Nâsır'ın ölümü üzerine (28 Eylül 1970) anayasa gereğince ülke yönetimini üstlenen Sedat, bu tarihten öldürüldüğü 1981 yılına kadar devlet başkanlığı makamında kaldı. Enver Sedat'ın başkanlık dönemi üç ana devrede ele alınabilir.

1970-1973 Dönemi. Sedat'ın devlet başkanlığı 15 Ekim 1970 tarihindeki referandumla halk tarafından onaylanmakla birlikte idarede hâkimiyet kurması zaman aldı. Bu dönemde politikada en güçlü kişi, Mısır'ın tek partisi olan el-İttihâdü'l-iştirâkī el-Arabî'nin (Arap Sosyalist Birliği) eski genel başkanı Ali Sabrî idi. Bir ara başbakanlık da yapan Sabrî ülkede Sovyetler Birliği'nin adamı olarak tanınıyordu ve ordu, sendikalar, basın üzerinde nüfuz sahibi idi. Sedat 15 Mayıs 1971 günü, kendisinin "tashih inkılâbı", muhaliflerinin ise "karşı devrim" dedikleri bir harekâtla rakiplerini saf dışı etti. Nâsır gibi karizmatik bir kişiliği bulunmayan Sedat halkı arkasına almak amacıyla dine başvurdu ve Nâsır dönemindeki laik uygulamayı benimsememiş olan halkın istekleri doğrultusunda hareket ederek başlattığı tashih inkılâbının temeline "ilim ve din devletinin kurulması" ilkesini koydu. 11 Eylül 1971'de de bu ilkeye göre hazırlanan yeni anayasa yürürlüğe girdi; bu anayasa halkın ona "inançlı cumhurbaşkanı" demesine yol açtı. Birleşik Arap Cumhuriyeti olan devletin adını Mısır Arap Cumhuriyeti şeklinde değiştiren yeni anayasada, "Devletin dini İslâm'dır ve İslâm hukuku da teşrîin ana kaynaklarından biridir" hükmü yer alıyordu; bu madde daha sonra 1980 anayasasında, "İslâm hukuku teşrîin ana kaynağıdır" şeklinde değiştirildi. Aynı günlerde Sedat ülkedeki Marksist-komünist güçleri kırmak için özellikle 1965-1966 yıllarında hapsedilen İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının mensuplarını da serbest bıraktı. Baskıcı politikanın biraz gevşetilmesiyle halka sınırlı da olsa rejimi tenkit etme ve gösteri yapma imkânları tanındı. Bunun üzerine muhalif

Marksist - komünist gruplar yavaş yavaş tekrar Arap Sosyalist Birliği'nin çatısı altında toplanmaya başlarken öğrenciler de kendi aralarında çeşitli gruplara bölündüler; ayrıca ülkedeki Kıptî azınlıkla müslüman çoğunluk arasında çekişmeler başladı. Bu yıllardaki hareketlerde çıkan olayların yayılma tehlikesi göstermesi. Ağustos 1972'de millî birliğin parçalanmasına karşı bir kanun çıkarılmasına yol açtı ve özellikle bu kanun sayesinde Sedat yönetimin iplerini tamamen kendi eline almayı başardı.

Enver Sedat dış politikada önceleri Arapçı-Nâsırcı çizgiyi muhafaza ederek 1 Ocak 1972'de Mısır, Libya ve Suriye arasında Arap Devletleri Federasyonu'nun kurulmasında aktif rol oynadı. Daha sonra da başta Suudi Arabistan olmak üzere muhafazakâr Arap ülkeleriyle iş birliğine ağırlık verdi; ancak bu tutumu, sosyalist çizgiyi korumak isteyen Libya ve Suriye ile yollarının ayrılmasına sebep oldu. Diğer taraftan Sovyetler Birliği'yle olan münasebetlerde önemli değişikliklere gitti. 27 Mayıs 1971'de iki ülke arasında imzalanan dostluk ve iş birliği antlaşması Mısır'a politik, ekonomik ve askerî alanlarda çeşitli imkânlar getirdi. Ancak Sovyetler Birliği'nin, silâh bakımından kendine karşı ortaya çıkan bağımlılığı bir baskı unsuru olarak kullanmak istemesi üzerine Sedat sert tepki gösterdi ve 17 Temmuz 1972'de Sovyetler Birliği'nden Mısır'da bulunan yaklaşık 20.000 dolayındaki askerî danışman ve teknik elemanını geri çekmesini istedi. Bu karardan sonra iki ülke arasındaki ilişkiler tamamen kopmadıysa da Sedat Batı yanlısı bir dış politika takip etmeye başladı.

İçeride ve dışarıda konumunu güçlendiren Sedat, Arap ülkeleri arasında çeşitli bağlantılar sağladıktan sonra kendini

İsrail meselesine verdi ve 6 Ekim 1973 günü, 1967 savaşında kaybedilen toprakları geri almak amacıyla İsrail üzerine üç hafta süren ve galibiyetle sonuçlanan bir saldırı başlattı. Savaş sonunda fazla bir toprak kazanılamadıysa da Sedat'ın saygınlığı arttı ve Batılı devletlerin İsrail'i desteklemelerine, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin fiilen yahudilere yardım etmesine misilleme olarak Arap ülkelerinin Batı'ya karşı petrol ambargosu uygulamaları, böylece petrolün ilk defa bir silâh gibi kullanılması gerçekleştirildi.

1973-1977 Dönemi. Savaşta elde ettiği prestijle ülkesinde yapmak istediği

değişiklikler için yeterince otorite sağlayan Sedat, 18 Nisan 1974’te açıkladığı “ekim kararları” ile demokrasi, kanun hâkimiyeti ve özellikle liberal ekonomi hakkındaki görüşlerini ortaya koydu; hemen ardından yürürlüğe giren yeni basın yönetmeliğiyle de fikir hürriyeti açısından daha hoşgörülü bir ortam oluşturdu. Demokratikleşme süreciyle birlikte o güne kadar takip edilen planlı ekonomi yerine iktisadî açılma politikası getirildi. Kamu iktisadî teşekküllerine yine önem verilmekle birlikte yabancı sermayeye ve özel sektöre büyük kolaylıklar tanındı. Ancak yabancı sermayenin istihdam imkânları sağlayacak sanayi yatırımlarına yönelmesi beklenirken genellikle inşaat, turizm, ticaret ve lüks eşya ithali gibi sektörlere kaydığı görüldü. Bu politikanın sonucu olarak küçük bir zengin tabaka ortaya çıktı ve halkın çoğunluğu gittikçe fakirleşerek ülke ekonomisi büyük bir enflasyonla karşı karşıya geldi. Hükümet Ocak 1977’de ana ihtiyaç maddelerine ağır zamlar yaptığında sosyal ve ekonomik problemlerin altında ezilen halk sokağa döküldü.

Sedat’ın başlattığı liberalleşme hareketinin önemli gelişmelerinden biri de çok partili hayata geçiştir. 1974-1977 yılları arasında tek parti sisteminde çeşitli değişikliklere gidildi. Önce Arap Sosyalist Birliği içinde “menâbir” denilen muhtelif siyasî organizasyonlar teşkil edildi; ardından Mayıs 1977’de bu parti kapatılarak yeni partiler kuruldu. Seçimlerde, kapatılan Arap Sosyalist Birliği’ne dayanan Sedat’ın desteklediği Mısır Partisi meclisteki sandalyelerin dörtte üçünden fazlasını kazanırken diğer partiler küçük gruplar halinde muhalefet partisi olarak kaldılar. Toplumda bulunan gerçek muhalif grupların siyasî sistem içerisinde yer alabilmeleri ise başından itibaren engellendi. Partiler kanunu dine, etnik gruplara ve sınıflara dayalı partilerin kurulmasına imkân vermiyordu. Aslında çok partili döneme geçiş büyük bir değişiklik gibi görünüyorsa da uygulamada Sedat rejimini tehlikeye düşürecek herhangi bir adım atılmadığı için bu çoğulcu demokrasi denemesi şeklî olmaktan ileri gidememiştir.

1977-1981 Dönemi. Enver Sedat içeride uyguladığı iktisadî açılma politikasının başarısızlığını dış politikaya ağırlık vererek gidermek istedi ve 1973 savaşından sonra Mısır ile İsrail arasında bir barış antlaşması imzalanması için Amerika Birleşik Devletleri tarafından sürdürülen çabaya olumlu yaklaşarak 19 Kasım 1977’de İsrail’i ziyaret edip mecliste bir konuşma yaptı. Bu ziyaretiyle yeni bir dönem başlatan Sedat İslâm

âleminde kınanırken Batı'da takdir edildi ve kendisine İsrail Başbakanı Menahem Begin ile birlikte 1978 Nobel Barış Ödülü verildi. Arkasından Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanı Henry Kissinger'ın yoğun çabaları sonunda Mısır ile İsrail arasında ikili görüşmeler başlatıldı ve Eylül 1978'de Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Jimmy Carter'ın da gayretleriyle bir barış metni üzerinde anlaşmaya varılarak 26 Mart 1979 tarihinde Sedat, Begin ve Carter tarafından Camp David Antlaşması imzalandı. Ülke tarihinde yeni bir dönem başlatan bu antlaşma ile Mısır İsrail'i tanıyor ve ayrıca Filistinliler'in bu devlete karşı mücadelelerinde onlara yardım etmeyeceğine dair garanti veriyordu. İsrail ise üç yıl içinde 1967'de işgal ettiği Sînâ yarımadasından geri çekilecekti. Ayrıca antlaşma iki ülke arasında gerçekleştirilecek çeşitli ticarî ve kültürel iş birliği hükümlerini de ihtiva ediyordu.

Camp David Antlaşması'nın ülke içinde ve dışında büyük yankıları oldu. Bütün Batı devletleri kurulan barışı büyük bir memnunlukla karşılarken İslâm âlemi sadece tenkit etmekle kalmadı, aynı zamanda Mısır'a çeşitli iktisadî ve siyasî yaptırımlar da uyguladı: Diplomatik ilişkiler ve para yardımları kesildi; Mısır'ın Arap Birliği, İslâm Konferansı Teşkilâtı ve diğer bölgesel organizasyonlardaki üyeliği askıya alındı ve Arap Birliği'nin merkezi Kahire'den Tunus'a nakledildi. Camp David Antlaşması'na yurt içinde gösterilen tepkiler de farklı oldu. Antlaşma siyasî ve aydın çevrelerde olumsuz karşılandı ve Dışişleri Bakanı İsmail Fehmî gibi bazı önemli politikacılar görevlerinden istifa ettiler. Antlaşmadan sonra Batılılar'ın ülkesine maddî yardımda bulunacağını uman Sedat'ın halka hayat şartlarının iyileşeceğine dair söz vermesi üzerine büyük çoğunluk önceleri sessiz kaldı. Ancak bu vaad gerçekleşmeyince halkın yoğun muhalefeti ortaya çıktı. Özellikle İslâmî gruplar yayın organlarında ve vaazlarda Sedat'ın iç ve dış politikası hakkındaki eleştirilerini arttırdılar. Eleştiri konularından biri de Sedat'ın 1979 devriminden sonra ülkesinden kaçan İran Şahı Rızâ Pehlevî'ye, Batılılar dahil hiçbir devletin vermek istemediği sığınma hakkını tanıması idi. İslâm âlemi tarafından Camp David'den sonra büyük bir yalnızlığa itilen Sedat sonuçta, içerideki karşıt görüşlüleri susturabilmek için 1980'de bir kanun çıkartarak kendisi hakkında eleştiri yapılmasını yasakladı.

1980'li yıllara gelindiğinde ülke büyük bir gerginlik içinde bulunuyordu.

Kıptîler son yıllarda Batılılar'dan aldıkları cesaretle, anayasa gereği yapılması söz konusu olan hukukî değişikliklere yönelik faaliyetlere büyük tepki gösteriyorlardı. 1971 anayasasına göre teşrîîn ana kaynaklarından biri olan İslâm hukukunun 1980'de yapılan değişiklikle de tek ana kaynak haline getirilmesinden rahatsız olan Kıptîler Sedat üzerinde baskı kurarak sürekli taviz koparmaya uğraşıyor ve İslâm hukukunun uygulanması halinde bağımsız bir devlet kurmak için çalışmalara başlayacaklarını belirtiyorlardı. Haziran 1981'de Kahire'de müslümanlarla Kıptîler arasında çıkan çatışmalarda çok sayıda insanın hayatını kaybetmesi üzerine Sedat, aralarında Kıptîler'in önderi Papa Şenûda ile gazeteci-yazar Muhammed Hüseyin Heykel, İhvân-ı Müslimîn'in lideri Ömer Tilimsânî ve ünlü vâiz Abdülhamîd Kişk'in de bulunduğu pek çok kişiyi tutuklattı. Ancak bu tavrı ile ülkedeki her kesimden büyük kitleleri de karşısına almış oldu; bu karışıklıklar içinde 6 Ekim 1981 günü, 1973'te kazanılan zaferin yıl dönümü kutlamaları sırasında Cihad örgütü tarafından düzenlenen bir suikast sonunda öldürüldü. Sedat'ın cenaze törenine İslâm âlemi pek az ilgi gösterirken Batı'dan çok sayıda devlet adamı katılmıştır.

Enver Sedat döneminde siyasî sistem laik çizgide kalmakla birlikte kendisine

"mümin başkan" denilmesinin de gösterdiği gibi dinî sembollere fazla müracaat edildi. Sedat iktidara geldikten sonra halk üzerinde hâkimiyet kurabilmek için "din ve ilim devleti" sloganını kullanmış, 1971 anayasasına İslam'ın devletin resmî dini olduğuna dair madde koydurmuştur. Ancak bunun üzerine İslâmî çevreler şeriatın uygulanması için baskılarını arttırmışlar, bu arada Ezher kendi bünyesinde çalışma grupları oluşturarak İslâm hukukunu kanunlaştırma (teknîn) hareketini hızlandırmış ve devletin modern yapısı içinde hazırlanan İslâmî kanunların uygulanmasını savunmuştur. Sedat ise İslâm'ı sadece bir meşruiyet vasıtası olarak gördüğü için halkın bu yoldaki isteklerine hiçbir zaman olumlu cevap vermemiş, dolayısıyla sonuçta mümin başkan imajını kaybettiği gibi İslâmî çevrelerin de düşmanlığını üzerine çekmiştir. Öte yandan Sedat dış işleriyle ilgili meselelerde de dinî kurumlardan istifade etme yoluna gitmiştir. 1973'te İsrail'e karşı yapılan savaşta, "Mübarek topraklar, özellikle Kudüs ele geçirilinceye kadar cihad farz-ı ayındır" şeklinde verilen fetvalardan faydalanırken 1979 yılında Camp David Antlaşması'nın ardından İslâm

âleminden gelen tenkitlere karşı Ezher ulemâsından yapılan antlaşmanın İslâmî olduğunu belgelemelerini istemiş ve zamanın Ezher Şeyhi Abdurrahman Bîsâr, Mısır Müftüsü Câdülhak Ali Câdülhak ve Evkaf Bakanı Abdülmün'im en-Nimr bu doğrultuda bir fetva yayımlamışlardır.

Sedat dönemi, meşruiyet meselesini halledememiş bütün rejimlerde olduğu gibi süreklilikten uzak, geçici kararların olayları yönlendirdiği bir dönem olmuş ve günü kurtarma gayreti siyasete birçok çelişkiyi de birlikte getirmiştir. Sedat, İslâm dünyasının içinde bulunduğu bocalama ve geçiş döneminin tipik devlet başkanlarından biri olarak Batılılar için önemli bir kişi, müslümanlar için ise ne getireceği bilinmeyen bir dizi değişikliğe girişmiş sıradan bir liderdir.

Enver Sedat'ın Ḳıṣṣatü'ṣ-ṣevre kâmile (Kahire 1956), Revolt on the Nile (New York 1957), Geheimtagebuch der aegyptischen Revolution (Düsseldorf/Köln 1957), el-Baḥs̱ ʿani'ẕ-ẕât: ḳıṣṣat ḥayatî (Kahire 1978), In Search of Identity (New York 1977, 1978) ve Unterwegs zur Gerechtigkeit: Die Geschichte meines Lebens (Wien/München/Zürich/İnnsbruck 1979) adlarıyla yayımlanmış bazı kitapları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sabrî Ebü'l-Mecd, el-Mesîretü't-tavîle maʿa's-Sâdât ʿala tarîkı'n-Nidâl, Kahire 1976; R. Israeli, The Public Diary of President Sadat, Leiden 1978-79, I-III; R. W. Baker, Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat, Cambridge-London 1978; D. Hirst - I. Bieson, Sadat, London 1981; P. A. Jureidin - R. D. McLaurin, Beyond Camp David: Emerging Alignments and Leaders in the Middle East, Syracuse - New York 1981; M. Khadduri, Arab Personalities in Politics, Washington 1981, s. 125-180; Mohamed Heikal, Autumn of Fury: The Assassination of Sadat, London 1983; Cemâl Selîm, Diktâtûriyyetü's-Sâdât, Kahire 1983; J. W. King, Historical Dictionary of Egypt, London 1984, s. 541-547; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt from Muhammed Ali to Mubarak, London 1985, s. 411-433; R. A. Hinnebusch, Egyptian Politics under Sadat, Cambridge

1985; Mûsâ Sabrî, es-Sâdât, Kahire 1985; Seyyid Zehrâ, Ahzâbü'l-muʿâraza ve siyâsetü'l-infitâhi'l-iktisadî fî Mısr, Kahire 1986; Kemâl Hâlid el-Muhâmî, Ricâlü ʿAbdinnâsır ve's-Sâdât, Kahire 1986; Lutfî el-Hulî, Medresetü's-Sâdâti's-siyâsiyye ve'l-yesâri'l-Mısrî, Kahire 1986; Ahmed Bahâeddin, Muhâverâtî maʿa's-Sâdât, Kahire 1987; M. Abdüsselâm ez-Zeyyât, es-Sedât el-kınâʿ ve'l-hakıka, Kahire 1989; D. Hopwood, Egypt Politics and Society 1945-90, London - New York 1991, s. 105-121; Afaf Lutfi Sayyid Marsot, A Short History of Modern Egypt, Cambridge 1992, s. 132-145; A. Hottinger, "Der Machtkampf in Aegypten nach dem Tode Nassers", Europa Archiv (Beitraege und Berichte), XXVI/16, Bonn 1971, s. 564-572; P. Rondot, "Praesident Sadat auf der Suche nach einer neuen Ortsbestimmung Aegyptens", a.e., XXVII/11 (1972), s. 377-386.

Hilal Görgün

ENVERÎ, Evhadüddin

أوحد الدين أنورى

Evhadüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî-yi Ebîverdî (ö. 585/1189 [?])

İran edebiyatının en büyük kaside şairi.

Horasan’ın Deşt-i Hâverân vilâyetine bağlı Ebîverd ilçesinin Bedene köyünde doğdu. Bu sebeple Ebîverdî nisbesiyle de tanınır. Hayatı hakkındaki bilgiler, başta şuarâ tezkireleri olmak üzere diğer kaynaklarda rastlanan fıkralardan ibarettir. Adı bazı kaynaklarda Muhammed (Avfî, s. 334; Burhâneddin es-Semerkandî, vr. 246b), bazılarında Ali (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 777 ve muhtemelen ondan naklen Hidâyet, I, 385; EI² [İng.], I, 524) olarak gösterilmiştir. Babasının adının İshak (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 777) veya Mahmûd olduğu da öne sürülmektedir. Ancak bir şiirinde İshak’tan dedesi olarak bahsettiğine göre babasının adının Muhammed olması gerçeğe daha yakındır. Şiirlerinden, Enverî mahlasının sonradan kendisine başkaları tarafından verildiği anlaşılmaktadır (Dîvân [nşr. Müderris Rezevî], s. 155). Enverî’nin, muhtemelen Tûs’taki Medrese-i Mansûriyye’de tahsilini sürdürdüğü yıllarda ölen babasının bıraktığı oldukça yüklü mirası sefahat âlemlerinde tükettiğiyle ilgili rivayet doğru olmamalıdır. Çok iyi bir öğrenim gördüğü, felsefe, kelâm, mantık, riyâziyyât edebiyat, astronomi (hey’et) ve astroloji gibi ilim alanlarında geniş bilgi sahibi olduğu yine şiirlerinden anlaşılmaktadır. Sultan Sencer’e sunduğu kasidelerdeki mükemmeliyet onun daha gençliğinden itibaren şiir yazdığını göstermektedir. Enverînin ünlü bir şair olarak tanınmasına şu hadisenin vesile olduğu rivayet edilir: Bir gün Meşhed civarında Radgân’da medresenin kapısında otururken o sırada bu şehirde konaklamış olan Sultan Sencer’in mensuplarından ihtişamlı birinin maiyetiyle birlikte at üzerinde geçtiğini görür. Kim olduğunu sorunca saray şairi olduğunu söylerler. Enverî, birçok alanda geniş bilgi sahibi olmasına rağmen kendi perişan haliyle şairin durumunu karşılaştırır ve onun gibi olabilmek için şiir söylemeye karar verir. O gece yazdığı bir kasideyi ertesi gün Sultan Sencer’e sunar. Kasidesi beğenilir ve saray şairi olur. Doğruluk derecesi pek

tesbit edilemeyen bu rivayete karşılık bir manzumesine dayanılarak babasının Selçuk şehzadeleriyle ilişkisi bulunduğu, Enverî'nin

de bundan faydalanarak Sultan Sencer'e intisap ettiği söylenebilir. Şiirden çok iyi anlayan Sencer ona aylık bağlamış, şair de kendi ifadesine göre Sencer ölünceye kadar (552/1157) yanından ayrılmamıştır.

Enverî, Oğuzlar'ın 548'de (1153) Horasan'ı işgal edip Sencer'i esir almaları üzerine vatan duygularıyla dolu trajik bir kasideyi Semerkant hakanına göndererek Sencer'i kurtarmasını istedi. Öte yandan Sencer'in esir oluşundan faydalanan Gurlular'dan Sultan Alâeddin Cihansüz, Sencer'e esir düştüğü zaman (1152) kendisini hicveden Enverî'nin cezalandırılması için yanına gönderilmesini istemişse de Enverî dostları sayesinde kurtulmuştur.

Nücûm ilmindeki geniş bilgisine güvenen Enverî, 29 Cemâziyelâhir 582'de (16 Eylül 1186) beş veya yedi gezegenin Mîzan burcunda bir araya geleceğini (kırân) ve korkunç bir fırtınanın dünyayı altüst edeceğini söyledi. Bu haber üzerine birçok önlem alınıp masrafa girildi; ancak beklenen fırtına gerçekleşmeyince Enverî büyük bir tepkiyle karşılandı ve Belh'e kaçmak zorunda kaldı. Belh'te bulunduğu sırada da Belh halkını hicveden Ḫarnâme adlı bir manzumenin kendisine isnat edilmesi yüzünden halk tarafından yakalanarak kadın kılığında sokaklarda dolaştırıldı. Bu durumdan, burada tanıştığı Maḳāmât-ı Ḥamîdî adlı eserin müellifi Kādılkudât Ebû Bekir Hamîdî sayesinde kurtulabildi. Yine bu şehirde iken bir şiirini okuyan ve kendisinin Enverî olduğunu söyleyen birine, "Bir şairin şiiri çalınabilir, burada ise şairin çalındığını da gördüm" dediği rivayet edilir.

Enverî'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Belh'ten kaçtıktan sonra (582/1186) vefat etmiş olacağına göre ölümü için verilen 547 (1152, Devletşah, Tezkire [trc. Necati Lugal], I, 148), 565 (1169, Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 777) 575 (1179, Hidâyet, I, 390) ve 580 (1184, Emîn Ahmed-i Râzî, II, 28) tarihleri doğru değildir. Onun yaklaşık 585'te (1189) Belh'te vefat ettiği söylenebilir.

Abdurrahman-ı Câmî'nin (Bahâristân, s. 100) İran şiirinin dört, başka bir rubâîsinde ise (bk. Safa, II, 668) şiirin üç peygamberinden biri olarak kabul

ettiği Enverî kaside, Firdevsî tavsif, Sa‘dî gazel türlerinde temayüz etmişlerdir.

Sağlam bir şiir tekniğine sahip olan Enverî hayal gücü geniş, edebî sanatları çok iyi kullanabilen bir şairdir. Edebî sanatları kullanmadaki üstün yeteneği sebebiyle şiirlerinden birçok beyit veya parça belagat kitaplarında ve sözlüklerde edebî sanatlara ve kelimelere şâhid olarak gösterilmiştir. Şiirde kullandığı dil genellikle konuşma diline yakın ve akıcıdır. Ancak çeşitli bilim dallarındaki geniş bilgisi sebebiyle başka şairlere oranla şiirlerinde daha çok Arapça kelime ve cümlelere yer verdiğinden bunları anlamak oldukça güçtür. Kaside, gazel, kıta ve rubâîlerden meydana gelen divanı Tebriz (1266), Bombay (1314/1897), Leknev (1897) ve Tahran’da (1366) taş basması olarak yayımlanmış, bu baskıları Saîd-i Nefîsî (Tahran 1337, 1364 hş.) ve Müderris Rezevî’nin (Tahran 1340, 1347 hş.) neşirleri takip etmiştir. Enverî’nin, anlaşılması yan bilgilere ihtiyaç gösteren şiirleri için Muhammed b. Dâvûd el-Alevî eş-Şâdîâbâdî’nin yazdığı bir eser yanında Ebü’l-Hasan Hüseynî-i Ferâhânî Şerḥ-i Müşkilât-ı Dîvân-ı Enverî (nşr. Müderris Rezevî, Tahran 1340 hş. 1961), Seyyid Ca‘fer-i Şehîdî de Şerḥ-i Luġāt ve Müşkilât-ı Dîvân-ı Enverî-yi Ebîverdî (Tahran 1357 hş./1978) adlarıyla birer eser yazmışlardır (Muhammed b. Abdürrezzâk-ı Dünbülî ve diğerlerinin şerhleri için bk. Münzevî, Fihrist, s. 3459-3463; Seyyid Ca‘fer-i Şehîdî, Şerḥ-i Luġāt, s. 575-601).

İran edebiyatında en büyük kaside şairi olarak kabul edilen Enverî’nin Türk şairlerinden Nef‘î’nin üzerinde büyük tesiri vardır. Ancak Nef‘î kendisinin Enverî’den de üstün bir kaside şairi olduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Enverî, Dîvân (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1337 hş./1958, nâşirin önsözü, s. 3-55; a.e. (nşr. Müderris Rezevî), Tahran 1347 hş./1968, s. 18-158; Avfî, Lübâb (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1335 hş., s. 334 vd.; Devletşah, Tezkire, I, 83-86; a.e. (trc. Necati Lugal), Ankara 1963, I, 142-148; Câmî, Bahâristân, Viyana 1846, s. 100; Burhâneddin es-Semerkandî, Ağrâzü’s-siyâse,

Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2844, vr. 246b; Keşfü'z-zunûn, II, 777; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İklim, Tahran, ts. (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), II, 25-28; Abdülhüseyin Nevâî, Ricâl-i Kitâb-i Habîbü's-siyer, Tahran 1324 hş., s. 18-19; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâʾ, I, 385, 390; V. A. Zhukovski, Ali Avhadeddin Enveri. Materialy dlya ego biografii i karekteristiki, S. Petersburg 1883 (Alm. trc. W. Pertsch, Literature Blatt fur orientalische Philologie, Leipzig 1884-85, II, özeti için bk. Browne, LHP, II, 365-391); Gr.IPh., II, 261-263; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1967, s. 115 vd.; Ali Hân-ı Hâşimî, Tezkire-i Mahzenü'l-garâʾib, Lahor 1968, I, 88; Şiblî en-Nu'mânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. Muhammed Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1316 hş., s. 194-215; Ethé, Târîh-i Edebiyyât, s. 110 vd.; Rypka, HIL, s. 197 vd.; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Sühan ü Sühanverân, Tahran 1308 hş., I, 356-386; Münzevî, Fihrist, s. 3459-3463; Seyyid Ca'fer-i Şehîdî, Şerh-i Lugat, Tahran 1357, s. 575-601; a.mlf,. "Şerhî ber Çend Beyt-i Müşkil ez Dîvân-ı Enverî", Ceşnnâme-yi Müderrisi Rezevî, Tahran 1356 hş./1977, s. 345-353; a.mlf., "Muhteviyyât-ı Divân-ı Enverî", Neşriyye-i Kongreyi Tahkıkat-ı Îrânî, II, Tahran 1353 hş./1974, s. 38-50; Safâ, Edebiyyât, II, 656 vd.; FME, I, 49 vd.; M. Ferté, "Notice sur Anwari", JA, 9. seri (1895), s. 235-268; DMF, I, 284; Ahmed Ateş, FME, s. 49-53; a.mlf., "Enverî", İA, IV, 278-281; R. Levy, "Anwarı", EI^{2} (İng.), I, 524; J. T. P. de Bruijn, "Anwarı", EIr., II, 141-143.

Abdülkadir Karahan

ENVERÎ, Sâdullah

(ö. 1209/1794)

Osmanlı vak‘anüvisi.

Doğum tarihi belli değildir; ancak vefatında hicrî yıla göre altmış yaşında olduğu dikkate alınırsa 1149’da (1736) dünyaya geldiği söylenebilir. Aslen Trabzonlu’dur. İstanbul’da tahsil gördü ve Bâbıâli’de çalıştı. Hâcegânlık rütbesine kadar yükseldi, Enverî mahlasını da burada aldı. 1768’de başlayan Osmanlı - Rus savaşı sırasında, 1769 yılı başında vak‘anüvis olarak Tuna nehri kuzeyinde ve Bucak

sancağı içinde bulunan Han - tepesi mevkiinde Osmanlı ordusuna katıldı. Bu tarihlerde Osmanlı Devleti’nde görev yapan iki vak‘anüvis bulunur, bunlardan biri rikâb-ı hümâyun vak‘anüvisi olarak İstanbul’da kalır ve merkezdeki olayları kaydeder, diğeri ise esas vak‘anüvis olarak ordu ile birlikte gider ve askerî hadiseleri yerinde kaleme alırdı. Bu sebeple Enverî de Rus cephesine gitmiş ve kısa zamanda kendisini Serdar ve Sadrazam Silâhdar Mehmed Paşa’ya sevdirerek aynı zamanda sadâret teşrifatçılığına tayin edilmişti (1771). Daha sonra ikinci tezkirecilik ve cebeciler kâtipliği hizmetlerinde de bulundu, savaşın sonunda ordu ile birlikte İstanbul’a döndü. Her ne kadar 1188 (1774) yılında vak‘anüvislik görevinden alındıysa da sonradan Şeyhülislâm Vassafzâde Mehmed Esad Efendi ile Sadrazam Derviş Mehmed Paşa’nın himayeleri sayesinde yeniden bu vazifeye getirildi (Şevval 1190/Kasım 1776). Bir süre sonra tekrar teşrifatçı, Eylül 1782’de mevkufatçı, bir yıl sonra da büyük tezkireciliğe tayin edildi. Ancak tezkirecilikle vak‘anüvisliği bir arada yürütemeyeceği düşüncesiyle kısa bir süre sonra vak‘anüvislikten azledildi. Yerine 6 Zilhicce 1197 (2 Kasım 1783) tarihinde Ahmed Vâsıf Efendi vak‘anüvis oldu.

Enverî 1785 Eylülünde büyük tezkirecillk görevinden de uzaklaştırılarak Anadolu muhasebeciliğine tayin edildi. Bu vazifede bulunduğu sırada, sefaretle İspanya’ya giden Ahmed Vâsıf Efendi’nin yerine 10 Temmuz 1787’de üçüncü defa vak‘anüvis oldu. Birkaç ay sonra da tekrar büyük

tezkireciliğe getirildi. 1788 yılı başlarında Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya ve Avusturya savaşlarının çıktığı sırada vak‘anüvis sıfatıyla orduda bulundu. 7 Nisan 1789 tarihinde tahta çıkan III. Selim'in, verdiği raporları tatminkâr bulmadığından vak‘anüvisliği Ahmed Vâsıf Efendi'ye vermek istemesi üzerine görevinden tekrar uzaklaştırılıncaya kadar bu vazifede kaldı. 1790 yılında önce süvari mukabelecisi, ardından çavuşbaşı oldu. 19 Eylül 1790'da imzalanan Ziştovi Antlaşması'nı takip eden günlerde, barış şartlarını gözden geçirmek üzere Belgrad civarında bulunan Ahmed Vâsıf Efendi'nin yerine dördüncü defa vak‘anüvisliğe getirildi (6 Safer 1206/5 Ekim 1791). Aynı zamanda 25 Mayıs 1792'de Anadolu muhasebeciliğini de üstlendi. 13 Rebîülâhir 1209 (7 Kasım 1794) tarihinde vefat etti; kabri İstanbul'da, Karacaahmet Mezarlığı'nda Selimiye Dergâhı karşısından Haydarpaşa'ya giden yolun kenarındadır.

Cevdet Paşa, Sâdullah Enverî'nin hayatından bahsederken onu iyi huylu, dürüst, ahlâklı, güzel konuşan, Arapça ve Farsça bilen bir kişi olarak nitelendirmektedir. Enverî'nin az sayıda Türkçe şiirleri de vardır. Sadeddin Nüzhet Ergun, Fatîn Tezkiresi'nde Enverî'ye mal edilen şiirin bir başka Enverî'ye ait olduğunu söyler. Ancak eserinde rastlanan bazı parçalar onun şiirle meşgul olduğunu göstermektedir. Beylerbeyi Camii'nin inşası ile bir kalyonun denize indirilmesi dolayısıyla kaleme aldığı manzumeler bunun güzel örnekleridir.

Enverî'nin kendi adıyla anılan tarihi üç kısımdan meydana gelir. Birinci kısım Osmanlı-Rus savaşına ait olup Zilkade 1182-Zilkade 1188 (Mart 1769 - Ocak 1775) tarihleri arasında cereyan eden askerî ve siyasî vak‘aları ihtiva eder. Bu kısmı daha sonra Ahmed Vâsıf Efendi büyük ölçüde değiştirerek kendi tarihi Mehâsinü'l-âsâr ve hakāiku'l-ahbâr'ın II. cildine katmıştır. İkinci kısım, 6 Şevval 1188 - Zilhicce 1197 (10 Aralık 1774 - Kasım 1783) tarihleri arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen çeşitli olayları ihtiva eder. Bu cilt Enverî'nin ikinci vak‘anüvisliği sırasında kaleme alınmış olup Cevdet Târihi'nin de başlıca kaynaklarından biridir. Müellifin üçüncü ve dördüncü vak‘anüvislikleri döneminde kaleme alınan eserin üçüncü kısmı ise Receb 1201 - Şaban 1206 (Mayıs 1787 - Nisan 1792) tarihleri arasında meydana gelen çeşitli hadiselerden bahsetmektedir.

Enverî, özellikle Osmanlı-Rus savaşlarına dair önemli ve oldukça hacimli

bir eser kaleme almış olduğu halde kitabı hakettiği değeri görmemiştir. Birçok defa halef - selef durumunda olduğu Ahmed Vâsıf Efendi, bilhassa eserinin II. cildinde büyük ölçüde ondan faydalandığı halde bir rakip olarak yer yer tenkit etmekten, hatta onun yazdıklarını III. Selim'in yeterli bulmadığını söylemekten geri kalmamıştır. Aynı şekilde Cevdet Paşa da Enverî'nin eserini başlıca kaynakları arasında göstermesine rağmen (I, 8-9; IV, 47, 82, 112, 133, 142, 144, 270, 320-321, 333, 338; V, 7, 18, 46, 64, 66, 88, 96, 121-122, 128, 56, 228-229) onun, "her ne işitmiş ise tahkik etmeden tarihine derceylemiş olduğunu" ifade etmek gereğini duymuştur. Devrinin öteki tarihçilerinden Ahmed Câvid Bey ve Şem'dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi gibi diğer tarihçiler de Enverî'nin tarihinden faydalanmışlardır.

Henüz basılmamış olan Enverî Târihi'nin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 2437, 2531, 5994, 5995; diğer bazı nüshalar için bk. Flügel, II, 229 vd.; Karatay, I, 309; TCYK, s. 143-146).

BİBLİYOGRAFYA

Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 2437; Vâsıf, Târih, Bulak 1246, II, 3; a.e. (İlgürel), s. XXVII, XXVIII, XXXI; Fatîn, Tezkire, s. 20; Flügel, Handschriften, II, 229; Cevdet, Târih, I, 6, 8; III, 150; IV, 52; V, 115, 233, 271; VI, 141; Cemâleddin, Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 17, 57-58; Sicilli Osmânî, I, 440-441; Osmanlı Müellifleri, III, 22-23; Babinger (Üçok), s. 348-350; Ergun, Türk Şairleri, III, 1303; TCYK, s. 143-149; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 309; M. Münir Aktepe, "Enverî", İA, IV, 281-283; Bekir Kütükoğlu, "Vekayinüvis", a.e., XIII, 277-279; İst.A, IX, 5133; İsmet Parmaksızoğlu, "Enverî Sâdullah", TA, XV, 230-231; Abdülkadir Karahan, "Enwerî" (İng.), II, 702.

Münir Aktepe

ERBAA

(bk. KÜTÜB-i ERBAA).

ERBAÎN

(bk. KIRK HADİS).

ERBAÎN

أربعين

Sâlikin kırk gün süreyle özel bir mekânda inzivaya çekilip kendisini ibadete vermesi anlamında tasavvuf terimi.

Genellikle Doğu kültürlerinde kırk sayısına büyük önem verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın Tûr dağındaki mîkātını kırk gecede tamamladığı ifade edilmektedir (el-Bakara 2/51). Bir hadiste, kırk gün kendini samimiyetle ibadete veren bir kimsenin kalp menbaından fışkıran hikmetlerin dilinden döküleceği rivayet edilir (bk. Sühreverdî, s. 263; Aclûnî, II, 224). Başka bir hadiste Hz. Âdem'in çamurunun kırk gün yoğrulduğu bildirilmiştir (bk. Sühreverdî, s. 264). Bu tür bir geleneğin etkisiyle tasavvufta kırk gün süren halvet uygulamasıyla kırk makam, kırk abdal veya kırklar gibi bazı tasavvufî kavramlar ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar ve tarikat mensupları gereksiz olarak halk arasında bulunmayı (muhâlata, ihtilât, hıltat) sakıncalı gördüklerinden daima yalnızlığı (vahdet, uzlet, inziva) tercih ederler. Ancak ilk zâhidler ve sûfîler arasında, özel bir mekânda halvete girip burada belirli bir süre kalmak gibi bir uygulamaya nadiren rastlanır. Kaynaklarda, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve İbn Hafîf gibi sûfîlerin erbaînden bahsettikleri ve bunu çevrelerinde toplanan dostlarına tavsiye ettikleri kaydedilmekle beraber bunun uygulanma şekli hakkında bilgi yoktur. Hatta Abdülkādir-i Geylânî ve Ahmed er-Rifâî gibi tarikat kurucusu mutasavvıflar döneminde bile bu anlamda erbaîn mevcut değildir. Ancak tasavvufun ilk dönemlerinden başlayarak şiddetli riyâzetlere, çetin nefs mücahedelerine ve çileli bir hayat yaşamaya büyük önem veren mutasavvıflar her zaman mevcut olmuştur. "Erbaîne girmek, erbaîn çıkarmak" gibi ifadelerle anlatılan düzenli halvet uygulaması ise muhtemelen IV. (X.) yüzyıldan sonra ortaya çıkmış ve sülûk yöntemi olarak esmâ zikrini esas alan tarikatlar aracılığıyla yayılmıştır. Ebû Nasr es-Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücvîrîve Gazzâlî gibi tasavvufî hayat hakkında ayrıntılı bilgi veren mutasavvıf yazarların eserlerinde erbaîn konusuna yer vermemeleri de bu geleneğin daha sonraki

dönemlerde yaygınlaştığını gösterir. Erbaîn konusu ilk olarak Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) ʿAvârifü'l-maʿarif'inde geniş bir şekilde anlatılmıştır. Erbaîn uygulaması özellikle Kādiriyye, Sühreverdiyye, Çiştiyye, Kübreviyye ve Halvetiyye mensupları arasında görülür.

Sühreverdî erbaîne girmenin gerekliliğini anlatırken aslında sûfîlerin kırk günün özel bir önemi ve etkisinin bulunduğuna inanmadıklarını, bununla birlikte dünyanın çeşitli zorlukları karşısında iyi bir dinî hayat yaşayamadıklarından kırk günle sınırladıkları zaman dilimi içinde özel bir mekânda halvete çekilerek şeyhin gözetim ve denetimi altında mümkün olduğu ölçüde bir dinî hayat yaşamak için çabaladıklarını, başarılı olurlarsa ömür boyu bu yaşama biçiminin kendilerine faydalı olacağına ve bu süre içinde elde ettikleri feyz ve bereketin geriye kalan zamana da yayılacağına inandıklarını söyler.

Erbaîne girmeye ve erbaîn çıkarmaya önem veren esma tarikatları tekke ve hankahların çevrelerinde, bazan da buradaki mescidlerde "halvethâne" veya "çilehâne" adı verilen, genellikle ancak bir kişinin namaz kılarken ayakta durabileceği yükseklikte ve bağdaş kurup oturabileceği genişlikte dar ve karanlık odacıklar (hücre) yaparlar. Kapı kapatılır, içeriye ses ve ışık girmez. Erbaîne giren çilekeş (mürîd-i tâlib, sâlik) burada duyu organlarının dış dünya ile ilgisini kesmeye çabalar ve bütün dikkatini iç âlemine yöneltir, düşüncesini kalbi üzerinde yoğunlaştırır.

Erbaîne girmenin âdâbına uyulmazsa istenen sonuç elde edilemez. Necmeddîn-i Dâye, erbaîne giren bir dervişi kuluçkaya oturan tavuğa benzeterek yumurtadan civcivin çıkması nasıl bazı şartlara bağlı ise erbaînin arzulanan sonucu vermesi için de belli şartlar gerektiğini söyler (Mirṣâdü'l-ʿibâd, s. 282). Erbaîne şeyhin lüzum görmesi halinde onun gözetim ve denetiminde girilir. Erbaîne girmeden hazırlık yapılır. Çilekeşin, üzerindeki elbiselerin ve oturacağı yerin temiz olmasına, boy abdesti almasına ve erbaîn süresince abdestli olmasına dikkat etmesi şarttır. Ayrıca erbaîne girmeden önce "az yeme, az uyuma, az konuşma" esaslarına uyup kendini halvet hayatına hazırlaması, halvete girince de dünya kelâmı söylememesi, yemeyi en aza indirmesi ve mümkün olduğu kadar az uyuması gerekir.

Halvete giren çilekeş şeyhinin kendisi için uygun gördüğü esmâ ile meşgul olur. Kur'ân-ı Kerîm okur; düşüncesini tamamen zikirle meşgul eder. Erbaînde iken kul ile Allah arasında bulunan perdelerden her gün bir perde açılır. Kırk günde kırk perdenin açılması bu sürede katedilen mesafenin önemini gösterir. Kalpte zikir süreklilik kazanınca sâlikin Allah ile münasebeti giderek fikir ve nihayet temaşa seviyesine yükselir. Bu durumda dille zikir söz konusu olmadan zikir temaşadan ibaret olur ki erbaîne girmenin gayesi de budur. Bu seviyeye ulaşan sâlik bazan keşf ve keramet hali yaşayabilir. Buna "fütûhât-ı erbaîn" (erbaîndeki feyiz ve bereketler) adı verilir. Ancak erbaîne giren kimsenin keramet ve keşf sahibi olması şart değildir, bu durumun onda görülmemesi bir eksiklik sayılmaz. Zira erbaîne girmenin gayesi ilâhî tecellileri ve cemâli temaşa etmek ve istikamet sahibi olmaktır. Erbaîne giren kişi eğer samimi olmaz ve şahsî bir çıkar için halvete girerse bu durum onun mülhid ve zındık olmasına da sebep olabilir. Onun için Hz. Peygamber'in sünnetine tam olarak tâbi olmak çilekeş için temel görev kabul edilmiştir.

Erbaîn esnasında sâlikin kalbine doğan ilâhî hikmetler ve sırlar onun dilinden dökülür. Bu sırada sâlik bazı hakikatleri hayal elbisesine bürünmüş olarak görür, bunları yorumlayıp gerçeğe ulaşır. Bazan onları çıplak olarak kavrar. Bu hakikatler ona keşf ve ilham yoluyla malum olur; onları görerek veya işiterek beller; ses de bazan iç, bazan dış âlemden gelir.

Esmâ yoluyla sülûkü esas alan tarikat mensupları arasında çok sayıda erbaîn çıkaranlar vardır. Sohbeti halvete, hizmeti uzlete tercih eden Melâmîler'le Mevlevîler ve Nakşibendîler tarikatlarında erbaîn çıkarmaya yer vermemişlerdir. Melâmîlik'te sülük sohbet iledir. Mevlevilik'te dergâhta hizmet çile yerine geçer. "Halvet der encümen" ilkesini esas alan Nakşibendîler'e göre ise ihvana hizmet ederken ve halkın içinde bulunurken de Hak'la beraber olmak mümkündür. Ancak halvethânelerde ve çilehânelerde özel olarak inzivaya çekilmeye taraftar olmayan mutasavvıflar ve tarikat ehlinin bile gereğinden fazla halk arasında bulunmayı hoş karşılamadıklarını ve halveti tercih ettiklerini söylemek gerekir (ayrıca bk. ÇİLE; HALVET).

İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi Selefî âlimler, bu uygulamanın Hıristiyanlık'ta ve Hint dinlerinde bulunduğunu söyleyerek erbaîne

girmenin bid’at olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ca‘ferî Şiîler de genellikle erbaîne karşıdırlar (Feyz-i Kâşânî, s. 38, 57, 71) Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin erbaîni bid’at saydıkları bilinmektedir (Maḳālât, s. 165). Evhadüddîn-i Kirmânî de kişi yetmiş iki defa erbaîn çıkarmış olsa dahi sadece bununla mânevî bir ilerleme elde edemeyeceğini belirtir (Menâḳıb-ı Evḥadüddîn-i Kirmânî, s 8).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cevzî, Telbîsü iblîs, II, 589; Sühreverdî, Tasavvufun Esasları - Avârifü’l-maârif Tercümesi (trc. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz), İstanbul 1989, s. 204, 262-286; Necmeddîn-i Dâye, Mirsâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365, s. 282; Şems-i Tebrîzî, Makâlât (nşr. Ahmed Hoşnüvîs), Tahran 1349, s. 165; Azîz Nesefî, Kitâbü’l-İnsâni’l-kâmil (nşr. Marijan Molé), Tahran 1403/1983, s. 102-110; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, II, 85; a.mlf., Mecmuʿu fetâvâ, X, 394; XXXVI, 194; Ebü’l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, Evrâdü’l-ahbâb ve fusûsü’l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 311-312; Feyz-i Kâşânî, Risâle-i Zâdü’s-sâlik, Tahran 1333, s. 38, 57, 71; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ, II, 224; Seyyid Sâdık Güherîn, Şerh-i lstılâhât-ı Tasavvuf, Tahran 1367 hş., I, 157-169; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 305; İzzeddin Kâşî, Misbâhü’l-hidâye [baskı yeri yok], 1367, s. 160; Menâkıb-ı Evhadüddîn-i Kirmânî (nşr. Bedîüzzaman Firûzanfer), Tahran 1347, s. 8; Muhsin Kiyânî, Târih-i Hankâh der Îrân, Tahran 1369, s. 419-424; Hifnî, Mustalahât, s. 15; Dihhudâ, Lugatnâme, III, 1614.

Süleyman Uludağ - Selçuk Eraydın

el-ERBAÎN

(bk. KİTÂBÜ'l-ERBAÎN).

ERBAİN

الأربعين

Kırk sayısı esas alınarak İslâmî konularda yazılan eserlerin ortak adı.

Arapça'da "kırk" anlamına gelen erbaîn kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'in dört âyetinde yer alır. Bunların ikisinde Hz. Mûsâ'nın ilâhî hitaba mazhar olduğu Tûr dağında kırk gün kalışı (el-Bakara 2/51; el-A'râf 7/142), birinde mukaddes arzın İsrâiloğulları'na kırk yıl yasaklanışı (el-Mâide 5/26), birinde de mutlak anlamda insanın kırk yaşına varınca rabbine yönelişi ve yakarışı (el-Ahkāf 46/15) anlatılır. Kelime çeşitli hadislerde de "kırk" mânasında veya çokluktan kinaye olarak geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "erbaʿûn" md.). İslâm âlimleri kırk yaşına ulaşan insanda cismanî melekelerin zayıflamaya, ruhanî melekelerin ise güçlenmeye başladığını, Hz. Muhammed'de olduğu gibi diğer peygamberlerde de nübüvvet veya risâletle görevlendirilme yaşının kırk olduğunu kabul ederler (bk. Fahreddin er-Râzî, XXVIII, 18-19). Erbaîn ayrıca Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilişinin kırkıncı günün (Safer ayının 20. günü), kış mevsiminin en soğuk günlerini içine alan kara kışı, Osmanlı Devleti'nde İstanbul, Eyüp, Galata ve Üsküdar mevleviyetlerinde bulunan kırk mahkemenin hâkimlerini ifade eden bir kavramdır (bk. KIRK). İslâmî literatürde ise erbaîn daha çok Hz. Peygamber'in dinî konulara dair kırk hadisini ihtiva eden ve değişik âlimler tarafından derlenen mecmuaların adı olarak geçer. Ancak kelâm, tefsir, tasavvuf, biyografi vb. ilimlerde de kırk sayısı esas alınarak yazılmış eserler bulunmaktadır. Çeşitli konularda kaleme alınan erbaînlerin sayısı Keşfü'ẓ-ẓunûn ve Îżâḥu'l-meknûn'da 100'e ulaşmaktadır. Mükerrerler hariç C. Brockelmann ve Fuat Sezgin'in eserlerinde zikredilenlerle birlikte bu sayı 150'ye yaklaşır. Erbaîn türünde yazılan eserleri konularına göre bazı gruplara ayırmak mümkündür.

1. Kırk hadis. Müslümanların faydalanması amacıyla dinî konulara dair kırk hadis ezberleyen kimsenin kıyamet gününde fakihler ve âlimlerle birlikte bulunacağını ifade eden zayıf bir rivayete (bk. Aclûnî, II, 246) dayanılarak Abdullah b. Mübârek'ten itibaren günümüze kadar birçok âlim tarafından

düzenlenen kırk hadis risâleleri genellikle akaid, fıkıh ve ahlâk alanlarında olmuştur. Bunların içinde kutsî hadislerden, özlü ifadelerden oluşanlar da vardır (bk. KIRK HADİS).

2. Kelâm meselelerini toplayan erbaînler. İtikadî konuları kırk esasta inceleyen eserlerdir. Fahreddin er-Râzî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn ile (İÜ Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr 517) bu eserin Sirâceddin el-Urmevî tarafından yapılan Lübâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn adlı muhtasarı (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1252), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Erbaʿûne mesʾele fî uṣûli'd-dîn, Erbaʿûne mesʾele fi'l-kelâm (Brockelmann, III, 1265, 1266) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

3. Kelâm, fıkıh ve ahlâk gibi ortak konuları işleyen erbaînler. Gazzâlî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn'i (Kahire, ts.) bu tür eserlerdendir.

4. Kırk âyetin tefsirini konu edinen erbaînler. Çeşitli sûrelerden alınmış kırk âyeti açıklayan Okçuzâde Mehmed Efendi'nin en-Nazmü'l-mübîn fi'l-âyâti'l-erbaîn'i (Köprülü Ktp., I. Kısım, nr. 217; Atıf Efendi Ktp., nr. 253) buna bir örnek teşkil eder.

5. Tasavvuf konularını toplayan erbaînler. Ma'rûf-i Kerhî'nin Fütûḥu erbaʿîn'i (Millet Ktp., Ali Emîrî - Şarkiyat, nr. 897), Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn ʿalâ meẕhebi'l-mütehaḳḳıḳīn mine'ṣ-ṣûfiyye (Beyrut 1414/1993), Gazzâlî'ye nisbet edilen el-Emelü'l-erbaʿîn (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2826), Ahmed b. Muhammed el-Mâlînî'nin el-Erbaʿûn fî şüyûḫi'ṣ-ṣûfiyye'si (Sezgin, I, 674) ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin el-Erbaʿûn fi't-taṣavvuf'u (a.g.e., a.y.) bu türün örnekleri arasında sayılabilir.

6. Biyografiye dair erbaînler. İsmâil b. Yûsuf el-Kazvînî'nin el-Erbaʿûn fî feżâʾili ʿOs̱mân (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 57), Hîşâvend et-Tûsî'nin el-Erbaʿûn fî menâḳıbi'l-fuḳaraʾ ve'ṣ-ṣâliḥîn, Ubeydullah b. Muhammed el-Hucendî'nin el-Erbaʿûn fî feżâʾili'l-eʾimmeti'l-erbaʿa (a.g.e., I, 55, 57) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “erbaʿûn” md.; Beyhakı, el-Erbaʿûne’s-suğrâ, Beyrut 1407/1987, s. 12-13; Mevsılî, el-Erbaʿûne’l-vazʿâniyyetü’l-mevzuʿa (nşr. Ali Hasan Ali), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, s. 10; Herevî, el-Erbaʿûn fî delâʾili’t-tevhîd (nşr. Ali b. Muhammed el-Fakihî), Medine 1394/1984, nâşirin mukaddimesi, s. 19; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXVIII, 18-19; Keşfü’z-zunûn, I, 52-61; Îzâhu’l-meknûn, I, 138; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ, II, 246; Brockelmann, GAL Suppl., I, 782; II, 939; III, 1265, 1266; Sezgin, GAS, I, 674, 861; Cemâleddin el-Kâsımî, el-Fazlü’l-mübîn ʿalâ ʿİkdi’l-cevheri’s-semîn, Beyrut 1403/1983, s. 109-110; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 97-98; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyâtı, İstanbul 1985, s. 114-115; Abdülvehhâb Reşîd Salih Ebû Safiyye, Şerhu’l-Erbaʿîni’n-Neveviyye fî sevbin cedîd, [baskı yeri yok], 1409/1988 (Dârü’l-Beşîr), s. 13; Pakalın, I, 542; el-Kâmûsü’l-İslâmî, I, 60-61; M. Ayoub, “Arbaʿin”, EIr., II, 275-276.

Yusuf Şevki Yavuz

ERBİL

أربل

Kuzey Irak'ta şehir.

Milâttan önce III. binyıldan itibaren çivi yazılı tabletlerde adına Uru Arba'il (Akkadca "dört tanrı şehri") şeklinde rastlanan Erbil (İrbil; Batı'da Arbela, Arbeles; Kürtler arasında Ervil, Hevlîr), Kuzey Mezopotamya'nın en eski ve en önemli kült merkezlerinden biri olup özellikle aşk tanrıçası İştar ile (Afrodit, Venüs) olan ilgisini ilk Hıristiyanlık yıllarına kadar sürdürmüştür. Zağros dağlarının batı eteklerinde Büyük ve Küçük Zap nehirlerinin arasında, Musul - Bağdat yolu ile Anadolu ve İran'dan gelen başlıca kervan yollarının birleştiği askerî ve ticarî açıdan önemli bir noktada yer alır. İskender'in Pers İmparatoru III. Darius'u son defa mağlûp ettiği büyük meydan savaşının bu şehrin kuzeyindeki Gavgamela mevkiinde cereyan etmesi sebebiyle de adı tarihe geçmiştir. Arbela veya Gavgamela Meydan Savaşı (m.ö. 1 Ekim 331) adıyla anılan bu savaşın sonunda III. Darius Erbil Kalesi'ne sığınmış, ardından beraberindeki ailesi ve hazinesini burada bırakarak İran'ın içlerine doğru kaçmıştır. Helenistik dönemde Selevkos Krallığı'nın Adiabene eyaletinin merkezi olan şehir daha sonra Parthlar'la Romalılar arasında zaman zaman el değiştirmiş, bir ara küçük bir krallığa başşehirlik yapmış, III. yüzyılın ilk çeyreğinde ise Sâsânî İmparatorluğu'nun kurucusu I. Erdeşîr'in eline geçip İslâm fethine kadar yaklaşık 400 yıl süreyle bir İran şehri olarak kalmıştır. Hıristiyanlık bu bölgeye erken tarihlerde (II. yüzyıl başları) girmiş ve Sâsânîler'in siyasî sebeplerle gösterdikleri hoşgörü sonucunda IV. yüzyılda halkının hemen tamamı hıristiyan olan Erbil, 500 yılında Keldânî Metropolitliği'nin kurulması üzerine Musul'dan sonra bölgenin ikinci önemli din ve kültür merkezi haline gelmiştir. VI. yüzyılın ortalarında yazıldığı sanılan Süryânîce Erbil tarihine dair eserin müellifi Mişyaha Zeha burada yaşamış bir din adamıdır.

Erbil'in, Hz. Ömer'in bölgeye tayin ettiği ilk vali İyâz b. Ganm veya onun vefatından sonra 20 (641) yılında Musul valiliğine getirilen Utbe b. Ferkad

es-Sülemî tarafından 18 (639) veya 20 (641) yılında fethedildiği tahmin edilmektedir. İslâmî kaynaklarda Erbil adına ilk defa, Emevî hâkimiyetini sona erdiren ve Abbâsî dönemini başlatan Büyük Zap Suyu Savaşı (16 Ocak 750) münasebetiyle rastlanmaktadır. Bu savaşın Musul ile Erbil arasındaki Yukarı Zap bölgesinde ve nehrin kenarında cereyan ettiğini bildiren kaynaklar daha sonra Erbil adını yine uzun bir süre zikretmemekte ve şehir hakkında ancak IX ve X. yüzyıllarda bilgi vermeye başlamaktadırlar. İbn Hurdâzbih (ö. 300/913) ve Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948 [?]) Irak'taki idarî taksimattan bahsederken Erbil'i Hulvân eyaletinin beş bölgesinden biri olarak göstermeleri bu tarihlerde şehrin önemli bir

merkez haline geldiğini ortaya koymaktadır. Bundan sonra Erbil el-Cezîre'nin (Kuzey Irak), özellikle de Musul bölgesinin başlıca yerleşim merkezlerinden biri haline geldi. Büyük bir kaleye sahip olan Erbil önceleri Bilâdüssevâd'dan (Güney Irak) sayılırken daha sonra Musul'a bağlanmıştır. İbnü'l-Esîr de el-Kâmil'inde, 254 (868) yılında Müsavir b. Abdülhamîd el-Mevsılî'nin önderliğindeki Hâricîler ile Musul ordusu arasında Hazze kasabasına yakın bir yerde vuku bulan çarpışmalar sebebiyle Erbil'den bahseder. X. yüzyılın ortalarından itibaren kaynaklarda Erbil'in adına daha sık rastlanır.

XII. yüzyılın başlarında Erbil'de Emîr Bâbekr b. Mîkâil ile Ebü'l-Heycâ ve ahfadı hüküm sürdü. Musul Atabeği İmâdüddin Zengî 1132 yılında Erbil'i ele geçirince burayı kumandanlarından Zeynüddin Ali Küçük b. Begtegin'e iktâ etti. Ali Küçük'ün burada kurduğu Begteginliler hânedanının sınırları, civardaki küçük emirlikleri itaat altına alan oğlu Muzafferüddin Kökböri zamanında (1190-1232) oldukça genişledi ve Kerkük ile birlikte Şehrizor bölgesi de bu devletin sınırları içinde kaldı. Böylece müstakil bir devletin başşehri haline gelen Erbil, yüksek bir tepenin üzerinde bulunan surlarla çevrili tarihî yukarı şehirle bu tepenin eteklerinde yer alan ve yukarı şehirden iki üç kat daha büyük olan aşağı şehirden oluşuyordu. Kökböri zamanında bugüne yalnız üst tarafı yıkık halde minaresi ulaşan Ulucami, bir medrese [Muzafferiye Medresesi), iki ribât, büyük bir misafirhane, bir bîmâristan, bir dul kadınlar evi, bir yetimler evi ve dört dârülaceze inşa edilen Erbil önemli bir ilim, sanat ve ticaret merkezi olarak gelişti. Özellikle bu dönemde, eskiden mevcut olan Rabaz ve Kale medreseleriyle birlikte

sayısı üçe çıkan medreseler burayı her taraftan gelen âlim, şair ve ediplerin bir buluşma yeri haline getirdi. Oğlu olmayan Kökböri'nin ölümü üzerine Erbil bölgesi vasiyet yoluyla Abbâsî Halifesi Müstansır - Billâh'ın eline geçti (1232).

1236 yılında Erbil'e saldıran Moğollar aşağı şehri işgal ederek binaları yıkıp kaleyi kuşattılarsa da sonuçta geri çekilmek zorunda kaldılar; ancak Bağdat'ın 1258'de Hülâgû'nun eline geçmesinden sonra burası da zaptedildi. Bu tarihten itibaren Erbil, Irak'ın düştüğü karışıklık içinde birbiriyle çekişen emirliklerin, zaman zaman da şehirdeki hıristiyanların idaresinde kaldı ve bu durum bölgenin Osmanlı idaresine girmesine kadar devam etti. Muzafferüddin Kökböri, son Abbâsî halifesi Müsta'sım - Billâh, Moğol hükümdarlarından Hülâgû, Argun, Geyhatu, Gazan Han ve Ebû Said Bahadır Han Erbil'de para bastırmışlardır.

Erbil, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi sırasında (1535) Bağdat'la birlikte Osmanlı topraklarına katıldı. Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin Lûristan beylerbeyiliğine bağlı bir sancak olarak zikrettiği Erbil XVI. yüzyılın ikinci yarısında Bağdat eyaletine, XVII. yüzyılda ise Şehrizor eyaletine bağlanmıştı ve IV. Murad'ın Bağdat Seferi'nde tutulan menzilnâmede zikredildiğine göre de Şemanik adlı menzilin yakınlarında önemli bir kale idi. Şehir, Nâdir Şah'ın 1743te Osmanlılar'a karşı giriştiği sefer sırasında kuşatma sonucu zaptedildiyse de daha sonra yeniden Osmanlı idaresine geçti. Bu dönemden itibaren XIX. yüzyılın ortalarına kadar Bağdat vilâyetine bağlı kalan ve kuvvetli bir yeniçeri kıtası ile takviye edilen Erbil bölgenin en önemli askerî noktalarından birini oluşturdu. Bir müddet sonra Erbil'in Bağdat paşalığı Musul vilâyeti Şehrizor sancağına bağlı bir kaza merkezi olduğu görülür. Midhat Paşa'nın Bağdat valiliği döneminde idarî taksimatın yenilenmesi ve Musul vilâyetinin Bağdat'tan ayrılması sırasında Kerkük sancağının bir kazası olarak yine Musul vilâyetine bağlandı (1870). I. Dünya Savaşı'ndan sonra ise İngilizler tarafından işgal edilerek yeni kurulan Irak Hâşimî Krallığı'na verildi.

Cuinet'ye göre 1892'de 330 köyü bulunan ve köyleriyle birlikte nüfusu 12.000 olan Erbil'in 1898de kaza merkezinde 1600 hâne vardı ve nüfusu 6000 idi. 1920 yılında Irak'ın on dört vilâyetinden biri olan Erbil, halen federe devlet statüsüne kavuşturulmasına çalışılan Kürt Özerk Bölgesi'nin

başşehri ve 333.903 (1985) kişilik nüfusuyla Irak Cumhuriyeti'nin Bağdat, Basra, Musul ve Kerkük'ten sonra beşinci büyük yerleşim merkezidir. Bazı kültürel ve idarî müesseselerin yer aldığı şehirde bir de Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin adını taşıyan üniversite bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 479; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 137-140; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Müstevfî, Târîhu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkâr), Bağdad 1980; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîhu muhtasari'd-düvel [baskı yeri ve yılı yok], s. 15, 212, 233, 249, 250, 270, 283; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, vr. 5b, 75b, 76a; Celâlzâde, Tabakâtü'l-memâlik, vr. 20a; Cuinet, II, 847-848, 856-858; İsmâil Galib, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1312, s. 276, 277; S. Lane-Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, London 1875; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925; a.mlf., Iraq 1900 to 1950, A Political, Social and Economic History, Oxford 1953; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1930, s. 92; Abdülazîz Süleyman Nevvâr, Tarîhu'l-ʿlrâkı'l-hadîs, Kahire 1968, s. 85 vd., 134-136; M. G. Morony, lraq After the Müslim Conquest, Princeton 1984, s. 283, 335; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 223; Muhsin Muhammed Hüseyin, Erbil fi'l-ʿahdi'l-Atâbekî (522-630/1128-1233), Bağdad, ts. (Matbaatü Es'ad); Abbâs el-Azzâvî, "Al-i Bektekin - Muzafferüddin Kökböri ev emaretü Erbil fî ʿahdihim (522 h. - 630 h.)", MMİADm., XXI/3 (1946), s. 404-418; XXI/4 (1946), s. 515-529; XXII/1 (1947), s. 55-64; XXII/2 (1947), s. 138-149; XXII/3 (1947), s. 223-231; Halil Sahillioğlu, "Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Menzilnâmesi", TTK Belgeler, II/3-4 (1967), s. 25; Kâmüsü'l-aʿlâm, II, 821; R. Hartmann, "Erbil", İA, IV, 285; D. Sourdel, "Irbil", EI² (İng), IV, 76-77; J. F. Hansman, "Arbela", EIr., II, 277-278; Coşkun Alptekin, "Begteginliler", DİA, V, 342-344.

Sâmî es-Sakkar

ERBİLLİ MUHAMMED ESAD

(bk. ESAD ERBÎLÎ).

ERCİŞLİ EMRAH

XVII. yüzyıl saz şairi ve bir halk hikâyesi kahramanı.

Emrah'ın doğum ve ölüm tarihleri bilinmediği gibi doğum yeri de tam olarak tesbit edilememiştir. Yakın zamana kadar XIX. yüzyılda yaşamış olan Erzurumlu Emrah ile (ö. 1860 [?]) karıştırılan bu saz şairi, ancak her iki Emrah'ın kendilerine has özelliklerinin ortaya konulmasıyla büyük ölçüde gün ışığına çıkarılmıştır. Emrah'ın hayatıyla ilgili belgelerin sayısı son derece azdır. Hakkında esas olarak doğrudan doğruya kendi şiirlerinden çıkarılan bilgi ile hayatı etrafında şifahî rivayetlere dayanarak gelişmiş halk hikâyesinden faydalanılabilmektedir.

Ercişli'yi tanıyabilmek için. uzun süre şiirlerinin pek çoğunun mal edildiği Erzurumlu Emrah ile arasındaki önemli birkaç farka dikkat etmek gerekir. Bunlar kısaca şu şekilde gösterilebilir: Gelenek Ercişli'nin bade içtiğini kabul ederken (bk. ÂŞIK) Erzurumlu için böyle bir husus söz konusu edilmemiştir. Ercişli'nin okur yazarlığı hakkında bilgi olmamakla beraber şiirlerinin dilinden hareketle fazla bir eğitim görmediği söylenebilir; Erzurumlu Emrah ise devrinin medreselerine devam etmiş ve şiirlerinde âşık şiiri için fazla lugatlı sayılabilecek bir dil kullanmıştır. Ercişli Emrah'ın sadece hece vezniyle şiirler söylemesine karşılık Erzurumlu Emrah aruzla yazılmış türlerle de bol örnekler vermiştir. Daha da önemlisi Ercişli'nin şiirlerinde aşk ve sevgi konusu önde gelir; Erzurumlu'da ise bu konu oldukça az yer tutup dinî ve tasavvufî konuların çok daha öne çıktığı görülür.

1927 yılına kadar hakkındaki bütün bilgiler Erzurumlu Emrah'a mal edilmiş, ancak bu tarihte Ziyaeddin Fahri'nin (Fındıkoğlu) bir tesbiti ikinci bir Emrah'ın varlığını gündeme getirmiştir. Uzun yıllar tartışma konusu olan bu iki Emrah'ın birbirinden kesin çizgilerle ayrılması Ali Saraçoğlu, Hikmet Dizdaroğlu, Saim Sakaoğlu, Muhan Bâli, Fahrettin Kırzıoğlu ve Cahit Öztelli gibi araştırmacıların çeşitli yayınlarıyla mümkün olabilmiştir.

Bazı araştırmacılar için onun yaşayıp yaşamadığı bile şüphelidir, kendisini

sadece bir hikâye kahramanı olarak kabul edenler de vardır. Ancak eldeki bilgiler Emrah'ın gerçekten yaşadığı görüşüne kesinlik kazandırmıştır. Ali Saraçoğlu, XVIII. yüzyıldan kalma bir belgeye dayanarak onun bağlı bulunduğu topluluğu bile ortaya koymaya muvaffak olmuştur. Buna göre Emrah, "Erciş karyesinde yetişmiş, yâr ile bağrı yaralı Karakoyunlu âşıklardandır." Fâiz Demiroğlu da aynı görüşlere katılır. Ayrıca 1984 yılında yapılan bir kazıda ona ait olduğu kabul edilen bir mezarda üzerinde "Emrah" adının da yer aldığı bir taşın bulunması, onun gerçekten yaşamış olduğunun en önemli delili olarak gösterilmektedir.

Emrah'ı tanıtan kaynakların başında gelen Emrah ile Selvihan Hikâyesi'nin değişik bölgelerde derlenen varyantları Emrah ve babası hakkında farklı bilgiler vermektedir. Bunlarda adı geçen babası Âşık Ahmed'in nereli olduğu bilinmemektedir. Bazı anlatıcılar onun vatanı olarak Tiflis, Gence, Ahlat, Erciş gibi merkezleri sayarlarsa da bazıları onun Erciş'e yerleştiğini nakletmektedir. Hikâyedeki bir kısım olaylardan hareketle Emrah'ın XVI. yüzyılın son çeyreğinde doğmuş olabileceği ileri sürülmekteyse de ölümüyle ilgili olarak herhangi bir tarih verilememektedir. Hikâyede adı "Emrah" şeklinde yer alan şairin isminin ne olduğu da bilinmemektedir. Şiirlerinde ve hayatı etrafındaki hikâyede görülen bu adın yanında başka bir adının olması kuvvetle muhtemeldir.

Kesin tesbiti yapılamayan şiirlerinin çoğunluğunu koşma ve semâi teşkil eder; az sayıda olmakla beraber destanları da vardır. Bütün şiirleri sade bir dille söylenmiştir. Ercişli'nin şiirlerinin söz kadrosunda daha çok bölge ağzıyla ilgili kelimeler yer almaktadır. Ercişli'ye ait şiirlerin onun gibi sade bir dil kullanan diğer âşıkların şiirleriyle karışmasını tabii karşılamak gerekir. Kerem Dede ve Karacaoğlan bunlardan ikisidir. Erzurumlu Emrah'a mal edilen şiirleri de ayrı bir yekûn tutar. Aruz vezniyle yazılmış şiiri bulunmayan Ercişli Emrah'ın bütün şiirleri sanat gösterme endişesinden ve anlaşılmayacak taraflar taşımaktan uzaktır. İmajları halkın kullandığı benzetmelere dayanır. Emrah sınırlı bir kelime dağarcığı ile çok şey söylemeyi başarmış, Anadolu insanının ruhundan kopan temiz duyguları ifade edebilmiştir. Şiirlerinin pek çoğunda maddî aşkı dile getirir.

Onun yaşadığı aşk macerası etrafında meydana gelen Emrah ile Selvihan Hikâyesi Türk halk hikâyeleri içinde en sevilenlerin başında yer alır. Pek

çok şiirle süslenen ve sağlam bir yapısı olan bu yaygın halk hikâyesi üzerinde Muhan Bâli tarafından bir çalışma yapılmış, Ercişli Emrah'ın hayatı ve şiirleri üzerinde de Saim Sakaoğlu etraflı bir inceleme yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], Erzurum Şairleri, İstanbul 1927, s. 71; Muhan Bâli, Erciş'li Emrah ile Selvi Han Hikâyesi: Varyantların Tesbiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi, Ankara 1973; Cahit Öztelli, "Erzurumlu Emrah'a Mal Edilen Şiirler", Folklor Araştırmaları Kurumu Yıllığı, Ankara 1975, s. 44-76; a.mlf., "Ercişli Emrah Üzerine Çalışmalar", TFAr, (1977), s. 161-190; Ali Saracoğlu, "Türk Halk Şiirinde Ercişli Emrah Gerçeği ve Emrah ile Selbihan Hikâyesi", Uluslararası Türk Folklor Kongresi (Bildiriler), Ankara 1976, II, 295-319; a.mlf., "Bir Eser ve Bir Şahsiyet; Ercişli Emrah Meselesi", Vakit, sy. 10.391, İstanbul 14 Eylül 1946; Saim Sakaoğlu, Ercişli Emrah, Ankara 1987; a.mlf., "Türk Saz Şiiri", TDl., sy. 445-450 (1989), s. 143-145, 205; Faiz Demiroğlu, "Ercişli Emrah", Köy Postası, sy. 3, İstanbul 1953, s. 15-40; Fahrettin Kırzıoğlu, "H. 1230-1255 Yazması Bir Erzurum Cöngündeki Atasözleri ve Halk Şairleri", TFA, XII/238 (1969), s. 5285-5287; Hikmet Dizdaroğlu, "İki Adaş Saz Şairi: Ercişli Emrah - Erzurumlu Emrah", TF, sy. 11 (1980), s. 3-5; sy. 12 (1980), s. 3-5; Hayrettin İvgin, "Ercişli Emrah'ın Şâhidesi (Hece Taşı) Bulundu", TFAr. (1985), II, 83-91.

Saim Sakaoğlu

ERCÜMEND EKREM TALU

(1888-1956)

Mizah yazarı, romancı ve gazeteci.

İstanbul'da İstinye'de doğdu. Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatının tanınmış simalarından Recâizâde Mahmud Ekrem'in oğludur. Galata Sarayı Mektebi

Sultânîsi'nde ve Fransız mektebinde okudu. Bir müddet Dârülfünun Hukuk şubesine devam ettikten sonra tahsilini Paris Siyasî İlimler Mektebi'nde sürdürdü. Dönüşünde devlet memuriyetine girdi (1905). Ertesi yıl Düyûn-ı Umûmiyye'de mütercimliğe geçti. 1908'de bu görevden ayrılarak Meclisi A'yân mütercimliğine, 1913'te Dîvân-ı Hümâyun Teşrifat Dairesi memurluğuna tayin edildi. 1916 yılında buradan da ayrılarak bir yıl kadar açıkta kaldı. 1919'da çok kısa sürelerle Hariciye Nezâreti matbuat müdürlüğü (23 Mart - 26 Ağustos 1919), Edirne vilâyeti mektupçuluğu ve Hariciye Nezâreti müsteşar muavinliği yaptı. 1920'de Beyoğlu Belediyesi'nde, 16 Mart 1920'de İstanbul işgal edildiğinde işgal ordusunun kurduğu sansür heyetinde hükümet temsilcisi olarak çalıştı.

Cumhuriyet döneminde 1923 yılında tekrar Hariciye Nezâreti matbuat ve istihbarat müdürlüğüne (16 Aralık 1923 - 12 Mart 1924), 1924'te cumhurbaşkanlığı umumi kâtipliğine tayin edildi. Bir yıl sonra İstanbul Yüksek Muallim Mektebi Fransızca öğretmenliğine nakledildi. 1927'de üçüncü defa matbuat umum müdürlüğüne getirildi (26 Eylül 1927 - 31 Mayıs 1930). Bu kurumun lağvı üzerine Varşova büyükelçiliği müsteşarlığına gönderildi. 1933'te bu görevden affedilince bir süre açıkta kaldı. 1936'da Ankara Siyasal Bilgiler Okulu'na Fransızca öğretmeni oldu. 1937-1943 yılları arasında Ankara Hukuk Fakültesi, Gazi Eğitim Enstitüsü ve Polis Koleji'nde Fransızca öğretmenliği yaptı. Bundan sonra İstanbul'a nakledilerek öğretim hayatını 1943'ten 1950'ye kadar Galatasaray Lisesi edebiyat öğretmeni olarak sürdürdü. 1950'de kendi isteğiyle buradan emekli oldu. Mükemmel denecek derecede Fransızca, İngilizce ve Rumca

bilen Ercümend Ekrem, hayatının son yıllarında İstanbul Şehir Tiyatrosu Edebî Heyeti'nde ve Sular İdaresi Meclisi'nde üyelik yaptı. Bir süre yazılarından elde ettiği gelirle geçimini sürdürdü. 16 Aralık 1956'da öldü. Kabri Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'ndadır.

Cumhuriyet devri Türk mizah edebiyatının en büyük kalemlerinden ve halka mal olmuş yazarlarından biri olan Ercümend Ekrem yazı hayatına 1904'te Çocuklara Mahsus Gazete'de başladı. Bir süre Beyoğlu'nda çıkan yabancı gazetelere Fransızca bazı makaleler yazdı. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Türkçe gazete ve dergilerde yazıları devamlı olarak çıkmaya başladı. Özellikle Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde "Ebül-muvakkar" imzasıyla yazdığı siyasî, edebî ve sosyal muhtevalı yazılarıyla dikkati çekti. Fakat onun asıl gazeteciliği, Meclisi A'yân mütercimliği yaptığı yıllarda Ahmed Râsim'in daveti üzerine girdiği İkdam'da başlar (1910). Burada gazeteciliğin bütün inceliklerini öğrenen Ercümend Ekrem daha sonra başka birçok gazete, mecmua ve mizah dergisinde hikâye ve roman tefrikaları neşretmiş, imzalı imzasız sayısız yazılar yayımlamıştır. Mütareke devrinde Aka Gündüz'le birlikte Alay adlı mizahî bir gazete (1920), ayrıca tek başına çocuklar için Lâne isimli bir dergi çıkarmıştır.

Zeki, esprili, realist bir gözlemci şahsiyete sahip olan Ercümend Ekrem, mizah alanında ilk şöhretini 1920'de İleri gazetesinde yayımladığı ve Evliya Çelebi'nin üslûbunu taklit ederek yazdığı fıkralarla sağladı (Evliyâ-yı Cedîd, 1336). Devrin İstanbul'unu mizahî bir dille anlatan bu yazılar büyük bir ilgi gördüğünden beş yıl sonra bunların devamını kaleme aldı (Zeyl-i Evliyâ-yı Cedîd, 1925). Muhayyilesinde yarattığı Azerbaycan'dan gelme aşırı mübalağacı bir İranlı'yı şivesini taklit ederek canlandıran Meşhedî Cafer ile onun yol arkadaşı Torik Necmi adlı oldukça safdil bir İstanbul külhanbeyinin maceralarını anlatan roman ve hikâyeleri çok tutunduğu gibi yazarın şöhretini daha da arttırdı.

Ercümend Ekrem'in mizah alanında en yoğun çalışmaları 1922-1928 yılları arasında olmuştur. Bu dönemde birçok makaleden başka dokuz roman ve dört hikâye kitabı meydana getirmiştir. Gerek bu romanlarında gerekse 1945'e kadar yazdığı diğer altı romanında, üstün mizah değerleri yanında orta sınıf ve fakir halk tabakalarından seçtiği ilgi çekici ve sevimli tiplerin yaşayış özelliklerini çok güçlü ve canlı bir realizmle anlatmış ve Türk

okuyucusu arasında büyük ölçüde bu yıllarda okunmuştur. Eserleri zamanının belli sosyal kesimlerinin yaşayışına ait malzemelerle doludur. Ercümend Ekrem, Hüseyin Rahmi ve Ahmed Râsim'den sonra sosyal araştırmalar bakımından ihmal edilemeyecek bir yazardır. Asrîler, Sâbir Efendi'nin Gelini, Kan ve İman, Kopuk gibi romanlarında Batılılaşma'nın yanlış anlaşılması, kadınların okutulmaması, bürokrasi komiklikleri gibi meseleler kuvvetle akis bulur. Eserlerinde eski İstanbul hayatını da canlandıran Ercümend Ekrem asıl yaygın şöhretini mizahî romanlarıyla yapmıştır.

Ercümend Ekrem'in yazı hayatı ölünceye kadar birçok gazete ve dergilerde çıkan fıkra, hikâye ve çeşitli makalelerle yarım asrı aşkın bir süre devam etmiştir. Bulunduğu resmî görevler dolayısıyla çeşitli siyasî olaylara tanık olan yazar, Münif Fehim tarafından resimlendirilen Dünden Hatıralar adlı eserinde çok iyi tanıdığı eski İstanbul hayatını anlatır.

Eserleri. Tefrikaları dışında kitap halindeki eserlerinin sayısı otuzu bulmaktadır. Roman. Asrîler (İstanbul 1922, 1927); Gün Batarken (İstanbul 1336, 4. bs., Ankara 1990); Kopuk (İstanbul 1922, 1926; Almanca'ya da çevrilmiştir); Sâbir Efendi'nin Gelini (İstanbul 1921, 1922, 1939); Şevketmeâb (İstanbul 1925); Kan ve İman (İstanbul 1341, 2. bs., Ankara 1988); Kundakçı (İstanbul 1925); Meşhedî ile Devr-i Âlem (İstanbul 1927, 3. bs., İstanbul 1974), Gemi Arslanı (İstanbul 1928); Meşhedî Ankara'da (1933); Meşhedî Polis Hafiyesi (İstanbul 1931); Meşhedî Aslan Peşinde (İstanbul 1934, 1944); Kodaman (İstanbul 1934); Papeloğlu (İstanbul 1938); Beyaz Şemsiyeli (İstanbul 1939); Bu Gönül Böyle Sevdi (İstanbul 1941); Çömlekoğlu ve Ailesi (Ankara 1945). Hikâye. Teravihden Sahura (İstanbul 1341); Sevgiliye Masallar (İstanbul 1341); Kız Ali (1926); Meşhedî'nin Hikâyeleri (İstanbul 1926, 1928, 1955); Gün Doğmayınca (İstanbul 1927); Güldüren Kitap (İstanbul 1927). Komedi. Erenler (İstanbul 1926, üç perde). Hâtıra. Dünden Hatıralar (İstanbul 1943). Tercümeleri. Cüceler ve Devler Memleketinde Gulliver'in Seyahatleri (Swift'ten, İstanbul 1935, 1946); Korku (S. Zweig'tan, İstanbul 1944).

Ercümend Ekrem'in bunların dışında henüz kitap halinde yayımlanmamış imzalı, imzasız veya Çekirge, Âşık, Torik

Necmi, Cin Ahmed gibi çeşitli takma adlarla fıkra, sohbet, makale, hatırat, mizahî şiir vb. türünden çeşitli yayın organlarında çıkan yazıları büyük bir yekûne ulaşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 678; a.mlf., Tanzimattan Beri Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1941, I, 382; Gövsa, Meşhur Adamlar Ansiklopedisi, İstanbul 1933-37, II, 418; a.mlf., Türk Meşhurları, s. 375; Murad Uraz, Türk Edip ve Şairleri, İstanbul 1940, V, 8; Server İskit, Türkiyede Matbuat İdareleri ve Politikaları, Ankara 1943, s. 181-182; Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Ercüment Ekrem, İstanbul 1957; a.mlf., Hiciv ve Mizah Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1970, s. 354-356; Yusuf Ziya Ortaç, Bir Varmış, Bir Yokmuş: Portreler, İstanbul 1960, s. 145-149; Aziz Nesin, Cumhuriyet Döneminde Türk Mizahı, İstanbul 1973, s. 222-230; Mehmed Semih, Türk Mizah Hikâyeleri Antolojisi, Ankara 1982, s. 38-46; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1985, s. 311-312; Cevdet Kudret Solok, Türk Edebiyatında Hikâye ue Roman, İstanbul 1987, II, 220-237; Banarlı, RTET, II, 1244; Büyük Türk Klâsikleri, XII, 148-165; Rahim Tarım, Ercüment Ekrem Talu’nun Romanlarında Millî Mücadele (yüksek lisans tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. 75; a.mlf., “Ercüment Ekrem Talu Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, MÜTAD, VI (1991), s. 245-309; Hakkı Süha [Gezgin], “Edebî Portreler: Ercümend Ekrem”, YM, sy. 51 (1940), s. 5; M. Behçet Yazar, “Edebiyatçılarımızı Tanıyalım; Ercüment Ekrem Talû”, Yedigün, sy. 431, İstanbul 1941, s. 15, 18; Abdülhak Şinasi Hisar, “Ercüment Ekrem Talû’ya Dair Hâtıralar”, TY, sy. 264 (1957), s. 548-550; Sami N. Özerdim, “Ercüment Ekrem Talu”, Yeni Yayınlar Dergisi, II/3, İstanbul 1957, s. 73-77; [Kenan Akyüz], “Talu, Ercümend Ekrem”, TA, XXX, 373; Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, X, 3942-3943.

Atillâ Çetin

ERDEB

(bk. İRDEB).

ERDEBİL

أردبيل

İran’da Doğu Azerbaycan idarî bölgesinde il ve bu ilin merkezi olan şehir.

Deniz seviyesinden 1505 m. yükseklikte, Savalan (Sabalan) dağ silsilesinin eteklerindeki platoda kurulmuştur. Burası ile İran - Azerbaycan Cumhuriyeti sınırı arasındaki mesafe 40 kilometredir, Hazar denizi sahiline kadarki mesafe ise 64 kilometreden fazladır. Bazı eski Arap kaynaklarında şehrin adı Erdübîl şeklinde geçerken X. yüzyılda yazılmış Farsça Ḥududu’l-ʿâlem’de Erdevîl imlâsıyla kaydedilmiştir. Ortaçağ Arap ve Fars coğrafyacıları şehrin kuruluşunu Sâsânî Hükümdarı II. Yezdicerd’in oğlu Fîrûz dönemine (459-484) kadar götürürler. İslâmî fetihlerden önce Sâsânî Devleti’ne katılan Azerbaycan hâkiminin (merzübân) başşehri olan Erdebil, Hz. Ömer devrinde Azerbaycan valiliğine tayin edilen Huzeyfe b. Yemân’ın günlerce süren savaştan sonra yaptığı antlaşma ile fethedildi (642). Hz. Ali zamanında Azerbaycan valisi olan Eş‘as b. Kays, halkının çoğunun müslüman olduğu Erdebil’e bazı Arap aşiretlerini de yerleştirerek burayı büyük bir şehir haline getirdi. Şehirde daha sonra genişletilen bir de cami yaptırdı.

Erdebil’i İslâm tarihinde tanıtan en önemli olay. Bâbek’in liderliğinde gelişen Hürremiyye hareketidir. 201’de (816) Arap hilâfeti aleyhinde bir ayaklanma şeklinde başlayan Hürremiyye hareketinin merkezi Erdebil civarında bulunan dağlık bölgedeki köylerdi. İlk Arap tarihçileri, Bâbek’in halifeliğe karşı silâhlı mücadelesi sırasında onun Erdebil çevresindeki kaleleri tahrip ettiğini yazarlar. Bâbek isyanı bastırıldıktan sonra da Erdebil yine hilâfet aleyhindeki isyanların merkezi olmaya devam etti. Bâbek olayının ardından Azerbaycan hâkimi olan Afşin Haydar b. Kâvûs, kendi akrabalarından Mengü Çûr’u vilâyetin âmili tayin etti. Erdebil’de oturan Mengü Çûr’un Bâbek’e ait kalelerin birindeki çok miktarda para ve mücevheratı halifeden sakladığı, şehrin sâhib-i berîdi (posta reisi) Abdullah b. Abdurrahman tarafından Bağdat’a haber verilince Mengü’nün üzerine asker yollandı; Mengü Çûr şehir yakınlarındaki kalelerden birine sığındı,

ancak yakalanıp Bağdat'a gönderildi.

Arap hilâfetinin sarsıldığı dönemlerde, IX. yüzyılın sonlarında Erdebil Sâcoğulları'nın kurduğu emirliğin merkezi oldu. Erdebil'de kesilmiş ve bugüne ulaşmış ilk dirhem bu yıllara (286/899) aittir. Büyük Selçuklular devrinin sonlarında Erdebil ve çevresi Azerbaycan Atabegleri'ne tâbi bulunuyordu. Kaynaklarda belirtildiğine göre Erdebil X ve XII. yüzyıllarda iktisadî ve içtimaî bakımdan gelişmiş bir şehir durumundaydı. İstahrî, şehrin surları içinde narin bir kalesi olduğunu ve etrafında da ribât bulunduğunu yazar. Erdebil'de yaşayan zenaat erbabının imal ettiği başlıca eşyalar ağaçtan yapılmış kap kacak, halı, kumaş ve elbiseden ibaretti.

XIII. yüzyılın başlarında Erdebil şehri sakinleri birbiri ardınca iki facia yaşadı. 1209 veya 1210 yılında Gürcü ordusu Erdebil'e saldırarak yerli sultanı katletti ve ailesini esir edip 12.000'e yakın müslümanı öldürdü. Ermeni ve Gürcü tarihçilerinin yazdığına göre şehir camiine sığınan din adamları ve zenginler diri diri yakıldılar. Şehir on yıl kadar sonra da Moğol istilâsına uğradı. Moğollar'dan kaçıp 617'de (1220) Horasan'dan Erdebil'e sığınan Yâkūt el-Hamevî, şehri terkettikten kısa bir süre sonra Moğollar'ın oraya da saldırdıklarını yazar. Şehri zapteden Moğollar burayı baştan başa yakıp yıkarak büyük bir katliam yapmışlar, ancak şehir kısa zamanda yeniden kurulmuş ve Yâkūt'a göre öncekinden daha mâmur hale gelmiştir.

Erdebil 697'de (1298), İlhanlı Gazan Mahmud Han'ın en yakın adamlarından biri olan Vezir Reşîdüddin'in oğullarından Emîr Muhammed'in valiliği döneminde Azerbaycan'ın en gelişmiş bölgelerinden biriydi. Mektûbût-ı Reşîdüddîn'de, bu sıralarda Erdebil'deki Şeyh

Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin kurucusu olduğu sûfî ocağının bölgenin mânevî hayatında önemli bir yer tuttuğu. Gazan Han'ın ve vezirinin onun faaliyetlerini destekledikleri belirtilmektedir. 1334'te vefat eden Safiyyüddin Erdebil'deki dergâhının avlusuna defnedilerek sonradan kabri üstüne türbe, yanına da yeni bir cami yapıldı. Şeyh Safiyyüddin ve müridleri Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte tarikat daha sonraları Şiî bir temayül kazanmış ve türbesi Şiî ziyaretgâhı haline dönüşmüştür.

Safevî Devleti kurulunca Şeyh Safiyyüddin ziyaretgâhına daha da önem

verildi ve Erdebil yeni devletin dinî ve siyasî merkezi haline geldi. Bu dönemde Erdebil'deki dergâhın mütevelliliği en yüksek derecedeki devlet adamlarının elindeydi. Ocağın vakıfları arasında Azerbaycan'da kırk köy, Erdebil'de 200 ev, dokuz hamam, sekiz kervansaray, Kayseriye adlı bir kapalı çarşı, 100 dükkân vb. bulunuyordu. Erdebil'in gelişmesini sağlayan esas sebeplerden biri, Ortaçağ'da bölgenin milletlerarası ticarette en önemli paya sahip olan ipeğin ihraç yolları üzerinde yer almasıydı. Erdebil yoluyla Anadolu'ya giden ipekten alınan gümrük resmi, Şeyh Safiyyüddin ocağının en önemli gelir kaynağını teşkil ediyordu. Safevî Devleti'nin çöküş döneminde Osmanlılar'la Ruslar'ın Gîlân ve Erdebil'i ele geçirme çabaları bölgenin ipek ticaretindeki önemiyle izah edilebilir.

1590'da Osmanlı - İran antlaşması gereğince iki devlet arasındaki sınır Erdebil yakınlarından geçiyordu. Şah Abbas 1603'te Osmanlılar'a karşı giriştiği mücadele sonucunda 1590'da kaybettiği toprakları geri aldı. 1612'de imzalanan yeni antlaşma ile geri alınan bölgelerin İran arazisi olduğu kabul edildi; ancak Safevîler'in her yıl Osmanlılar'a 200 yük ipek vermesi garanti altına alınmıştı. Safevî Devleti'nin son yıllarında Kafkasya'da Osmanlı - Rus rekabeti şiddetlendi ve 1725 sonbaharında Osmanlı kuvvetleri Erdebil'e girdi. Ancak 1730'da Nâdir Şah Erdebil'i geri aldığı gibi Osmanlılar'ı İran Azerbaycanı ile Hemedan ve Kirmanşah'tan çıkmaya mecbur etti. Erdebil'in iktisadî ve içtimaî durumu bu dönemde çok kötüleşmişti. İran'a giden Rus elçisi Golitsin'in doktoru Lerch, 1734'te yol kayıtlarında Erdebil'den tamamıyla yağmalanmış harap bir şehir olarak söz etmektedir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan'da müstakil veya yarı müstakil hanlıkların kurulduğu dönemde Erdebil bir hanlık merkezi olmuş, iktisadî hayat yeniden canlanmış, ipek, yün, pamuklu kumaşlar, deri imali ve ticareti gittikçe yaygınlık kazanmıştı. Küba Hanı Feth Ali Han 1784 yazında ani bir saldırı ile burayı zaptettiyse de Ruslar'ın kendisini desteklememesi üzerine geri çekildi.

XIX. yüzyıl başlarında nüfusu azalan Erdebil 1813'te 4000 civarında bir nüfusa sahipti. Bundan on yıl sonra, Rus işgalinden önce burada 500 - 600 aile (yaklaşık 3000 kişi) bulunuyordu. Bu dönemdeki Rus - İran savaşları şehre büyük bir darbe vurdu. Şehir 1828 Şubatında Ruslar tarafından işgal

edildi; Şeyh Safiyyüddin ziyaretgâhının kütüphanesinde ve türbedeki bazı sanat eserleri ve özellikle el yazması kitaplar Rus Generali Paskeviç'in emriyle Petersburg'a gönderildi.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Erdebil'in İran ekonomisindeki yeri giderek kuvvetlenmeye başlamıştı. Bu sıralarda şehirde 100 kadar demirci, yirmi bakırcı, yetmişten fazla kalpak ve elbise imalâthanesiyle 12.000 kadar da dükkân bulunuyordu. Erdebil ve civarındaki halkın bir kısmı, "çarvadarlık" olarak adlandırılan ticarî kervanları işletmek ve bu amaçla deve beslemekle de uğraşıyordu. Ancak şehrin en zengin kesimini büyük toprak sahipleri (mülkdar, erbâb) teşkil ediyor, bunlar arasında din adamları, devlet memurları ve aşiret reisleri başta geliyordu.

I. Dünya Savaşı sonrasında Erdebil halkının çoğunluğunu Azerî Türkleri oluşturuyordu ve nüfusu da 20.000'i aşmıştı. Rızâ Şah'ın idaresi sırasında (1925-1941) Erdebil'in iktisadî ve siyasî önemi azaldı, giderek ülkenin az gelişmiş bölgelerinden biri haline geldi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise şehirde ancak bir mensucat fabrikası ile birkaç keçe, kilim ve deri işletmesi kaldı. Şehrin nüfusu 1956'da 66.000'e yaklaşıyordu. 1970'li yıllarda petrol ihracatının sağladığı gelirin hızla artmasıyla şehrin ekonomik ve sosyal durumunda olumlu yönde değişiklikler oldu. Şehir fizikî bakımdan giderek büyüdü, yeni mahalleler kuruldu, sınaî ve ticarî faaliyetler süratle gelişti. Ancak yeni sanayi işletmelerinin çoğu kimyevî malzeme, plastik eşya, deri, otomobil yedek parçaları, Alman gümüşünden mutfak eşyası imal eden küçük tesisler durumundadır. Şehrin nüfusu 1976'da 147.404'e, 1986'da 281.973'e ulaşmıştır.

Şeyh Safiyyüddin'in türbe ve camiinden başka tarihi Selçuklu dönemine kadar uzanan ve büyük bir kısmı harap olan Mescidi Cami' de Erdebil'in önemli mimari yapılarındandır. Şehirde ayrıca seksenden fazla mescid ve türbe ile üç medrese bulunmaktadır.

Erdebil'de yetişen veya oraya nisbet edilen birçok âlim, edip, muhaddis ve mutasavvıf vardır. Bunların en meşhurları arasında, Şeyh Safiyyüddin'den başka tanınmış mutasavvıflardan Ebû Zür'a Abdülvehhâb b. Muhammed b. Eyyûb el-Erdebîlî ile (ö. 415/1024) Hâce Ali Erdebîlî (ö. 832/1429), fıkıh âlimlerinden Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî (ö. 779/1377 [?]), kelâmcılardan

da Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî (ö. 993/1585) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 467, 468, 473; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 181; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 334-335, 347; Hudûdü'l-ᶜâlem (Minorsky), s. 142, 394; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 177; Yâkut, Muᶜcemü'l-büldân, I, 145-146; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 291-292; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 80-81, 180-181, 196, 222, 285; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 334-336; Persia in A.D. 1478-1490. An Abridged Translation of Fadlullâh b. Ruzbihan Khunji's-Târikh-i 'Âlâm-ârâ-yi Amini (trc. V. Minorsky), London 1957; A. Olearius, Adam Olearii Aussführliche Beschreibung der Kundbaren Reisse nach Mäscow und Persien, Scherswig 1671, s. 452-468; Muhammed Takı Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. Muhammed Ali Sütî - Cemşîd Keyânfer), Tahran 1366 hş., s. 48-51; Letters of Rashîd al-din Fadl Allah (nşr. Han Bahâdur Muhammed Şâfî), Lahore 1947; Bâbâ Seferî, Erdebîl der Güzergâh-ı Târîh, Tahran 1350-53/1971-74, I-II; J. Morier, A Second Journey Through Persia, London 1818, s. 250 vd.; Michel M. Mazzaoui, The Origins of the Safawids: Siᶜizm, Sufizm and the Gulat, Wiesbaden 1972, s. 43-51; T. Richard, Pasture and Politics: Economics, conflict and ritual among Sahahsevan nomads of Norhwestern Iran, London 1979, tür.yer.; M. Gronke, Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil (Aserbeidschan), Berlin 1982; Abdülhüseyin Saîdiyân, Serzemîn ü merdumi İran, Tahran 1369 hş., s. 288-296; Aziz Devletâbâdî, "Sühanverân-ı Erdebîl", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u ᶜUlûm-i İnsanî, II/86, Tebriz 1347 hş., s. 199-214; Dâryûş Behâzîn, "Erdebîl", Berresîhâ-yı Târihî, XI/5 (66), Tahran 1976-77, s. 1-24; Dihhudâ, Lugatnâme, III, 1690-1692; Mirza Bala, "Erdebil", İA, IV, 288-293; R. N. Frye, "Ardabıl", EI² (İng.), I, 625-626; C. E. Bosworth v.dğr, "Ardabıl", EIr., II, 357-364.

Aliyev Salih Muhammedoğlu

ERDEBİL SÛFÎLERİ

(bk. SAFEVİYYE).

ERDEBİL, Ahmed b. Muhammed

أحمد بن محمد الأردبيلي

Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî (ö. 993/1585)

İmâmiyye'nin kelâm ve fıkıh âlimlerinden.

Kendisine atfedilen kerametler sebebiyle "Mukaddes", geniş ve derin bilgisi dolayısıyla da "Muhakkik" unvanlarıyla anılır. Doğum yeri Erdebil olduğu için Erdebîlî, memleketinden dolayı Âzerbaycânî, Necef'te ikamet ettiği için Necefî nisbeleriyle de bilinir. Ayrıca Zencânî nisbesine de rastlanmaktadır (Brockelmann, II, 582). Bu sonuncu nisbe doğru ise onun hiç olmazsa bir süre Zencan'da kaldığı söylenebilir.

Erdebîlî'nin ailesi ve çocukluk yılları hakkında bilgi yoktur. Celâleddin ed-Devvânî'nin öğrencilerinden Cemâleddin Mahmûd eş-Şîrâzî'den büyük ihtimalle Şîraz'da kelâm ve felsefe okudu. Bir süre Cebeliâmil'de fıkıhla meşgul olduktan sonra Necef'e döndü ve ölünceye kadar burada kaldı. Ḥadîḳatü'ş-Şîʿa adlı eserinde İsfahan'da kaldığı ve hac için Mekke'ye gittiğinden söz ediyorsa da bunların tarihi hakkında herhangi bir bilgi vermemektir. Bu arada birçok defa Kerbelâ, Kâzımeyn ve Sâmerrâ'da Şîa imamlarının türbelerini ziyaret ettiğini de kaydetmektedir. Safevî hükümdarları I. Tahmasb ile I. Abbas'ın ona büyük saygı gösterdiklerine, İran'a gelmesi için onu ikna etmeye çalıştıklarına dair verilen bilgilerden Şah I. Tahmasb ile ilgili olanların gerçekle bağdaşabileceği, Şah I. Abbas ile ilgili olanların ise (krş. Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 81) itimada şayan bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira I. Abbas Erdebîlî'nin ölümünden sonra hükümdar olmuştur.

Yetiştirdiği çok sayıda öğrenci arasında en ünlüleri, el-Medârik adlı tefsirin müellifi Seyyid Muhammed b. Ali el-Âmilî, el-Meʿâlim müellifi Hasan b. Zeynüddin el-Âmilî, Molla Abdullah b. Hüseyin et-Tüsterî, Seyyid Feyzullah b. Abdülkādir-i Tefrîşî ve Mirza Muhammed el-Esterâbâdî'dir.

Zühd ve takva sahibi olan, ayrıca keramet ehli olduğu kabul edilen, cömert ve dürüst bir mümin, araştırmalarında titiz bir âlim olarak nitelendirilen Erdebîlî Safer 993 (Şubat 1585) tarihinde Necef'te vefat etti.

Eserleri. A) Arapça Eserleri. 1. Zübdetü'l-beyân fî şerḥi âyâti aḥkâmi'l-Ḳurʾân. İlki Tahran'da 1305'te (1887) olmak üzere üç baskısı yapılmıştır (Tahran, ts., 1368). Fazlullah el-Esterâbâdî, Muhammed b. Abdülfettâh, İsmâil b. Muhammed Hüseyin el-Hâcûî, Feyz-i Kâşânî, Niʿmetullah el-Cezâirî gibi müellifler esere hâşiye yazmışlardır. 2. Ḥâşiyetü't-Tecrîd. Ali Kuşçu'nun, Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait Tecrîdü'l-kelâm adlı eserin ilâhiyyât bölümüne yazdığı şerhle ilgili bir hâşiyeden ibarettir (yazma nüshaları için bk. Kays Âl-i Kays, III, 358). 3. Mecmaʿu'l-fâʾide ve'l-burhân fî şerḥi İrşâdi'l-eẕhân. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin fıkha dair İrşâdü'l-eẕhân ilâ aḥkâmi'l-îmân adlı eserinin şerhidir. Şerhin halen elde bulunan nüshalarında asıl metinde yer alan nikâh, talâk gibi bazı bölümler mevcut değildir. Âgā Büzürg-i Tahrânî'nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa'da belirttiğine göre Mecmaʿu'l-fâʾide'nin müellif nüshası Hillî'nin eserinin tam şerhi olmakla birlikte nikâh bahsinden "sayd" bölümünün başına kadar olan kısmın ilk nüshadaki hattı son derece kötü olduğundan istinsah edilememiş ve böylece eserin sonraki nüshalarında bu kısım tamamen ortadan kalkmıştır (bk. a.g.e., III, 356). Mecmaʿu'l-fâʾide'de Erdebîlî'nin bazı ictihadî görüşleri de yer almaktadır. Eserin ilk baskısı Tahran'da yapılmış (ts.), daha sonra yine aynı yerde basılmıştır (1274). 4. er-Risâletü'l-ḫarâciyye. Ali b. Hüseyin el-Kerekî'nin aksine, zamanındaki diğer Şîa ulemâsı gibi devlete haraç vermenin aleyhinde bulunan İbrahim el-Katîfî'yi desteklemek amacıyla yazdığı iki risâleden ibaret olup Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin Dürerü'l-fevâʾid adlı eseriyle birlikte (Tahran 1381) ayrıca hem el-Kelimâtü'r-rıżâʾiyyât ve'l-ḫarâciyyât (Tahran 1313 - 1315), hem de Kelimâtü'l-muḥaḳḳıḳīn (Tahran 1313-1315) içinde basılmıştır. 5. Ḥâşiyetü Şerḥi Muḫtaṣari'l-uṣûl. Adudüddin el-Îcî'ye ait Muḫtaṣarü'uṣûl adlı kitap üzerine İbnü'l-Hâcib tarafından yapılan şerhin icmâʿ bölümünün hâşiyesidir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 82). 6. Risâletü'l-leyl ve'n-nehâr. Gece ve gündüzü ilgilendiren şerʿî kurallardan söz eder. 7. Risâle fi'l-ictihâd ve't-taḳlîd.

B) Farsça Eserleri. 1. Risâletü iṡbâti'l-vâcib. Allah'ın varlığının ispatı ve diğer bazı akaid konuları yanında özellikle imamet meselesinin ele alındığı

bir risâledir (bk. a.g.e., III, 82). 2. Ḥadîḳatu'ş-Şîʿa. İki ana bölümden meydana gelen eserin ilk bölümünde Hz. Peygamber'in hayatı ile atalarının kısa hal tercümeleri, ikinci bölümde ise imamet meselesiyle İsnâaşeriyye imamlarının biyografileri yer alır. Ḥadîḳatü'ş-Şîʿa'nın Erdebîlî'ye ait olup olmadığı XI. (XVII.) yüzyıldan itibaren tartışılagelmiştir. Bu tereddüdün başlıca sebepleri, eserin Erdebîlî'nin diğer kitaplarına göre daha avamî bir karakter taşıması ve tasavvufî düşünce ile tarikat uygulamalarına şiddetli tenkitler yönelmiş olmasıdır. Halbuki Erdebîlî, konuyla ilgili diğer bazı eserlerinde tasavvuf düşüncesini ve bilhassa vahdet-i vücûd anlayışını daha olumlu bir yaklaşımla ele almıştır. Bununla birlikte eserin ona ait olmadığı görüşü Şiî araştırmacılarının çoğu tarafından isabetli görülmemiştir. Muhsin el-Emîn, Ḥadîḳatü'ş-Şîʿa ile Erdebîlî'nin Zübdetü'l-beyân ve İs̱bâtü'l-vâcib gibi eserleri arasındaki ifade benzerliklerini gösteren bazı örnekler naklederek eserin ona ait olduğunu ileri sürmüş ve Mirza Hüseyin en-Nûrî, Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, Süleyman b. Abdullah el-Bahrânî, Sâlih Abdullah b. Sâlih gibi âlimlerin de eserin Erdebîlî'ye ait olduğuna dair görüşlerini nakletmiştir (bk. a.g.e., III, 82-83). Eserde Erdebîlî'nin diğer kitaplarının zikredilmesi hem müellifinin Erdebîlî olduğu ihtimalini kuvvetlendirmekte, hem de müellifin bu kitabı ömrünün sonuna doğru yazdığını göstermektedir. Ḥadîḳatü'ş-Şîʿa'nın tamamı basıldığı gibi (Tahran 1260, 1266, 1279) bazı kısımlarını ihtiva eden baskıları da yapılmıştır (Tahran 1265, 1272, 1303). Bunun yanında imâmet bahsine dair olan ikinci kısmı ayrıca yayımlanmıştır (Tahran 1265, 1279). Eserin tasavvufa dair tenkitleri içine almayan bir versiyonu daha bulunmaktadır (EIr., II, 369). Ḥadîḳatü'ş-Şîʿa'daki bu tenkitler Erdebîlî'nin bir çağdaşı tarafından müstakil risâle haline de getirilmiştir (Kays Ali Kays, III, 360).

BİBLİYOGRAFYA

Hür el-Amilî, Emelü'l-ʿAmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385, II, 23; Tefrîşî, Nakdü'r-ricâl, Tahran 1318/1900, s. 29; Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât (nşr. A. İsmâiliyân), Kum 1390-92, I, 79-85; Mâzenderânî, Müntehe'l-makâl: Ricâl-i Ebû ʿAlî, Tahran 1268, s. 40; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 31 vd.; Brockelmann, GAL

Suppl., II, 582; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 223-224; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 79-80; Mirza Abdullah el-İsfahânî, Riyâzü'l-ʿulemâʾ, Kum 1401, I, 56-57; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 73; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 80-83; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 350-362; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîhu'l-ʿulemâʾ ʿabre'l-ʿûsûri'l-muhtelife, Beyrut, ts., s. 33-39; Pîr Hâşimî, "Molla Ahmed-i Erdebîlî", Varlık, X, Tahran 1980, s. 53-55; W. Madelung, "Ardabılı", EIr., II, 368-370.

Tahsin Yazıcı

ERDEBÎLÎ, Alâeddin

علاء الدين الأردبيلي

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Hâce Alî b. Sadriddîn Mûsâ Erdebîlî (ö. 832/1429)

Safeviyye tarikatı şeyhlerinden.

Erdebil'de doğdu. Safeviyye tarikatının kurucusu Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin torunu ve Şeyh Sadreddîn-i Erdebîlî'nin oğludur. Doğum tarihi ve hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Kaynaklardan sadece Uleymî onun vefat ettiğinde altmış yaşlarında olduğunu söyler ki bu takdirde 772 (1371) yılından sonra doğmuş olmalıdır. Osmanlı padişahlarının her yıl kendilerine "çerağ akçesi" adı verilen değerli hediyeler gönderdikleri, son derece itibarlı ve mânevî nüfuza sahip bir sûfî ailesine mensup olduğu dikkate alınarak iyi bir eğitim gördüğü söylenebilir.

Daha çok Hâce Ali unvanıyla tanınan Alâeddin Erdebîlî babasının vefatından sonra (794/1392) tarikat merkezi Erdebil Tekkesi'nde irşad makamına oturdu. Silsiletü'n-nesebi'ṣ-Ṣafeviyye ve Ravżatü'ṣ-ṣafâ-yı Nâṣırî gibi İran kaynaklarında, Timur'un Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'i yendikten sonra dönüşünde (1402) ziyaret ettiği Erdebîlî'den çok etkilendiği, bu sebeple Erdebil'i köyleriyle birlikte vakıf olarak tarikata bağışladığı rivayet edilir. Timur bu ziyaret sırasında Hâce Ali'den kendisine başka ne gibi hizmette bulunabileceğini sormuş, şeyh de hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını, bütün ihtiyaçlarının halk tarafından karşılandığını söyleyerek Anadolu'dan getirdiği Türk esirlerin serbest bırakılmasını istemiştir. Timur'un emriyle hemen serbest bırakılan bu esirler de (rivayete göre 30.000 kişi) şükran borcu olarak Safeviyye tarikatına girmişlerdir. Bunların birçoğu daha sonra Anadolu'ya dönerken kalanlar için Erdebil'de bir mahalle kurulmuştur. Erdebîlî bu olaydan sonra Anadolu'da Teke, Hamîd ve Karamanoğulları gibi güney beyliklerinde birçok müride sahip olmuştur. Aynı kaynaklara göre Safeviyye tarikatının Anadolu'daki ilk mensupları yurtlarına dönen bu esirlerle onların nesilleridir. Bu görüşü tekrar eden Walther Hinz gibi bazı çağdaş araştırmacılar da aslında Sünnî olan

Safeviyye tarikatının Erdebîlî zamanında Şiîleştiğini ve onun Anadolu'ya dönen bu eski esirleri Şiî - Safevî propagandası yapmakla görevlendirdiğini ileri sürmüşlerdir.

Hâce Ali'nin Timur'a ricada bulunarak Anadolu'dan getirdiği esirlerin serbest bırakılmasını sağladığına dair Timurlular devri kaynaklarında bir kayıt bulunmadığına dikkat çeken Faruk Sümer, Timur'un Türkistan'a Orta Anadolu'daki kalabalık ve Türkmenleşmiş Kara Tatarlar'ın büyük bir kısmını zorla göç ettirdiğini belirterek yukarıda anlatılan hadisenin gerçekle hiçbir ilgisi olmadığını söyler. Timur'un halefi ve koyu bir Sünnî olan Şâhruh Mirza'nın Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yûsuf'a karşı düzenlediği sefer sırasında 1412 yılı başlarında Karabağ'da kışladıktan sonra harekete geçerken Erdebil'de Hâce Ali'yi ziyaret ettiği ve kendisiyle dinî sohbetlerde bulunduğu, ayrıca Hâce Ali'nin torunu Şeyh Cüneyd-i Safevî'nin II. Murad zamanında Anadolu'ya geldiğinde Şiî olup olmadığının kesin olarak bilinmediği ve muhtemelen Anadolu'ya geldikten sonra Şiîliği kabul ettiği dikkate alınacak olursa Safeviyye tarikatının Erdebîlî zamanında açıkça Şiî bir mahiyet aldığı şeklindeki görüşün doğru olmadığı anlaşılır. Hâce Ali'nin Kudüs'teki halifesi, İbn Sâiğ diye tanınan Şemseddin Muhammed b. Ahmed'in meşhur bir Hanefî fakihi olması da bu görüşün yanlış olduğunu göstermektedir. Gibb'in esirlerin serbest bırakılması olayının Timur ile Sadreddîn-i Erdebîlî arasında cereyan ettiğini söylemesi de yanlıştır.

Hâce Ali, 830 (1427) yılında hacca gitmek üzere büyük bir toplulukla Erdebil'den hareket ederek önce Suriye'ye gitti. Hacdan sonra bir süre Mekke'de kaldı ve Erdebil'e dönerken Kudüs'te vefat ederek (Cemâziyelevvel 832/Şubat 1429) Mescidi Aksâ'nın yanında bulunan Bâbürrahme Kabristanı'na defnedildi. Silsiletü'n-nesebi'ṣ-Ṣafeviyye'de yer alan (s. 50-62) şiirlerinden onun aynı zamanda iyi bir şair olduğu anlaşılmaktadır.

Anadolu'da doğup yetişen bir sûfînin kurduğu ilk Türk tarikatı olan Bayramiyye'nin pîri Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mürşidi Somuncu Baba (Hamîdüddin Aksarâyî) Erdebîlî'nin halifesidir. Sarı Abdullah Efendi, Erdebîlî'nin Somuncu Baba'ya hilâfet verip Anadolu'ya gönderirken yanındakilere, "Diyâr-ı Acem'de emanet olarak bulunan esrâr-ı ilâhiyye onunla diyâr-ı Rûm'a intikal etti" dediğini rivayet eder (Semerâtü'l-fuâd, s.

230). Bayramiyye ve Celvetiyye tarikatı silsileleri Hacı Bayrâm-ı Velî, Somuncu Baba, Erdebîlî vasıtasıyla Safeviyye silsilesine ulaşır. Bu bakımdan onun Türk tasavvuf tarihinde önemli bir yeri vardır. Somuncu Baba'nın 815 (1412) yılında öldüğü kabul edilerek ve Erdebîlî'nin de 832 (1429) tarihinde vefat ettiğinden hareketle Somuncu Baba'nın ondan değil babası Sadreddîn-i Erdebîlî'den hilâfet aldığı da öne sürülmüştür. Ancak Somuncu Baba'nın kesin olmayan yukarıdaki ölüm tarihi doğru kabul edilse bile Erdebîlî'den hilâfet alması mümkündür. Bununla birlikte Sarı Abdullah Efendi'nin, Erdebîlî'nin Somuncu Baba'yı Anadolu'ya gönderdikten kısa bir süre sonra vefat ettiğini ve onun Yıldırım Bayezid zamanında Bursa'ya geldiğini söylemesi (a.g.e., s. 231) bu konu üzerinde kesin görüş belirtmeyi güçleştirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl, Amman 1973, II, 169, 236; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 683; Hândmîr, Habîbü's-siyer, IV, 423-424; Taşköprizâde, eş-Şekâʾik, s. 53; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 280; İskender Bey Münşî, Târîh, I, 15-16; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 228-231; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 179-180; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 68; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 222a-225b; Hidâyet, Ravzatü's-safâ, VIII, 9; Hüseyin b. Abdüzzâhid, Silsiletü'n-nesebi's-Safeviyye, Berlin 1343/1924, s. 48; Târîh-i Şâh İsmâʿîl (nşr. ve İng. trc. E. Denison Ross), JRAS (1896), s. 250; Gibb, HOP, II, 277-288; Ma'sûm Ali Şah, Taraʾik, III, 77; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948, s. 7-9, 14-15; Nasrullah-ı Felsefî, Zindegânî-yi Şâh ʿAbbâs-ı Evvel, Tahran 1334-41/1955-62, I, 166; Heribert Hors, Timur und Hogä ʿAli, Ein Beitrag zur Geschichte der Safawiden, Mainz 1958; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ue Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1967, s. 6-7, 10; Michel M. Mazzaovi, The Origins of the Safawids, Wiesbaden 1972, s. 43, 54-55; H. Sohrweide. "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine ruckwirkunden", Isl., XLI (1965), s. 125-131.

Nihat Azamat

ERDEBÎLÎ, Safîyyüddin

(bk. SAFİYYÜDDÎN-i ERDEBÎLÎ).

ERDEBÎLÎ, Yûsuf b. İbrahim

يوسف بن إبراهيم الأردبيلي

Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî (ö. 779/1377 [?])

Şâfiî fakihi.

Azerbaycan'ın ileri gelen âlimlerinden olup hayatı hakkında bilgi yoktur. Vefat tarihi kaynaklarda 776 (1374) ve 799 (1397) olarak da geçmektedir.

Erdebîlî, Şâfiî mezhebinin görüşlerini özetlediği el-Envâr li-aʿmâl (ʿamel)i'l-ebrâr adlı eseriyle tanınmıştır. Bu kitap Şâfiî muhitlerinde fetvaya esas alınmış ve talebelere okutulmuştur. Diğer mezheplerin görüşlerine ve hükümlerin delillerine yer verilmeyen eser, Şâfiîlerce muteber kabul edilen Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin eş-Şerḥu'l-kebîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ve el-Muḥarrer'i, Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'i, Necmeddin el-Kazvînî'nin Şerḥu'l-Lübâb ve el-Ḥâvî'ṣ-ṣaġīr'i ile el-Ḥâvî'nin Taʿlîḳ'i esas alınarak telif edilmiştir. Erdebîlî bu eserleri birçok önemli konuyu ihmal ettikleri, açıklığa kavuşturulması gereken hususları kapalı bıraktıkları ve nadiren vuku bulacak veya hiç meydana gelmeyecek meseleleri ele aldıkları gerekçesiyle tenkit etmiştir. Müellif bu yedi kitabın dışında diğer muteber eserlerden de faydalanmış ve sırası geldikçe bunların isimlerini zikretmiştir. Bunlar arasında Ferrâ el-Begavî'nin et-Tehẕîb, Taʿlîḳ ve Fetâvâ adlı eserleri, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Nihâyetü'l-maṭlab'ı, Gazzâlî'nin el-Vasîṭ, el-Basîṭ ve Fetâvâ isimli eserleri, Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ'ın eş-Şâmil'i Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl es-Sagīr ve Kādî Hüseyin'in el-Fetâvâ'ları, Ebû îshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühezẕeb'i, Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr'i sayılabilir (eserin diğer kaynakları için bk. el-Envâr, I, 4). Erdebîlî, ele aldığı bütün konularda öncelikle adı geçen yedi kitaba dayanmış, ihtilâf halinde ise bu eserlerden çoğunun esas aldığı görüşü tercih etmiştir.

el-Envâr üzerine Celâleddin ed-Devvânî tarafından yapılan ta'lîkat meşhurdur (yazma nüshaları için bk. Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti'l-evḳāfi'l-

ʿâmme fi’l-Mevṣil, V, 53; VIII, 237, 238, 241). Nûreddin Ali b. Muhammed el-Uşmûnî’nin de eserle ilgili bir ta‘lîkatı vardır. Bunlardan başka Nûreddin Ali b. Ahmed el-Bûşî bir şerh, Serrâc Ömer b. Muhammed el-Yemenî de Envârü’l-Envâr adıyla bir zevâid kaleme almıştır. Fethullah b. Ebû Yezîd eş-Şirvânî eseri Farsça’ya tercüme etmiş ve bir tekmile yazmıştır (Brockelmann, GAL, II, 255; Safa, III/1, s. 225).

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan el-Envâr iki hâşiyesi ile birlikte (Ḥâşiyetü’l-Kümmeṣrâ ve el-Hâc İbrâhim’in Ḥâşiye’si) iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1310, 1326, 1328/1910). Bir fıkıh kitabı olmakla birlikte eserden müellifin yaşadığı dönemin sosyal hayatıyla ilgili bazı bilgiler elde edilebilmekte ve bu yönüyle de önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Erdebîlî’nin bundan başka, Begavî’nin Meṣâbîḥu’s-sünne adlı eserine yazdığı üç ciltlik bir şerhi olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Erdebîlî, el-Envâr li-aʿmâli’l-ebrâr, Kahire 1326, I-II; İbn Kâdî Şühbe, Tabakâtü’ş-Şâfiʿiyye, III, 138; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 484; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VI, 264; Keşfü’z-zunûn, I, 195; Serkîs, Muʿcem, I, 423; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 403; Îzâhu’l-meknûn, I, 138; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 557; Brockelmann, GAL, II, 255; Suppl., II, 271; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 282; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 225; Kehhâle, Muʿcemül-müʾellifîn, XIII, 266; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 845; Fihrisü mahtûtâti Mektebeti’l-evkâfi’l-ʿâmme fi’l-Mevsil, Musul 1395-98/1975-78, V, 53; VIII, 237, 238, 241.

Saffet Köse

ERDEL

Bugün Romanya'nın kuzeybatısında Transilvanya denilen idarî bölgenin Osmanlılar dönemindeki adı.

Türk kaynaklarında Erdil veya Erdelistan şeklinde de geçer. Gerek bu adlandırma gerekse Romence'ye geçen Ardeal veya Ardealul kelimesi Macarca asıllı olup "orman ötesi" anlamına gelen erdely kelimesine dayanır. Bugün Romanya'nın kuzeybatısında yer alan bir eyalet durumunda bulunan bölge uzun yıllar Macar idaresinde kalmış ve 1920'de Romanya'ya katıldıktan sonra Latince "ormanlar ötesi ili" (terra ultra silvas) demek olan Transilvanya adını almıştır. Bölgenin doğusunda Moldova (Boğdan), güneyinde Muntenia (Eflak), güneybatısında Banat, batısında Batı dağları (Apuseni) ve onun ötesinde Macaristan bulunmaktadır. Erdel'in siyasî sınırları ve kapsadığı alan asırlar boyunca değişiklikler göstermiştir. Bu değişiklikler köy, kasaba ve nehirlerinin isimlerinde kendini gösterir. Erdel'in son 500 yıllık tarihine önem sırasıyla katkıları olan Macarlar, Romenler, Almanlar ve az derecede olmak üzere Türkler bölgedeki kasabaları, nehirleri ve dağları kendi dillerine ve fonetiklerine göre adlandırmışlardır.

Asıl Erdel ve Büyük Erdel olarak ikiye ayrılan eyaletin bugünkü yüzölçümü 39.372 km2, nüfusu 8 milyon civarındadır. Bu nüfusun % 65'i Romen, % 26'sı Macar ve % 6'sı Alman asıllıdır. Ayrıca burada bazı küçük Slav grupları ile yahudiler de yaşamaktadır. Erdel, güneyde engebeli olduğu kadar geniş ve çok verimli bir ovaya sahiptir. Erdel'in ana nehirleri sayılan Mureş (Macarca Maros), Someş (Macarca Samos), Küçük ve Büyük Tırnova (Macarca Kis ve Nagy Kukullo) suları bu ovada doğudan batıya ve güneye doğru akarak Tisza ve oradan da Tuna nehirlerine katılırlar. Erdel'in belli başlı şehirleri sayılan Cluj (Macarca Kolozsvary), Alba Julia (Macarca Gyulafehervar), Turda (Macarca Torda, Almanca Thorenburg), Tirgul Mureş (Macarca Marosvasarhely), Sighişoara (Macarca Segesvar) bu engebeli fakat kolay geçit veren ovada kurulmuştur. Erdel'in güney bölgesi Karpat dağlarının batı yamaçlarına dayanmaktadır. Tara Secuilor (Sekeller - ili) adıyla bilinen bu bölge halkının büyük bir kısmını halen Macarlar

oluşturmaktadır. Dağlık olan bölgeden güneye yani Eflak'a geçmeye müsait ancak beş geçit vardır. Buranın en önemli şehri, Almanlar (Saksonlar) tarafından Kronstadt adıyla kurulan Brasov'dur. Erdel'in üçüncü bölgesini Karpat dağlarının batıya doğru uzanan yamaçları ve ovaları oluşturmaktadır. Almanca Sachsenland, Macarca Szaszfold ve halen Romence Tara Saşilor denilen bu bölge adını bir Alman boyu olan Saslar'dan (Saksonlar) alır. Başlıca şehirleri Sibiu (Macarca Nagyszeben, Almanca Hermanstadt), Hunedoara (Macarca Hunyadvar) ve Fagaraş'tır. Coğrafî bakımdan asıl tarihî Erdel, doğuda Karpat ve batıda Apuseni (Batılı dağlar) arasında kalan bölgeyi içine almaktaysa da son iki yüzyıl zarfındaki siyasî gelişmeler bölgeyi batı ve kuzeybatıya yani Tisa vadisine doğru genişletmiştir. Böylece Krişul (Krisana, Almanca Kreisch) nehri ve kolları büyük bir kısmıyla Erdel içinde kalmıştır. Önemli şehirleri arasında Oradea (Macarca Nagyvarad), Satulmare (Satmar), Arad'ın (Varad) bulunduğu, Macaristan ve eski Erdel arasında kalan bu bölgeyi Evliya Çelebi Orta Macar ili adıyla anmaktadır.

Etnik, demografik ve tarihî bakımdan oldukça karışık bir manzara arzeden Erdel'de ilk teşkilâtlı idareyi Daklar kurmuştur. Bunları 102'de idareleri altına alan Romalılar'ın 271'de bölgeyi boşaltmalarından sonra Hunlar dahil birçok kavim buradan geçmiş ve derin izler bırakmıştır.

Bir ara Slavlar'ın da bulunduğu bölgeye Macarlar'ın gelişi 896'da olmuştur. Bu süre içinde Erdel'de önemli nüfus değişmeleri meydana gelmiştir. Macarlar'ın bölgeye tam anlamıyla hâkim olmaları 1003'te I. Istvan (Aziz Stefan) zamanında gerçekleşmiştir.

Hıristiyanlığı kabul ederek papalığın Orta Avrupa'daki önde gelen temsilcisi olan Istvan bölgede Hıristiyanlığı yerleştirmek ve hâkimiyetini sağlamlaştırmak için özel bir iskân siyaseti takip etti. Bunun sonucu olarak Erdel'de ilginç bir etnik ve dinî tabakalaşma meydana geldi. Buraya önce, Hun ve Avar kökünden geldikleri sanılan ve bir süre sonra Macarlaşan, ancak bazı kültürel özelliklerini sürdüren Sekeller (Macarca Szekles, Romence Secui) yerleştirildi. Sekeller'i Sakson olarak bilinen ve Ren ile Moselle nehirleri kıyısından gelen Almanlar takip etti. Bu şekilde devlet desteğine sahip olan Macarlar, Sekeller ve Saksonlar Erdel'de hâkim feodal sınıfı oluşturdular. Bunların emrinde çalışan köylüler (iobaci), serfler ise

Latince'ye benzer bir dil konuşan ve sonraları Ulah (Romen) olarak adlandırılan halktan oluşmaktaydı. Böylece Erdel daha başlangıçtan itibaren kendine has bir demografik ve sosyal bünyeye sahip oldu. X. yüzyıldan başlayarak Erdel'e Türk boylarından Peçenekler ve Kumanlar da (Kıpçaklar) yerleşti. Peçenek hâkimiyetinin Erdel'in güneydoğusunu ve Boğdan'ın bir kısmını kapsadığı, Karpat dağlarının doğusunda bulunan Siret nehrine kadar uzandığı bilinmektedir. Kumanlar ise Katolikliği kabul ettikten sonra Erdel ve Macar tarihinin ve halkının ayrılmaz bir parçası haline geldiler. Hatta Erdel'in önemli şehirlerinden olan Braşov adını eski Bulgarca Bozsug'dan (Bozsu) alır. Erdel'in diğer birçok yer adının da Türkçe'den geldiğini Aurel Decei temel Macar ve Latin kaynaklarına dayanarak belirtmiştir. Meselâ Sibin'in Sevin'den, Tımıs'ın Tomus'tan geldiği sanılmaktadır.

Erdel'in Osmanlı akınlarına hedef olması Osmanlı - Macar ilişkilerinin ilk devresine rastlar. I. Murad dönemindeki (1360-1389) ilk mücadeleler I. Bayezid (1389-1403) ve I. Mehmed (1403-1421) zamanında Erdel'e kadar uzanmıştır. Bundan sonra Erdel'in Macar idarecilerinin Eflak beyleriyle ittifak kurmaları, Osmanlı padişahlarının da Erdel ve Eflak beylerini birbirine karşı kullanmaları gibi karışık siyasî manevralar başladı. Bu durum, Macar kumandanı Janos Hunyadi'nin Varna'da 1444'te yenilgisine kadar sürdü. Söz konusu dönemlerdeki Türk baskıları Erdel'de öteden beri patlamaya hazır sosyal bunalımın ortaya çıkmasına yol açtı. 1437'de Erdel'in Macar ve Ulah köylüleri feodal beylerin imtiyazlarına karşı ayaklandılar. Macar asilzadeleriyle Sekeller ve Saksonlar birleşerek bu ayaklanmayı kanlı bir şekilde bastırdılar. 1514'te yeni ve daha şiddetli bir köylü ayaklanması patlak verdi ve yine toprak sahipleri tarafından bastırıldı. Sonuçta üç hâkim millet (Macarlar, Sekeller ve Saksonlar), aralarında eşit haklar getiren "codex tripartitus"u (üç taraflı yasa) imza ederek köylünün serfliği üzerine kurulan feodal sistemi bir kat daha güçlendirdiler. İkinci ayaklanmayı Sekel asıllı bir köylü olan Dózsa György yönetmişti. İsyanı devlet nizamını ve asilzadelerin imtiyazını koruma gayesiyle kanlı bir şekilde bastıran Szapolyai János olmuştur. Macar kralının 1526'daki Mohaç Muharebesi'nde ölmesiyle, Habsburg hânedanına mensup Ferdinand'ın evlilikle elde ettiği miras hakkını ileri sürerek Macar tahtını talep etmesi Erdel bölgesi için yeni gelişmelerin başlangıç noktasını oluşturdu. Bu sırada Szapolyai de Macar kralı ilân edilmişti. Ferdinand

tarafından mağlûp edilen Szapolyai Kanûnî Sultan Süleyman'a itaat ederek Osmanlı himayesine girince Osmanlı desteğiyle Macar ve Erdel kralı oldu ve bu sıfatı ile Habsburglar'ın Erdel üzerindeki nüfuzlarını azalttı. Onun 1540'ta ölümünden sonra Osmanlılar Budin'i beylerbeyilik merkezi haline getirip doğrudan merkeze bağladıklarında Erdel bölgesini oğlu Zsigmond János'a verdiler. Böylece 1541'de Erdel Osmanlılar'a bağlı haraçgüzâr statüsünde bir voyvodalık haline geldi. Önceleri 10.000 altın olan Erdel haracı XVII. yüzyılda 40.000 altına yükseldi. 1541'de Erdel'in Osmanlı idaresinde muhtar bir voyvodalık haline gelmesinden sonra burada Protestanlık hızla yayıldı. Erdel'e hâkim üç milletten Saksonlar Luteran, Macarlar Kalvinist ve Sekeller Uniter Protestanlığı kabul etmişlerdi. Buna karşılık "iobaci" yani toprağa bağlı yarı köle olan köylü Ulahlar'ın ezici çoğunluğu İstanbul patrikhânesine bağlı (Ortodoks) kaldılar. 1557'de hâkim ve eşit bu üç millet kendi dinleri arasında eşitliği kabul etmişler, fakat Ortodokslar'ı bu anlaşmanın dışında bırakmışlardı.

Erdel XVI ve XVII. yüzyıllarda yaklaşık 150 yıl süre ile, iç işlerinde sahip olduğu geniş muhtariyete karşılık dış işlerinde İstanbul'a bağlı olarak hareket etti. Her ne kadar Habsburglar bu devrede zaman zaman Macaristan ve Erdel üzerinde tesirli olmuşlarsa da Erdel genel olarak Osmanlı idaresi altında kaldı. XVI. yüzyılın ortalarında bu yoldaki en önemli faaliyet, Hırvat asıllı bir papaz olan ve Kral János Zsigmond'un küçük yaşta olması sebebiyle ona vasî tayin edilen Martunizzi (Fráter György) vasıtasıyla gerçekleştirilmiş, Habsburglar onun gayretleriyle Erdel'e hâkim olmaya çalışmışlarsa da bu durum Osmanlılar tarafından önlenmişti. Istvan Bathory (1571-1576), Erdel'in Osmanlı ve Habsburglar arasında bir denge unsuru olmasını sağlayıp ülkesini geliştirmeyi başarmış, ancak halefleri, bilhassa Zsigmond Bathory (1581-1598, 1601-1602) Türkler aleyhine dönmüştür. Zsigmond, Osmanlı - Habsburg savaşları döneminde (1593-1606) Habsburglar ve bir ara Eflak Beyi Mihal ile anlaşmalar yapmış, hatta geçici olarak onlara tâbi olmuştur. Dengesiz bir siyaset takip eden Zsigmond sonuçta Erdel'in tekrar Habsburg idaresine girmesine yol açtı (1601-1602). Osmanlı idaresini Erdel'de yeniden sağlamak için bir Sekel asilzadesi olan Mózes Székely İstanbul ile anlaşarak harekete geçtiyse de başarısızlığa uğradı. Buna rağmen önemli bir kısmı Protestan olan Erdel asilzadeleri kendi imtiyazlarını korumak için Türkler'in tarafını tutup Katolikliğin savunucusu Habsburglar'a karşı savaşı sürdürdüler. Nitekim István Bocskay

Osmanlı orduları ile beraber hareket ederek Erdel'e hâkim olmuş, Habsburglar'm meşhur generali Basta'yı mağlûp etmeyi başarmıştı. Lala Mehmed Paşa Budin'de Bocskay'ı Macar kralı ilân etti ve ona İstanbul'da yaptırılan altın bir taç giydirdi (1606). Bocskay, Habsburg İmparatoru Rudolf'u Erdel üzerinde hak iddia etmekten vazgeçirmeyi sağladıysa da onun bu başarısını halefleri sürdüremediler. Nihayet Osmanlılar Eflak, Boğdan beyleri ve Kırım hanının yardımı ile 1613'te Erdel'i tekrar Osmanlı idaresine soktukları gibi Gábor Bethlen'i Erdel'in müstakil prensi tayin ettiler. Bethlen Türkler'le dost kaldı ve Avusturya'ya karşı otuz yıl çarpışarak Erdel'in genişlemesini, Avrupa'nın Protestan ülkeleriyle temas kurmasını ve ekonomik bakımdan ilerlemesini sağladı. Onun

siyasetini I. Rákoczi György (1630 - 1648) devam ettirdi. Fakat onun oğlu II. György diğer Erdel beyleri gibi Lehistan Krallığı'nı elde etme arzusuna kapıldı. Sonuçta Osmanlı hükümet merkeziyle arası açıldı ve giriştiği bir savaşta hayatını kaybetti.

Köprülüler devrinde Osmanlılar'ın yeniden güçlenmesi etkilerini Erdel'de de gösterdi. Az zaman içinde bu eyaletin prensleri tam anlamıyla İstanbul'un emri altına girdiler. Meselâ Mihály Apafiy (1662-1690) İstanbul'un emriyle hareket ederek ülkesi lehine Orta Avrupa'da önemli siyasî kazançlar elde etmiştir. Osmanlı Devleti'nin Viyana'da 1683'te hezimete uğraması Erdel tarihinde önemli değişikliklere yol açtı. Avusturya orduları Macaristan ve Budin'i aldıktan sonra 1697'de Erdel'i de işgal ettiler. Fakat bu işgalden çok daha evvel Macar asilzadelerinin ve Protestanlar'ın Habsburglar'a karşı yürüttükleri politika Erden Macar milliyetçilerinin ve Protestanları'nın bir kalesi haline getirmişti. Avusturya'ya karşı savaşan ve Osmanlılar'dan destek gören birçoğu Protestan Macar asilzadeleri arasında Mihály Tekely ve bilhassa Orta Macar kralı ilân edilen Imre Thököly (İmre Tököli) sayılabilir. Ancak 1693'ten sonra Osmanlı Devleti Erdel'deki taraftarlarına yeteri kadar yardım edemeyince Avusturyalılar'dan destek alan Apafiyler Erdel'e hâkim oldular. Sonunda 1699 Karlofça Antlaşması ile Erdel Avusturya'ya terkedildi ve bundan sonra prenslik şeklinde, Habsburg İmparatorluğu'nun bir vali tarafından idare edilen eyaleti haline geldi; Thököly de İzmit'te ikamete mecbur edildi.

1699’dan sonra Erdel birbirine bağlı iki eşit siyasî-sosyal mücadeleye sahne oldu. Viyana Katolikliği yaymak ve merkezin otoritesini genişletmek amacıyla Protestanlar’a ve toprak beylerine karşı amansız bir mücadeleye girişti. Buna karşı Erdel’in dinî hürriyet ve siyasî istiklâlini korumak maksadıyla hareket eden II. Ferenc Rákoczi 1703’te başkaldırdı. Önemli başarılar elde ettikten sonra 1710’da mağlûp oldu ve yurdunu terketti. 1715-1718 Osmanlı-Avusturya savaşları sırasında tekrar harekete geçtiyse de 1718’de imzalanan Pasarofça Antlaşması ile Tekfurdağı’nda (Tekirdağ) ikamete mecbur edildi. Erdel’in XVIII. yüzyıl tarihi geniş çapta Katolikliği yayma ve buna karşı direniş mücadelelerinin yanı sıra Viyana’nın merkezî idaresini kökleştirme çabaları ile geçti. İmparatoriçe Maria Theresa 1765’te Erdel’i “büyük prenslik” ilân ettiyse de baskı azalmadı. XVIII. yüzyılda Erdel’de hüküm süren nisbî barış, en az iki temel sosyopolitik gelişmenin ortaya çıkmasına yardımcı oldu. Bir yandan Habsburglar’ın politikası Protestan asilzadelerin kuvvetini azaltıp onların bir kısmının halka yönelmesine yol açtığı gibi modern anlamda bir Macar milliyetçiliğinin ortaya çıkışına da sebep teşkil etti. Öte yandan da Ortodoks olan Ulahlar’ın önemli bir kısmı karşılaştıkları baskı sebebiyle “uniate”ye yani papalığa bağlı kiliseye tâbi oldular; böylece Ulah asıllı bir aydınlar grubu ortaya çıkarak kendilerinin Latin kökenli olduklarını ileri sürüp hem Avusturya’ya hem Macarlar’a karşı gelişecek olan bir Romen milliyetçiliğinin önderliğini yapmaya başladılar. Ancak Ulahlar millet olarak diğer üç milletle (Macar, Sekeller, Saksonlar), Ortodokslar da kilise olarak Katolik, Kalvinist, Luteran ve Unitiaran’la eşitlik elde edememişlerdi. Ayrıca ekonomide meydana gelen değişmeler Ulahlar’ın yerleşik düzene geçmelerine ve böylece toprak sahiplerinin baskılarına daha fazla mâruz kalmalarına yol açtı. Bu sosyal, kültürel ve dinî ezilmeye tahammül edemeyen Ulah köylüleri 1784 yılında Nicolae Horia ve arkadaşları (Kloşka ve Krişan) idaresinde ayaklandılar. Neticede ancak kendi Ortodoks kiliselerinin (Karlofça-Sırp kilisesinin) emrinde kalmak şartıyla bir dereceye kadar bazı haklar elde etmeyi başarabildiler.

XIX. yüzyılda Erdel’de yaşayan Macar milliyetçileri Erdel’in kesin olarak Macaristan’ın bir parçası sayılmasını isteyince Ulahlar’ın ve Saksonlar’ın sert tepkisiyle karşılaştılar. Çünkü bu istek gerçekleştiği takdirde Erdel tam olarak Macarlaşmış olacaktı. Bu isteğin ileri sürüldüğü 1835 tarihinde Erdel halkının yarıdan fazlasını Ulahlar oluşturmaktaydı. Azınlık durumuna

düşen Macarlar kurtuluşu Macaristan'a bağlanmak ve Erdel'i tam olarak Macarlaştırmakta görmüşlerdi. Bu isteğe uygun olarak Macar Diet'i (halk meclisi) 30 Mayıs 1848'de Erdel'in Macaristan'la birleşmesine karar verdi ve bunun ardından Macaristan'ın Avusturya'ya karşı istiklâlini ilân etti. Avrupa tarihinde büyük yer tutan 1848-1849 Macar ihtilâli bu şekilde patlak verdi; Macar milliyetçileri Avusturya ve Rus orduları tarafından mağlûp edilince Macar ihtilâlcileri (içlerinde Lehliler de vardı) başkanları Lazlo (Louis) Kossuth idaresinde Vidin üzerinden Osmanlı topraklarına sığındılar. Erdel'de ise Avram Yanku'nun idaresinde Romenler, onların ardından da Saksonlar (Almanlar) Macarlar'ın Erdel'i Macaristan ile birleştirme kararlarına karşı gelerek Avusturya'ya bağlılık bildirdiler. Bundan sonra 1849-1860 yılları arasında Erdel Avusturya'ya bağlı özel bir idareye kavuştu ve bazı reformlardan da istifade etti. 1866'da tekrar Macaristan'a bağlandı, Sekeller'le Saksonlar'ın geleneksel muhtariyetleri ve özel dinî imtiyazları kaldırıldı. Buna karşılık Ortodoks kilisesine geniş haklar verildi. Bu haklar sayesinde Romenler dil ve kültür özgürlüğü elde ederek millî hareketlerini geliştirdiler. Bu arada büyük bir Romen milliyetçisi ve düşünürü olan Piskopos Andrei Şaguna kilisesini Karlofça Sırp kilisesinden ayırdığı gibi Romence kitap ve dergi basılmasına ön ayak oldu. Erdel'de nüfusun çoğunluğunu oluşturan Romenler, Eflak ve Boğdan'da alabildiğine gelişen Romen millî kültür ve politik muhtariyet hareketlerinden de etkilenerek Erdel'in 1858'de Eflak ve Boğdan'ın birleşmesiyle teşkil edilecek olan Romanya'ya katılmasını istemeye başladılar. 17 Ağustos 1916'da Bükreş'te imzalanan gizli bir anlaşma ile İngiltere ve Fransa Erdel'i Romanya'ya vermeyi kabul ettiler. Bu anlaşma gereğince Romanya I. Dünya Savaşı'nda Almanya ve Avusturya'ya karşı savaşa girmeyi kabul etmişti; ancak az sonra ayrı bir barış anlaşması imzalamak zorunda kalması bu anlaşmayı teknik bakımdan hükümsüz bıraktı. Buna rağmen 1918'de Erdel'de oluşan Romen Millî Konseyi bu bölgenin Romanya'ya bağlandığını ilân etti ve 4 Haziran 1920'de Paris'te Trianon'da toplanan milletlerarası barış konferansı bu kararı onayladı. Macaristan Erdel'in kaybını asla kabul etmedi ve Trianon Muahedesi'nin tekrar gözden geçirilmesini her fırsatta gündeme getirdi. 30 Ağustos 1940'ta Almanya ve İtalya'nın baskısı sonucu Romanya Erdel'in beşte ikisini Macaristan'a iade ettiyse de Ekim 1944'te alelacele bir ittifak kuran Romanya ve Sovyetler Macar ordusunu Erdel'den çıkararak burayı tekrar Romanya'ya kattılar. 10 Şubat 1947'de Macaristan'la imzalanan bir anlaşma, 1920'de Trianon'da

tesbit edilen Macar-Romen sınırlarını aynen kabul ederek Erdel'i Romanya'ya

kesin olarak bağladı. Aynı anlaşma gereğince Romanya Erdel'de yaşayan Macarlar'a kültür özerkliği vermeyi de kabul etti. Bu arada Alman asıllı olan ve Erdel'de çok eski tarihî geçmişleri bulunan Saksonlar (Romence Saşi) dağıtıldı. Önemli bir kısmı Almanya'ya yerleşti, az bir kısmı yerinde kalabildi. Romanya'nın komünist rejimi bilhassa Nicolae Ceauşescu devrinde, Erdel'de sayılan halen 2 milyon civarında olan Macarlar'a verilen kültürel hakları yok etmekle kalmayıp Macar veya Sakson adı taşıyan şehir ve yer isimlerini zorla Romenleştirdi. Cluj'da bulunan Macar Üniversitesi kapatıldı ve Macarca verilen dersler kaldırıldı; Macar mahalleleri yıkıldı. Buradaki Macarlar'ı ülkenin diğer kesimlerine dağıtma yolları arandı. Bu arada Macarlar'ın Erdel'de tarihî izlerini yok etmek için Ceauşescu "köylerin sistemleştirilmesi" kampanyasını başlattı. Bu kampanyanın görünürdeki amacı modern ve sistemli ziraat şehir ve kasabaları kurmaktı. Böylece yüzlerce yıllık tarihleri olan köy evleri, anıtlar ve kiliseler yıkılarak tarım alanı haline getirilecekti. Köylüler ise alelacele inşa edilen çok katlı binalara yerleştirilerek "şehirleştirilmiş ziraî proletarya" olarak çalışacaklardı. Bu plan uyarınca Macar köyleri ve şehirleri yok edilecek ve Macarlar da Romenleştirilecekti. Bunun ülkenin her tarafında yapıldığını göstermek için önce Eflak'taki Romen köylerinden uygulamaya geçildi. Fakat Macarlar'a olduğu gibi başka azınlıklara karşı da tatbik edilmek istenen Romenleştirme siyaseti büyük bir tepkiye yol açtı. Macarlar yer yer direnişe geçti; nihayet Timişoara'da bir Macar papazın idaresinde bu direniş rejim aleyhine bir isyana dönüştü. Ardından da 1989'da Ceauşescu ve onunla birlikte Romanya'nın komünist rejimi yok oldu. Bugün Erdel'de bulunan Macarlar siyasî bir parti kurarak kendilerine eskiden vaad edilmiş kültürel ve idarî muhtariyeti elde etmek için çaba göstermektedir.

Günümüzde Transilvanya Romanya'nın en gelişmiş ve mâmur bölgesidir. Hatta bazı Erdel şehir ve köyleri Macaristan ve Avusturya köylerinden aşağı kalmamaktadır. Romanya endüstrisinin önemli bir kısmı burada bulunmaktadır. Ayrıca Romanya'nın önde gelen birçok yazar, düşünür ve sanatkârı Erdel'den çıkmıştır. Bugünkü siyasî tablo çerçevesinde buranın ileride birtakım önemli gelişmelere sahne olacağı şüphesizdir.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 108, 228, 434, ayrıca bk. tür.yer.; II, 300-308, ayrıca bk. tür.yer.; Kâtib Çelebi, Fezleke, I-II, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 3-103; Naîmâ, Târih, VI, 302, 358 vd.; Silâhdar, Târih, I, 193, 212, 214, ayrıca bk. tür.yer.; S. László, Erdély és a Porta, 1567-1578, Budapest 1862; A. Szilády - Al. Szilágyi, Törökmagyarkori âllamokmánytár, I-VII, Budapest 1868-72; F. Salamon, Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft, Leipzig 1887; N. Iorga, Istoria Românilor din Ardeal şi Ungaria, I-II, Bucharest 1915; a.mlf., Istoria Românilor, Bucharest 1936-39; A. Veress, Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Tarii Româneşti, I - XII, Bucharest 1929-38; Akdes Nimet Kurat, Peçenek Tarihi, İstanbul 1937, tür.yer.; A. Decei, Contributions à l'étude de la situation politique des Roumains de Transilvanie au XIII. et au XIV. siècle, Bucharest 1940; a.mlf. - M. Tayyib Gökbilgin, "Erdel", İA, IV, 293-306; a.mlf.ler., "Erdel", EI² (İng.), II, 703-705; Keith Hitchins, The Rumanian National Movement in Transilvania 1780-1848, Cambridge 1969; Documente Privind Revolutia de la 1848 in Tarile Române, Transilvania, I-III, Bucharest 1982; Erdély Törtenete (nşr. Makkai Laszlo - Mocsy Andras), I-III, Budapest 1986; Rásonyi, "Ortaçağda Erdel'de Türklüğün İzleri", TTK Belleten, II/5-6 (1938), s. 107-122; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Ekos Barçkay'm Erdel Krallığına Tayini Hakkında Birkaç Vesika", a.e., VII/27 (1943), s. 361-377; M. Tayyib Gökbilgin, "XVII. Asır Başlarında Erdel Hadiseleri ve Bethlen Gábor'un Beyliğe İntihabı", TD, sy. 1 (1949), 1-28.

Kemal Karpat

ERDEM, Hasan Hüsnü

(1889 - 1974)

Türkiye Cumhuriyeti’nin altıncı Diyanet İşleri başkanı.

10 Zilkade 1306’da (8 Temmuz 1889) Akseki’nin Sadıklar köyünde doğdu. Babası müderris Sâdık Efendi’dir. İlk öğrenimini doğduğu köyde yaptı ve babasından da Arapça ve mantık ilimlerini okudu. Tahsiline bir müddet Konya’da devam ettikten sonra İstanbul’a giderek fetva emini Muğlalı Ali Rızâ Efendi ve Fatih dersiâmı Bayındırlı Mehmed Şükrü Efendi’nin derslerine devam edip icazetnâme aldı (1912). Ardından Dârülfünun Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye Şubesi’ne girdiyse de bu bölümün kapatılması üzerine üçüncü sınıfına nakledildiği Dârülhilâfe Medresesi âlî kısmını tamamladı (1916). Ayrıca ruûs mülâzemeti imtihanını birincilikle kazandı ve sonraları Medrese-i Süleymâniyye adını alan Medresetü’l-mütehassısîn’in fıkıh ve usûl-i fıkıh bölümünden de mezun oldu. Dört mezhebe göre karşılaştırmalı olarak hazırladığı “Ahkâm-ı Radâ‘” adındaki çalışması müderrisler meclisince birinciliğe lâyık görülerek kendisine İstanbul müderrisliği ruûsu verildi (1918).

1920’de memuriyet hayatına dersiâmlıkla başlayan ve ardından Antalya Dârülmuallimîn’i ile Mektebi Sultânîsi’nde din dersleri muallimliği yapan (1920-1922) Erdem’in bu görevi süresince özellikle Millî Mücadele’yle ilgili vaaz ve hutbeleri halk üzerinde büyük bir tesir yaptı. Bu vaaz ve hutbelerden bazıları Antalya’da Tenvir ve Yeni Hayat gazetelerinde yayımlandı. Ayrıca 1922 yılının ramazan bayramında Ankara Hacı Bayram Camii’nde vermiş olduğu vaaz, Ankara gazetelerinden Hâkimiyeti Milliye ile Öğüt’te hakkında övgü dolu yazıların yayımlanmasına sebep oldu. Daha sonra sırasıyla Ankara Dârülhilâfet Medresesi fıkıh ve Mecelle müderrisliği ve müdürlüğü ile Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti Tedrisat Heyeti âzalığı (1922-1924), Antalya Orta, Lise ve İmam-Hatip Mektebi’nde Türkçe, terbiye, ruhiyat, içtimaiyat, din ve meslek dersleri muallimliği (1924-1937), din derslerinin kaldırılması üzerine Antalya Orta Mektebi, Antalya Lisesi ve Isparta Ortaokulu Türkçe öğretmenliği (1931-1944), Diyanet İşleri Reisliği

Müşavere Heyeti âzalığı ve reisliği (1944-1961) yaptı. Ayrıca bu son görevi sırasında Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde tefsir dersleri verdi (1952-1959). Ömer Nasuhi Bilmen'in emekliye ayrılmasından sonra Diyanet İşleri başkanlığına getirildi (1961-1964). Burada yaptığı en önemli hizmet, başkanlığın kuruluş ve görevleri hakkında bir kanun hazırlatması ve tekâmül kursları açtırmasıdır. 1964'te emekliye ayrıldıktan sonra 1966 yılında on ay kadar Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliği de yaptı. Erdem 20 Ağustos 1974 tarihinde vefat etti; kabri kendi köyündeki aile kabristanındadır.

Eserleri. 1. Ebedî Risâlet (Ankara 1948, 1962). Abdurrahman Azzâm'ın er-Risaletü'l-ḫâlide adlı eserinin tercümesidir. 2. Riyâzü's-sâlihîn ve Tercemesi (I-III,

Erdem, Hasan Hüsnü Ankara 1949). Nevevî'ye ait eserin tercümesi olup ilk iki cildini Kıvâmüddin Burslan'la birlikte, son cildini yalnız başına hazırlamıştır. Eserin daha sonra on beş civarında baskısı yapılmıştır. 3. İlâhî Hadisler (Ankara 1952). Abdürraûf el-Münâvî'nin el-İtḥâfâtü's-seniyye bi'l-eḥâdîs̱i'l-ḳudsiyye'si esas olmak üzere çeşitli eserlerden istifade edilerek derlenen kutsî hadislerin tercümelerini içermektedir. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Ankara 1963, 1982, 1985, 1987). 4. Kırk Kudsi Hadis (Ankara 1952). Ali el-Kārî'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye'sinin tercümesidir (5. bs., Ankara 1987). 5. Berat Gecesi Hakkında Bir Tetkik (Ankara 1953, 1954, 1959). 6. Oruç ve Ramazan İbadetlerine Dair Yüzbir Hadis (Ankara 1954, 1956, 1962). 7. Abdest Almanın Diş ve Göz Sağlığı Bakımından Önemi (Ankara 1963, 1982). Misvak kullanmanın gereği ve faziletiyle ilgili hadisleri de ihtiva etmektedir. 8. Riyâzü's-sâlihîn Hadislerinin Kavileri Olan Ashâb-ı Kirâm'ın, Hadis İmamlarının Hal Tercümeleri (Ankara 1964).

Bunlardan başka İslâm-Türk Ansiklopedisi'nde 250 civarında biyografi maddesi yazan Erdem'in henüz yayımlanmamış bazı eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Diyanet İşleri Başkanlığı arşivindeki özlük dosyası; Maarif Vekâleti Arşivi’nde bulunan özlük dosyası; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989, Ankara 1989, s. 21; Veli Ertan, “Riyâzü’s-sâlihîn Mütercimi Sabık Diyanet İşleri Başkanı Hasan Hüsnü Erdem” (Nevevî, Riyâzü’s-sâlihîn ve Tercemesi [trc. Kıvâmüddin Burslan - Hasan Hüsnü Erdem] içinde), Ankara 1976, III, s. I-VI; a.mlf., “Hasan Hüsnü Erdem”, Diyanet Gazetesi, sy. 306, Ankara 1984; a.mlf., “Millî Mücadele Sırasında Hasan Hüsnü Erdem”, Sebil, sy. 150, İstanbul 10 Kasım 1978, s. 12; Eşref Edip, “Hasan Hüsnü Erdem”, İTA Mecmuası, II/65-66, İstanbul 1946, s. 6; Osman Yüksel Serdengeçti, “Bir Münakaşa”, Millî Gazete, İstanbul 14 Haziran 1973, s. 3; a.mlf., “Bir Rüya ki”, a.e., İstanbul 15 Haziran 1973, s. 3; Orhan Balcı, “Diyanet İşleri Başkanlarımız”, Diyanet Gazetesi, sy. 336, Ankara 1407/1987, s. 15, 17.

Veli Ertan

ERDEŞİR

أردشير

(ö.242)

Sâsânî Devleti’nin kurucusu ve destan kahramanı hükümdar (226-240).

Eski Farsça’da (Avesta dili) Rtahşira Artaherhes, Orta Farsça’da (Pehlevî) Artaşîr (> Ardaşîr) şeklinde telaffuz edilen ve “Kutsal padişah” (arde şehr [haşsre]) mânasına gelen bu isim üçü Ahamenîler (m.ö. 559-330), üçü de Sâsânîler (226-651) döneminde olmak üzere altı hükümdarın adıdır. İslâm dünyasında bu hükümdarlardan sadece Sâsânîler devletinin kurucusu olan Erdeşîr Erdeşîr-i Bâbekân adıyla tanınmaktadır. Bazı kaynakların Erdeşîr-i Evvel şeklinde kaydettikleri bu hükümdarın hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Efsanevî bir kimlik taşıyan Erdeşîr’in bir rivayete göre soylu bir Pers ailesine mensup olduğu ve İstahr’ın Hîr bölgesinde doğduğu kabul edilmektedir. Hânedana adını veren büyük babası Sâsân İstahr’da Anahita âteşkedesinin muhafızıydı; büyük annesi Râmbihişt de bir prens ailesinden gelmekteydi. Babası Bâbek’in ise Fars’ın Dârâbcird şehrinde askerî bir görevi vardı. Başka bir rivayete göre ise Sâsân’ın Ahamenîler soyundan geldiğini öğrenen Bâbek kızını ona vermiş, Erdeşîr de bu evlenmeden dünyaya gelmiş, ancak Sâsân ortadan kaybolunca Bâbek Erdeşîr’in babası olarak kabul edilmiştir.

Bâbek, İstahr Kralı Gozihr’den Dârâbcird Kalesi kumandanı Tîrî’nin yerine Erdeşîr’in getirilmesi sözünü alır. Tîrî ölünce onun yerini alan Erdeşîr hâkimiyetini yaygınlaştırdığı gibi babasını da Gozihr’i devirmeye teşvik eder ve Gozihr’i deviren babası ile birlikte merkezî yönetime karşı ayaklanır. Ayaklanmanın başında İstahr krallığı ortadan kaldırılır. Erdeşîr, 28 Nisan 224’te Medler ülkesinde (Medya) Hürmüzcân’da yapılan savaşı kazanır ve aynı yıl hükümdarlığını ilân eder. Ancak bazı kaynaklarda onun resmen 226 yılında Medâin’de tahta çıktığı kabul edilmektedir (EIr., II, 372). Part Hükümdarı V. Arduvan’ı yendiği bu savaştan sonra “şâhânşâh” (şahlar şahı) unvanını alan Erdeşîr’in bu zaferi ve diğer faaliyetleri o

dönemin kitâbelerine de yansımıştır. Erdeşîr daha sonra Fars, Hûzistan, Kirman'ı ele geçirmiş ve Partlar'ın mahallî hükümdarlarıyla onlara bağlı olanları hâkimiyeti altına almış, buralarda yeni şehirler kurmuş ve adına para bastırmıştır. 226-227 yıllarında Part İmparatorluğu'nun kuzeybatısında Hatra'yı alma teşebbüsü sonuçsuz kalmışsa da Part İmparatorluğu'nun doğusunda güçlenmiş ve birçok Part ileri gelenini kendine bağlamıştır. Kuşan ve Turan hükümdarları da Erdeşîr'e bağlılıklarını bildirmişler, böylece Merv ve yöresi Sâsânî İmparatorluğu sınırlarına dahil edilmiştir. Ayrıca güneybatıda Kuzey Arap sahilleri (Bahreyn) ele geçirilmiş, zamanla eski Roma ve Part sınırı Sâsânîler'in Romalılar'la kuzeybatı sınırı olmuştur.

Erdeşîr ve vârisleri, dışarıda Ahamenîler dönemi siyasetini takip etmekle beraber ondan daha iyi sonuçlar aldılar. Ülkede huzuru sağlamanın gerekli olduğunu, saldırgan bir siyasetin sonuç vermeyeceğini düşünen Erdeşîr, ülkesini geliştirmek amacıyla Hûzistan'da Erdeşîr-i Hürre (bugünkü Gûr Fîrûzâbâd), Ram Erdeşîr, Hürmüzd Erdeşîr (Sûku'l-Ahvâz); Aşağı Mezopotamya'da Veh Erdeşîr, Esterâbâd Erdeşîr (Kerh-i Miyşân) gibi kendi adıyla anılan birçok şehir kurdu. Bunun yanında Zerdüşt dinini de canlandırmaya çalışan Erdeşîr, Avesta'nın gözden geçirilip yeniden düzenlenmesini sağladığı gibi taş kabartmalar ve kitâbeler hazırlanması geleneğini başlattı. Ondan sonra gelen Sâsânî hükümdarları bu geleneği daha da geliştirdiler. Erdeşîr'in ölüm tarihi kesin olarak belli değildir. Kaynaklardaki bilgilerden, oğlu I. Şâpûr'un onun sağlığında 12 Nisan 240'ta

hükümdar olduğu ve Erdeşîr'in yaklaşık 242 yılı Şubatında öldüğü anlaşılmaktadır (EIr., II, 374).

Erdeşîr hakkında kaleme alınan millî ve hamâsî duygularla yüklü Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân adlı mensur destan günümüze ulaşmıştır. Erdeşîr ve halefleriyle ilgili olayları esas almakla birlikte tarihî nitelikten çok destan özelliği taşıyan eser Sâsânîler'in son döneminde (VI. yüzyıl) telif edilmiştir. İran destan edebiyatında önemli bir yeri olan Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân, Firdevsî'nin Şâhnâme'sinin Erdeşîr ve diğer Sâsânî padişahları hakkındaki bölümünün hemen hemen tamamına kaynak teşkil etmiştir. Böylece Şâhnâme kahramanları arasına da giren Erdeşîr özellikle Fars edebiyatının tarihî - efsanevî şahıslar kadrosunda yerini almıştır. Pehlevîce yazılan ve

birkaç defa orijinal metniyle basılan eser (Tahran 1309 hş., 1317 hş., 1332 hş.) ayrıca Mahmûd Cevâd Meşkûr'un Farsça (Tahran 1329 hş.), T. Nöldeke'nin Almanca (Göttingen 1879) ve Dârâb Destur Peshatan Sancana'nın İngilizce ve Gucerâtî tercümesiyle (Bombay 1896) birlikte yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Geschichte des Artaschir-i Papakân (trc. Th. Nöldeke), Leiden 1879, s. 22-69; Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur zeit der Sassaniden aus der Arabischen Chronik des Tabari, Leiden 1879, bk. Fihrist; Browne, LHP, I, 137-153; A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Copenhagen 1936, bk. Fihrist; Ferheng-i Fârsî, VI, 1507-1508; Zebîhullah Safâ, Hamâse Serây-i der Îrân, Tahran 1352 hş., s. 131-137; A. A. Grantovsky, Târîh-i Îrân ez Zamân-ı Bâstân tâ İmrûz (trc. Keyhusrev-i Kişâverzî), Tahran 1359 hş., s. 156-159; G. Gnoli, Zoroaster's Time and Homeland, Napoli 1980, s. 221 vd.; Mosig - Walburg, Die Frühen Sasanidischen Könige als Vertreter und Förderer der zarathustrischen Religion, Frankfurt 1982, s. 25 vd.; D. Shepherd, "Sasanian Art. Rock Reliefs and Sculpture", CHIr., III/2 (1983), s. 1077-1112; DMF, I, 90; Dihhudâ, Lugatnâme, III, 1707-1716; J. Wiesehöfer - H. Luschey, "Ardašîr I", EIr., II, 371-380.

Tahsin Yazıcı

ERDİSTAN CUMA CAMİİ

İran'ın Erdistan şehrinde bulunan Selçuklu camii.

Selçuklu cami mimarisinin en önemli örneklerinden biri olup ana şeklini XII. yüzyılda almıştır. İran, Orta Asya ve Hindistan'da geleneksel bir yeri olan dört eyvanlı cami tipinin gelişmesinde önemli bir merhale teşkil eder. Değişik inşa safhaları gösteren caminin bulunduğu kesimde önceleri bir Sâsânî âteşkedesinin, daha sonra da Abbâsî devrine ait bir caminin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Caminin ana ibadet mekânını meydana getiren esas mescid kısmı X. yüzyılda yapılmış kubbeli bir bina idi. Fakat Selçuklu mimarisinde gerçekleştirdiği önemli değişikliklerle çığır açan Zevvâre Cuma Camii'nin 1135 - 1136 tarihinde inşa edilmesi üzerine, Erdistan'ın 15 km. uzağında ortaya konan bu dört eyvanlı plana göre yeniden yapılmıştır. Eski Gazneli cami planı ile medrese, kervansaray ve ribâtlarda rastlanan dört eyvanlı plan tipini bir araya getiren bu yeni plan Selçuklu muhitinde büyük bir beğeni görmüştür.

Erdistan Cuma Camii'nin, içinde bulunan kitâbelerden dört eyvanlı şeklini 1158-1160 tarihleri arasında aldığı ve bu çalışmaların Ebû Tâhir b. Gālî b. Ahmed adlı bir kişi tarafından üstat (mimar) Mahmud İsfahânî'ye yaptırıldığı öğrenilmektedir. Yine mevcut kitâbelerden anlaşıldığına göre caminin kuzey eyvanında Safevî Hükümdarı I. Tahmasb devrinde önemli bir tamiratla bazı değişiklikler yapılmıştır (1539).

Bina geleneksel dört eyvanlı cami planına tam anlamıyla uygun inşa edilmiş olup ortadaki kareye yakın dikdörtgen avlunun etrafında yer alan eyvanlarla bunların aralarında bulunan daha küçük mekânlardan ve ana ibadet mahallinden meydana gelmektedir. Derin ve yüksek kıble eyvanından girilen ve kare planlı olan ana ibadet mekânı, içeriden köşelerdeki üç dilimli tromplarla geçilen 7,45 m. çapında bir yarım küre kubbeyle, dışarıdan ise sekizgen bir kasnak üzerinde bu kısmın önemini gösterecek şekilde yükselen bir sivri kubbeyle örtülüdür. Bu kısımdan, pâyelerle taşınan ve aynı zamanda kubbeyi de destekleyen kemerlerin altındaki birer açıklıktan ibadet mekânının yan kanatlarına geçilmektedir.

Avlunun etrafındaki iki katlı yan kısımların ortalarında bulunan ve onların iki misli yüksekliğinde olan eyvanlar ihtişamlı bir görünüme sahiptir. Bu eyvanlardan kuzeydeki Suffe-i Safâ, batıdaki Suffe-i İmam Hasan ve doğudaki Suffe-i Emîr Cümle adlarıyla anılmaktadır.

Önemli kısmı ana ibadet mekânında ve kıble eyvanını örten tonoz üzerinde korunmuş bulunan orijinal süslemeler XII. yüzyıl Selçuklu anlayışına uygun özellikler göstermektedir. Süslemelerin esasını oluşturan stukolar, değişik bitkisel motifler kadar çeşitli hat örnekleri de ihtiva etmektedir. Tezyinata, kıble eyvanının tonozunda yarım palmet geçmeleri, kubbeli kısmın içinde ise bitkisel motifler arasında yer alan kûfî, nesih ve sülüs yazılar hâkimdir. Bu yazılar daha çok kubbenin altına gelen kısımda ve yan kanatlara açılan geçitlerin kemerlerinde bulunmaktadır. Kubbeli mekânın içinde ayrıca Selçuklu tarzı bir tuğla süslemeciliği de görülmektedir. XII. yüzyıl sanat zevkini çok güzel aksettiren mihrap daha sonra İlhanlılar devrinde tamir edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, s. 59-60; Architecture of the Islamic World (ed. G. Mitchell), London 1984, s. 252-253; N. Meshkati, A List of the Historical Sites and Monuments, Tahran, ts., s. 58-59; A. Godard, “Ardistân et Zeware”, Athar-e Iran, I/2, Tahran 1936, s. 282-309; R. Hillenbrand, “Ardestân II. Monuments”, EIr., II, 386-387.

Engin Beksaç

ERDMANN, Kurt

(1901-1964)

Türk ve İslâm sanatları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Alman sanat tarihçisi.

Hamburg'da doğdu. Yüksek öğrenimini önce Hamburg ve Tübingen üniversitelerinde Germanistik (Alman dili ve edebiyatı), daha sonra Marburg ve yine Hamburg üniversitelerinde sanat tarihi okuyarak yaptı; özellikle Hamburg'da ünlü sanat tarihçisi E. Panofski'nin öğrencisi oldu. Almanya'nın 1920-1924 yılları arasında geçirdiği iktisadî kriz yüzünden tahsiline ara vermek zorunda kaldı ve geçimini sağlamak için eski eser ticareti yaptı. Bu onun sanat eserlerini yakından tanımasına ve maddî değerlerini ölçmesine yardımcı oldu. "Bir sanat biçimi olarak kemer" konusunda yazdığı tezle 1927'de doktorasını verdi ("Der Bogen eine Studie zur Geschichte der Architektur", Jahrbuch für Kunstwissenschaft, XXII [1929], s. 100-144 ve 37 resim).

Erdmann meslek hayatına Berlin Devlet Müzeleri'nin İslâm Sanatları Bölümü'nde başladı. O yıllarda bu bölümün başkanı, İran ve Anadolu Selçuklu sanatları başta olmak üzere genel İslâm sanatları hakkında araştırma ve yayınları ile tanınan F. Sarre idi. 1933'te bölümün başkanlığına İslâm sanatı uzmanlarından E. Kühnel geçince Erdmann onun da asistanı oldu. İlk gençlik yıllarında müze kadrosuna giren Erdmann, daha sonra inceleme ve araştırmalar yapmak üzere çeşitli ülkelere gitti. Bu arada bir süre Kahire ve İstanbul'da kaldı. Kahire'de bulunduğu esnada 1938 kışından itibaren Câmiatü Fuâdi'l-evvel'de misafir öğretim üyesi olarak dersler verdi. O sıralarda özellikle halı sanatına ilgi duyduğundan müzelerdeki halıları inceledi ve "Kahire halıları" denilen bir grup halı üzerinde araştırmalar yaptı. II. Dünya Savaşı başladığında Berlin'deki görevinin başına döndü ve 1941'de müzedeki işinin yanında buradaki üniversitede İran arkeolojisi öğretim görevlisi oldu. 1944'te müzenin İslâm Sanatları Bölümü muhafızlığına getirildi ve aynı yıl üniversiteye profesör olarak tayini teklif edildi. Ancak bu sırada askere alındı ve muhtemelen o

günlerde birçok Alman vatandaşı gibi o da sivil savunma hizmetinde çalıştırıldı.

Savaşın bitmesinden kısa bir süre sonra Hamburg Üniversitesi'nde görev alan Erdmann 1948'de buraya profesör oldu; bir yıl sonra da Bonn Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi sıfatıyla ders verdi. 1951'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından E. Diez'den boşalan Türk ve İslâm sanatı öğretim üyeliğine davet edildi ve bu davet R. Ettinghausen'in ifadesiyle onun için meslek hayatında önemli bir dönüm noktası oldu. Erdmann İstanbul Üniversitesi'nde 1951'den 1958'e kadar ders verdi ve aynı zamanda üniversite profesörü olmanın kendisine sağladığı imkânlardan âzami derecede faydalandı. Bir taraftan yurt içinde devamlı inceleme gezileri yaparak ilmî malzeme toplarken fırsat düştüğünde yurt dışında da bu inceleme ve araştırmalarını sürdürdü. Bu arada her imkândan istifade etmek suretiyle Türkiye'den eski eser toplayıp bunları dönüşünde memleketine götürerek satmış, bir kısmını da müzelere bağışlamıştır. 1956'da Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek üç ay boyunca müzelerdeki eserleri inceledi. 1960'ta da New York ve Washington'da düzenlenen Milletlerarası İran Sanatı Konferansı'na katıldı ve burada kendisine İran Devleti tarafından bir nişan verildi.

Erdmann Türkiye'den ayrıldıktan sonra 1958 yılı Ekiminde Alman Devlet Müzeleri'nin İslâm Sanatları Bölümü'ne müdür olarak tayin edildi. Bu arada Hamburg Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliğine de devam etti. 30 Eylül 1964'te akciğer kanserinden öldü.

1958'den ölümüne kadar geçen süre içinde Erdmann, Berlin Devlet Müzeleri İslâm Sanatları Bölümü'nün yeniden düzenlenmesi ve zenginleştirilmesine büyük çaba harcadı. 1904 yılında Wilhelm von Bode ile Friedrich Sarre'nin, sonra da uzun yıllar Kühnel'in idare ettiği bu bölüm II. Dünya Savaşı'nda fazla zarar görmemiş ve Almanya teslim olup ikiye ayrıldığında büyük bir kısmı Berlin'in Batı kesimindeki Dahlem'de kalarak yeniden düzenlenmişti. Erdmann bu idarî çalışması yanında bilhassa Türkiye'den topladığı ilmî malzemenin yardımıyla çeşitli eserler yayımladı. Eşi Hanna Erdmann tarafından çekilen fotoğraflardan oluşan ve notları büyük bir intizamla yazılmış olan foto arşivi zaman zaman eşi eliyle değerlendirilmektedir.

Erdmann Türkiye’de sekiz yıl kalmış olmasına rağmen Türkler’i pek sevmemiş ve Türkçe öğrenmeye de heves etmemiştir. Onun burayı, sadece kendisine araştırma imkânları ve çeşitli kolaylıklar sağlayan bir ülke olarak gördüğü belli oluyordu. Edebiyat Fakültesi’nde öğrencileriyle fazla ilgilenmediği gibi uzun yaz tatillerinde başlıca meşguliyetini yalnız ilmî malzeme toplamak teşkil ediyordu. Ancak bu olumsuz yanlarına rağmen Erdmann’ın çok sayıdaki yayınları ile İslâm sanatının yanında Türk sanatının da tanınmasında büyük hizmeti olduğu inkâr edilemez.

Eserleri. Erdmann’ın 1928’de başlayan yazı hayatı büyük bir kısmı Türk ve İslâm sanatları hakkında olmak üzere 360’ı aşkın kitap ve makale ile ölümüne kadar sürmüştür. Erdmann uzmanlık sahasında yeni görüşleri olan bir araştırmacı idi ve bunları ilmî çalışmalar halinde derhal tanıtmaya özen gösteriyordu. İlk yayınını 1928’de Flaman sanatıyla ilgili bir konuda yaptı ve bundan sonra da Alman sanat tarihi dergilerinde Batı Avrupa sanatları üzerine kaleme aldığı bazı yazıları çıktı. Bu arada İran’ın eski medeniyetlerine, özellikle Sâsânîler’e ilgi duyuyor ve bu sanat çevresi hakkında da yayınlar yapıyordu. Berlin Müzesi’nde yanında çalıştığı Sarre onu İslâm âleminin halı sanatıyla ilgilenmeye yöneltmişti. Aynı yıl F. Sarre ile H. Trenkwald’ın yayımladıkları eski Doğu halılarına dair Altorientalische Teppiche (Leipzig 1928) adlı kitap için bir bibliyografya hazırlamak suretiyle İslâm sanatına ilk adımını atmış oldu; bunun arkasından da dergilerde halılar hakkında küçük makaleleri çıkmaya başladı. Erdmann meslek hayatının daha başında, Batı Avrupa ressamlarının XIV ve XV. yüzyıllarda yaptıkları tablolarda aksesuar olarak bazı İslâm halılarının da yer aldığına dikkat ederek bunları tesbite çalışmıştı. Böylece Avrupa’nın Rönesans çağında Doğu halılarının dinî veya resmî mekânların değerli mefruşatı arasında yer aldığı görülüyordu. Bu konudaki ilk araştırması 1929’da basıldı (“Orientalische

Tierteppiche auf Bildern des XIV. und XV. Jahrhunderts”, Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen, L [Berlin 1929], s. 261-298, 44 resim). Sonraları aynı konuya tekrar dönmüş (“Neue orientalische Tierteppiche auf Bildern des XIV. und XV. Jahrhunderts”, a.e., LXIII [1941], s. 121-126) ve birçok küçük makale yayımladıktan sonra konuyu başlı başına bir kitap halinde takdim etmiştir (Europa und der Orientteppich, Mainz 1962).

Gerçekte Osmanlı dönemi işi olan ve "Şam halıları" denilen bazı halılara dair araştırmasının ("Some Observations on the So - called Damascus Rugs", Art in America, XIX [1930], s. 3-22) arkasından Şefik Paşa'nın koleksiyonundaki halıların açık arttırma katalogunu (Sammlung orientalischer Teppiche aus dem Besitzt Exz. Schefik Pascha Stamboul, Berlin 1931, s. 151-245), Kahire'deki Türk halılarına dair araştırmalarını ("Kairener Teppiche I - Europaisehe und islamische Quellen des 15. bis 18. Jahrhunderts", Ars Islamica, V [1938], s. 179-206; "Kairener Teppiche, II - Mamluken und Osmanen Teppiche", a.e., VII [1940], s. 55-81; "Weitere Beitrage zur Frage der kairener Teppiche", Berliner Museen, yeni dizi, IX [1959], s. 12-22) yayımladı ve bunların da Osmanlı dönemi Türk eserleri olduğunu ispatladı. Bu arada halı sanatıyla ilgili genel mahiyette kitapları da basıldı: Orientalische Teppiche aus Vier Jahrhunderten (Hamburg 1950; Felemenkçe'si, Gravenhage 1951); Der orientalische Knüfteppich, Versuch einer Darstellung seiner Geschichte (Tübingen 1955, 1960, 1965; İngilizce'si, NewYork 1960; London 1960, 1962). Erdmann'ın en eski Türk halılarına dair bir kitabı da Almanca ve Türkçe olarak İstanbul'da basılmıştır: Der türkisehe Teppich des 15. Jahrhunderts - 15. Asır Türk Halısı (1957). Büyük bir halı sanatı tarihi olan Siebenhundert Jahre Orienteppich, zu seiner Geschichte und Erforschung (Herford 1966; İngilizce'si, Oriental Rugs and Carpets, London 1970) adlı eseriyle Hannover'de Kestner Müzesi'ndeki Doğu halılarına dair kitabı Orienteppiche 16 - 19. Jahrhundert (Hannover 1966) ölümünden sonra eşi tarafından düzenlenerek yayımlanmıştır. Erdmann, halı konusunda sayısı yüzü geçen yayınları ile bu sanatın en eski ve en güzel örneklerini Anadolu Türkleri'nin vermiş olduğunu ortaya koymuştur.

Erdmann'ın İran ve özellikle Sâsânî sanatlarına dair pek çok sayıdaki yayınından Sâsânî sanatı hakkındaki genel kitabı anılabilir (Die Kunst Irans zur Zeit der Sassaniden, Berlin 1943; ilaveli yeni baskısı, Mainz 1969). Bu kitap Sâsânî sanatını bütün dalları ile toplu biçimde okuyucuya sunan ilk eser olarak tanınmaktadır. İslâm sanatlarının bazı hususlarda Sâsânî sanatından etkilendiği göz önünde tutulursa Erdmann'ın bu kitabının önemi daha iyi anlaşılır. Çok değişik konudaki bir araştırması ise Arap yazısının Batı Avrupa sanatında bezeme motifi olarak kullanılışı üzerinedir. Erdmann bu ilgi çekici konuya Avrupa ressamlarının tablolarında görülen Doğu, özellikle de Türk halılarından dolayı yaklaşmıştı ("Arabische Schrifteichen

als Ornamente in der abendlandischen Kunst des Mittelalters”, Akademie der Wissenschaften und Literatür, Abhandlungen der Ceistesund Sozialwissenschaft, 1953 yıllığı [Mainz], s. 465-513). Herbert Duda, Anadolu Selçuklu tarihine dair başta gelen kaynaklardan olan İbn Bîbî’nin el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye adlı Farsça eserinin kendi devrinde yapılan muhtasarının Almanca tercümesini yayımladıktan sonra Erdmann da bu çeviriyi tarayarak içindeki Selçuklu sanatına yarayacak bilgileri derlemiştir (İbn Bîbî als kunsthistorische Quelle, İstanbul 1962). Edebiyat Fakültesi’ndeki öğretim üyeliği sırasında Erdmann, Anadolu gezilerinde tuttuğu notları yayımlarken (“Beobachtungen auf einer Reise in Zentralanatolien im Juli 1953”, Archäologischer Anzeiger, LXIX [Berlin 1954], sütun 160-208; “Notizen zum inneranatolischen Karavansaray”, Kunst des Orients, II [1955], s. 5-29; “Weitere Nachtrage zu den Beobachtungen auf einer Reise in Zentralanatolien”, Archäologischer Anzeiger, LXXI [1957], sütun 361-372) bir taraftan da Türk mimarisi ve diğer sanat dallarına dair makaleler yazdı (“Zum Vierbogenbau von Keykubadiye”, Ankara Üniversitesi İslâm Sanatı Enstitüsü Yıllık Araştırmalar Dergisi, [1958], s. 93-106; “Zur türkischen Baukunst seldschukischer und osmanischer Zeit”, İstanbuler Mitteilungen, VIII [1958], s. 1-39; “Saraybauten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts in Anatolien”, Ars Orientalis, III [1959], s. 77-94; “Kaʻbah Fliesen”, a.e., s. 193-197; “Der Kargı Han bei Alanya”, Kunst des Orients, III [1959], s. 5-13; “Die Fliesen am Sünnet Odası des Topkapı Saray in İstanbul”, Aus der Welt der islamischen Kunst-Festschrift für Ernst Kühnel, 1959, s. 144-153; “Die Sonderstellung der anatolischen Moschee des 12. Jahrhunderts”, I. Türk Sanatları Kongresi: Ankara 1959 - Bildiriler, Ankara 1961, s. 94-101; “Neue Arbeiten zur türkischen Keramik”, Ars Orientalis, V [1963], s. 191-219; “Vorosmanische Medresen und Imarets von Medresentyp in Anatolien”, Studies in Islamic art and Architecture in Honor of Professor K. A. C. Creswell, Kahire 1965, s. 49-62).

Bu makalelerden başka Erdmann, Türk müzelerindeki halılara dair bazı kısa yazılar kaleme almasının dışında XIII. yüzyıl Anadolu kervansarayları hakkında da bir kitap yazdı (Das anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, I, Berlin 1961). İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü tarafından yayımlanan bu eserde Anadolu’da tesbit edilebilen bütün kervansarayların yerleri, tarihleri, mimarileri, bugünkü durumları ve

kitâbeleri plan ve fotoğraflarla birlikte açıklanmış, ayrıca bibliyografyaları ile buraları ziyaret eden eski seyyahlar hakkında bilgi verilerek bütün bunlar sistematik bir katalog içinde toplanmıştır. Bu önemli eserin I. cildinin müstakil kitaplar halinde basılan 217 sayfalık ilk kısmında bu bilgiler verilirken ikinci kısmında 59 plan ile 358 fotoğraf yer almıştır. Kitabın II. cildini teşkil eden yapıları değerlendirme bölümü Erdmann'ın ölümünden çok sonra eşi tarafından tamamlanarak yayımlandı (Berlin 1976). Bunların dışında diğer İslâm sanatlarından maden, cam, kristal, ahşap vb. işçiliği üzerine pek çok makalesi, II. Dünya Savaşı sırasında Berlin Müzesi'nin İslâmî sanat eserleri bakımından uğradığı kayıplara, İstanbul'daki Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki eserlere dair çeşitli yazılan ve Batı'nın çeşitli ilmî dergilerinde kendi uzmanlık sahasına giren yeni yayınlara dair tanıtma, tahlil ve tenkit yazıları da neşredilmiştir ki bu sonunculardan bazıları başlı başına birer araştırma makalesi ölçüsündedir.

İngiliz sanat dergisi Apollo, Erdmann'ın ölümünden az önce onun Berlin Devlet Müzeleri'nin zenginleşmesi hususunda gösterdiği çabaya temas eden özel bir sayı çıkarmış, ayrıca ölümünden sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Türk ve İslâm Sanatı Kürsüsü tarafından bir hâtıra kitabı yayımlanmıştır (Forschungen zur Kunst Asiens-In Memoriam Kurt Erdmann, İstanbul 1970). Bu eserin içindeki yirmi dört makalenin ikisi hariç hepsi yabancı ilim adamlarına ait olup Erdmann'ın ilgilendiği konular üzerine yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Erdmann, "Verzeichnis der Schriften von Kurt Erdmann", Forschungen zur Kunst Asiens-In Memoriam kurt Erdmann, İstanbul 1970, s. 305-321; R. Ettinghausen, "Kurt Erdmann (1901-1964)", XLI (1965), s. 253-260.

Semavi Eyice

ERDOĞAN, Abdülkadir

(1877-1944)

Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin ilk müdürlerinden, kültür tarihçisi.

Konya'da doğdu. Babası Ali Efendi'dir. Soyadı kanunu çıkıncaya kadar dedesi Hamdi Efendi'nin adını kullandığından Hamdizâde olarak tanınmıştır. Kanun çıkınca önceki bazı yazılarında kullandığı Erdoğan adını soyadı olarak aldı.

Abdülkadir Erdoğan iyi bir medrese tahsili gördükten sonra Dârülmuallimîn'de okudu ve buradan 1895'te mezun oldu. Ayrıca yetişmesinde, o yıllarda Konya'da sürgünde bulunan Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in evinde yapılan toplantıların önemli rolü olduğu belirtilmektedir. İlk görevine 1909'da Konya İdâdîsi'nde Türkçe muallimliğiyle başladı. Daha sonra Konya Sultânîsi'nde, Konya Dârülhilâfe Medresesi'nde Farsça, İslâm tarihi, Konya Kız Muallim Mektebi'nde din ve edebiyat dersi öğretmenliği yaptı. 1932 yılında İstanbul'da Süleymaniye Külliyesi imaretinde kurulmuş olan Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne İbnülemin Mahmud Kemal'in yardımcısı olarak tayin edildi. 1935'te İbnülemin'in emekliye ayrılması üzerine aynı müzede müdür vekili, 1937'de müdür oldu. 1943'te yaş haddinden emekliye ayrıldı. 1 Aralık 1944'te vefat etti. Gençliğinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Konya merkez idare heyeti üyesi olmuş, öğretmenliği yıllarında da Konya'da il idare meclisinde üye sıfatıyla çalışmıştır. Müze müdürlüğü sırasında, burada mevcut olup aralarında bilinen en eski tercümenin de yer aldığı dokuz Kur'an tercümesini "Kur'an Tercemelerinin Dil Bakımından Değerleri" adlı makalesiyle ilim âlemine tanıtmıştır (VD, I [1938], s. 47-51, ayrıca 13 lev.).

Eserleri. Abdülkadir Erdoğan'ın basılmış iki kitabı vardır: Üstünde adı olmamakla beraber onun tarafından hazırlandığı bilinen Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Katalogu ile (İstanbul 1939) Fatih Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkiri, Şeyh Vefa Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1941). Vakıflar Dergisi'nde çıkan "Silivrikapı'da Hadım İbrahim Paşa Camii" (I [1938], s.

29-33) ve “Kanûnî Süleyman Devri Vezirlerinden Pertev Paşa’nın Hayatı ve Eserleri” (II [1942], s. 233-240) adlı makaleleriyle Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi’nde yayımlanan “Üsküdar Suyolu Haritası” (IV [1940], s. 139-143) adlı makalesinden başka Konya Halkevi tarafından çıkarılan Konya dergisinde “Mahmudu Hayrânî’nin, Kardaşı Ahmed’in Torunu Seyyid Ali’nin Sandukaları” (1 [1936], s. 40-42); “Necmüddin Ahmed’in Sandukası” (2 [1936], s. 105-108), “Seyyid Ali’nin Sandukası” (3 [1936], s. 177-179); “Kitâbelerin Değeri ve Konya” (4 [1936], s. 221-225); “Ebubekir Efendi Coğrafyası” (5 [1936], s. 304-307); “Konya ile İlgili En Eski Bir Selçuklu Vakfiyesi” (6 [1937], s. 370-375); “Meram Bağları” (7 [1937], s. 424-428); “Kanûnî Süleyman’ın Vakfiyesi ve Kazasker Hâmid Efendi” (8 [1937], s. 502-507); “Konya’da Düğünler” (10 [1937], s. 617-626); “Sürûrî” (11 [1937], s. 650-658); “Silivri ve Konya” (12 [1937], s. 740-749); “Konya’da Eski Tekyeler” (13 [1937], s. 814-823; 16-17 [1938], s. 971-977); “Silleli Sürûrî” (14-15 [1937], s. 849-853; 18-19 [1938], s. 1500, 20-21 [1938], s. 1133-1136; 22-23 [1938], s. 1227-1229); “Konya’da Eski Medreseler ve Medreseliler” (20-21 [1938], s. 1194-1197; 22-23 [1938], s. 1220-1226; 24-25 [1938], s. 1320-1325; 26-27 [1938], s. 1389-1395); “Eski Türk Anadolu Halıları” (28-29 [1939], s. 1475-1480) gibi makaleleri çıkmıştır.

Bunlardan başka, Konya’da yayımlanan Babalık gazetesinde 1910-1926 yılları arasında “Konya’da Mevcut Müessesât-ı İslâmiyye”, “Konya Medresesi”, “Konya Fıkraları”, “Konya’ya Ait Atasözleri”, “Adana Mektupları” gibi bazı yazıları çıkmıştır. İstanbul’da neşredilen Zaman gazetesinde de bazı yazıları yayımlanmıştır (1935).

Osmanlı dönemi mimarlık tarihine dair pek çok yayını bulunan Muzaffer Erdoğan Abdülkadir Erdoğan’ın oğludur.

BİBLİYOGRAFYA

“Abdülkadir Erdoğan, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Müdürü (1877-1944)”, Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 5, Ankara 1949,

s. 252-254; R. Ekrem Koçu, “Erdoğan (Abdülkadir)”, İst.A, IX, 5146-5148; “Erdoğan, Abdülkadir”, TDEA, III, 61.

Semavi Eyice

ERDOĞAN, Muzaffer

(1916 - 1985)

Türk müzecisi ve arşiv uzmanı.

1 Mart 1332'de (14 Mart 1916) Konya'da doğdu. Babası, sonradan İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi müdürü olan Hamdizâde Abdülkadir (Erdoğan) Bey'dir. İlk ve orta öğrenimini Konya'da yaptı. 1939'da Topkapı Sarayı Müzesi'nde çalışmaya başladı; 1943 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. 1947'de Başvekâlet Arşiv Umum Müdürlüğü'ne geçip burada tasnif heyetinde eski metinler telhisçisi ve uzman olarak çalıştı. 1967'de uzman kadrosuyla Topkapı Sarayı Müzesi'ne nakledildi ve yine arşivde görevlendirildi. 1968 yılında yeni kurulan İstanbul Hisarlar müdürlüğüne tayin edildi. 1972'de emekliye ayrıldı. Emekliliğinde de bir süre Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde hizmet verdi. İstanbul'da vefat eden Erdoğan çevresinde vakar ve haysiyet sahibi, dürüst bir kişi ve gerçek bir İstanbul efendisi olarak tanınırdı.

Muzaffer Erdoğan, Başvekâlet Arşivi'nde yetişen ilmî formasyona sahip başlıca şahsiyetlerden biridir. Orijinal arşiv belgelerine dayanarak özellikle Osmanlı mimarlık tarihi, önemli Osmanlı mimarları, esnaf teşekkülleri, loncalar, basın tarihi, mevlevîhâneler, vakıflar, Konya

tarihi üzerine birçok yayın yaptı ve Babalık, Konevî, Yeni Konya gibi Konya'nın mahallî dergi ve gazetelerine çeşitli popüler makaleler yazdı.

Eserleri. Daha çok dergilerde yayımlanan ilmî makaleleriyle tanınan Muzaffer Erdoğan'ın biri İzahlı Konya Bibliyografyası (İstanbul 1952), diğeri Lâle Devri Baş Mimarı Kayserili Mehmed Ağa (İstanbul 1962) olmak üzere neşredilmiş iki eseri bulunmaktadır. Erdoğan'ın belli başlı makaleleri ise şunlardır: 1. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi'nde yayımlanan makaleleri: "Osmanlı Mimarî Tarihinin Arşiv Kaynakları" (III/5-6 [1951-1952], s. 95-122), "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk San'atkârı Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa Hayatı ve

Meslekî Faaliyetleri" (I. kısım, VII/10 [1954], s. 157-180; II. kısım, VIII/11-12 [1955], s. 159-178; III. kısım, IX/13 [1958], s. 161-170; IV. kısım, XI/15 [1960], s. 25-46). 2. Türk Folklor Araştırmaları'nda neşredilen makaleleri: "Halk Sanatları: Ankara Sofculuğu" (sy. 69 [Nisan 1955], s. 1001-1002); "İstanbul'da Sırmakeşlik ve Kılaptancılık" (sy. 72 [Temmuz 1955], s. 1142-1144); "İstanbul'da Kuyumculuk" (sy. 76 [Kasım 1955], s. 1211-1214); "İstanbul'da Taşçılık" (sy. 85 [Ağustos 1956], s. 1349-1350); "İstanbul'da Enfiyecilik" (sy. 93 [Nisan 1957], s. 1477-1478); "İstanbul'da Mumculuk" (sy. 95 [Haziran 1957], s. 1513-1515); "İstanbul'da Çadırcılık" sy. 97 [Ağustos 1957], s. 1542-1544); "İstanbul'da Keçecilik" (sy. 101 [Aralık 1957], s. 1613-1614); "İstanbul'da Mühürcülük" (sy. 104 [Mart 1958], s. 1650-1652); "Ölümü Dolayısıyla Hüseyin Muhtar Yahya Dağlı" (sy. 128 [Mart 1960], s. 2110-2113); "Yunus Emre ve Karaman" (sy. 156 [Temmuz 1962], s. 2782). 3. Vakıflar Dergisi'nde çıkan makaleleri: "Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri" (sy. IV [Ankara 1958], s. 149-182); "Son İncelemelere Göre Fâtih Câmii'nin Yeniden İnşaası Meselesi" (sy. V [1962], s. 161-192); "Osmanlı Mimarisinin Otantik Yazma Kaynakları" (sy. VI [1965], s. 11-136); "Osmanlı Devrinde Anadolu Camilerinde Restorasyon Faaliyetleri" (sy. VII [1968], s. 149-205). 4. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan makaleleri: "Mevlevi Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevihâneleri" (sy. 4-5 [1975-1976], s. 15-46); "Osmanlı Devrinde Trakya Âbidelerinde Yapılan İmar Çalışmaları" (sy. 6-7 [1978], s. 121-188).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Önder, Konya Matbuatı Tarihi, Konya 1949, s. 22, 62, 98; TDEA, III, 60-61.

Atilla Çetin

EREĞLİ

Türkiye'de bazı yerleşim yerlerinin adı.

Ereğli kelimesi, Antikçağ'da Akdeniz memleketlerinde Herakles'e izafetle Herakleia denilen şehir ve kasaba adlarının Türkçeleşmiş şeklidir. Bugün Türkiye'de bu adı taşıyan birkaç önemli yerleşme yeri mevcuttur. Bunlar birbirlerinden ayırt edilmek için Karadeniz Ereğlisi, Konya Ereğlisi, Marmara Ereğlisi, Karamürsel Ereğlisi, Şarköy Ereğlisi (bu sonuncusu sonradan daha fazla değişikliğe uğrayarak Eriklice şekline dönüşmüştür) gibi bulundukları bölgenin veya yörenin ismiyle birlikte adlandırılmışlardır. Bazıları ilçe merkezi durumunda olan bu Ereğliler içinde bugün en önemlileri Karadeniz, Konya ve Marmara Ereğlileri'dir.

Karadeniz Ereğlisi. Tabii liman açısından bir hayli fakir olan Batı Karadeniz kıyılarında Bababurnu sayesinde kuzey rüzgârlarından korunmuş olan bir koyun doğu kıyısındaki Kaletepe'nin dik yamaçları üzerinde yer alır. Milâttan önce VI. yüzyılda Megaralılar tarafından kurulan ve kuruluşundan az sonra özerk bir idareye kavuşan şehir milâttan önce IV. yüzyılda Tiranlar tarafından idare edildi. Bunların ilki olan Klearchos döneminde oldukça gelişme gösterdi. Daha sonra kısa bir süre için Lysimachos'un yönetimi altına girdi. 281'de yeniden bağımsızlığına kavuştuysa da bunu takip eden yıllarda doğusundaki Pontus Devleti ile batısındaki Roma yönetimi arasında sıkıntılı günler yaşadı. Şehir halkının Pontus Kralı Mithridates'e gizlice yardım ettiğini bahane eden Lucullus gönderdiği kuvvetlerle burayı kuşattı; bu kuşatma sırasında şehir harabe haline geldi. Daha sonra yeniden tamir edilerek Antonius tarafından Galatlar'a verildi. Ardından Roma'nın Pontus eyaleti sınırlarına dahil edildi. Anadolu'da mevcut öteki Heracleialar'la karışmaması için de burası Heracleia Pontica (Herakleia Ponto) adıyla anıldı. Şehrin eski dönemlerde kullanılan bir başka adı da Metropolis idi.

395 yılında Roma'nın ikiye ayrılışından sonra Bizans toprakları içinde kalan şehir limanı dolayısıyla önemini korudu. Ticarî bir liman olması yanında aynı zamanda doğuya yapılan seferlerde Bizans donanmasının

ikmalini yaptığı bir merkez özelliği de kazandı. 1204 yılında İstanbul’un Latinler’in eline geçmesi üzerine Ceneviz’in nüfuzu altına girdi. Ardından Trabzon İmparatorluğu’nu kuran Komnenoslar’dan David, Karadeniz kıyısındaki bazı kalelerle birlikte burayı da ele geçirdi, ancak bu hâkimiyet uzun sürmedi. 1214 yılında İznik İmparatoru Theodoros Laskaris tarafından zaptedildi. XIV. yüzyıl ortalarına kadar Bizans’ın elinde kaldı. Bazı kaynaklara göre 1360’ta, bazılarına göre de 1397’de Osmanlı idaresi altına girdi. 24 Mart 1404’te Ereğli’yi gören İspanyol elçisi Clavijo, şehrin otuz yıl kadar önce satın alınmak suretiyle Türkler’in eline geçtiğini, buranın üzerinde bir kale bulunan tepenin eteklerinde yer aldığını, nüfusun kalabalık olmayıp çoğunluğunu Rumlar’ın teşkil ettiğini, limanı sayesinde çok zengin bir şehir durumunda bulunduğunu belirtir ve adını Pontoratoya şeklinde yazar (Timur Devrinde Kadis’ten Semerkand’a Seyahat, s. 72-73). Şehrin bu adının Ponto Herakleia’dan bozma olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde Anadolu beylerbeyinğinin Bolu

sancağına bağlı bir kaza merkezi haline gelen şehir, muhtemelen gerek bu adlandırılışı gerekse limanı dolayısıyla XV ve XVI. yüzyıllara ait kaynaklarda Bender Ereğli veya Bendereğli (بندركلى) şeklinde anılır. Daha sonraları Bendereğli adı yaygınlık kazanmıştır. Evliya Çelebi ise burayı Bartın Ereğlisi adıyla anmakta, ancak Kâtib Çelebi’nin Cihannümâ’sında Bendereğli şeklinin kullanıldığı görülmektedir. Ereğli’nin adı bazı Batı haritalarında Punderekli ya da Bender Heraclée şeklinde yazılmaktadır.

XVI. yüzyıl başlarına ait tahrirlere göre Ereğli fazla büyük olmayan bir kasaba özelliği taşıyordu. Burada toplam 221 hâne (yaklaşık 1200 kişi) bulunuyor, bunun 179’unu müslümanlar oluşturuyordu. Kırk iki hâneden ibaret gayri müslimlerin bir kısmı başka yerlerden gelmişlerdi. Bu sırada burada bir çarşı ve 113 dükkân mevcuttu. Çoğu dükkân sahibi olan halk zenaatkârlık yapıyor, bir bölümü denizcilikle, diğerleri ise tarımla uğraşıyordu. Hayli işlek sayılabilecek iskelesinden elde edilen vergi geliri 1532-1554 devresinde 10.000 - 20.000 akçe arasında değişmekteydi. Ticarî faaliyetlerin pek artmamasına rağmen XVI. yüzyılın ikinci yarısında nüfus % 50 dolayında artış gösterdi. Toplam hâne sayısı, 258’i müslüman olmak üzere 343’e (tahminen 1800 kişi) ulaşmıştı (S. Faroqhi, s. 137-140).

XVI. yüzyılda işlek limanı dolayısıyla giderek önem kazanan Ereğli, XVII.

yüzyılda gemi inşa faaliyetleriyle de dikkat çekici bir gelişmeye sahne oldu. Burada 1655-1656 yıllarında dört kalyon, 1657'de dört kadırga, 1691-1692 yıllarında üç kalyon yapılmıştı (Bostan, s. 25). Ayrıca gemicilikle ilgili malzemeler de imal edilmekteydi. Üstüpü imali yanında katran da hazırlanıyor ve bunlar zaman zaman donanmanın ihtiyacı için gönderiliyordu. Gemi yapımı XVIII. yüzyılda da sürdü. Nitekim 1703'te gemi inşası emredilen yerler arasında buranın da adı geçiyordu (Uzunçarşılı, s. 447). Bu emir uyarınca Ereğli'deki tezgâhlarda iki adet fırkateyn inşa edilmişti. XIX. yüzyıl başlarında (1817-1819) şehri gören Bıjışkyan, Ereğli'nin büyük ve eski bir yerleşim yeri olduğunu yazarken Ed. Bore nüfusunun 7000'i geçmediğini, Rum mahallesinin çoğu fakir kırk evden ibaret bulunduğunu, halkın dericilikle uğraştığını, kırmızı ve sarı maroken imal ettiğini belirtir (Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819, s. 20-22).

Bu yüzyılda ilk defa Köseağzı mevkiinde maden kömürünün bulunması Ereğli'nin gelişmesinde bir dönüm noktası oldu. Kömürün asıl yaygın olduğu alan daha doğuda bulunan Zonguldak çevresi olduğu halde havzaya Ereğli Havza-yı Fahmiyyesi (Ereğli kömür havzası) adı verildi. Bugün de kömür işletmesi için Ereğli Kömürleri İşletmesi adı kullanılmaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında, kömürle daha yakından ilgilenmesi için dönemin hükümeti merkezi Ereğli'de olmak üzere bir Maden nâzırlığı kurdu (Ali Tanoğlu, s. 74). Ereğli aynı zamanda kömürün ihraç limanı durumundaydı. Bu yüzyılda Kastamonu vilâyetinin Bolu sancağına bağlı bir kazanın merkezi olan Ereğli, aynı yüzyılın son yıllarında V. Cuinet'nin verdiği bilgilere göre dört mahalle içinde 1255 eve sahip bulunuyor ve bu evlerde 6274 kişi yaşıyordu. Yine aynı kaynaktaki bilgilere göre burada minareli on cami, bir medrese, iki hamam ve 471 dükkân mevcuttu. 1314 tarihli Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi'ne göre ise Ereğli'nin nüfusu 5300 idi ve bu nüfus 915 evde yaşıyordu.

XX. yüzyılın başlarında Zonguldak büyüyüp önem kazanmaya başlayınca Ereğli bu yeni gelişen merkeze göre geri planda kaldı. Millî Mücadele döneminde 8 Haziran 1920 tarihinde Fransızlar 200 kadar asker çıkararak Ereğli'yi işgal ettiler. Ayrıca 10 Haziran günü Fransız gemileri de denizden Ereğli'yi topa tuttu. Fransızlar işgal sahası olarak Ereğli Kalesi'nden deniz kıyısına kadar tel örgü çekip Yenimahalle'ye hâkim oldular. Ancak

Fransızlar, Yüzbaşı Cevad Rifat Beyin idaresindeki kuvvetlerin yardıma gelmesiyle 18 Haziran 1920 tarihinde çekilmeye başladılar ve 19 Haziran 1920'de Ereğli'yi tamamen terkettiler.

Ereğli 1920 yılında Zonguldak mutasarrıflığına bağlanmış, Zonguldak'ın 1924'te il haline getirilmesiyle de bu ile bağlı bir ilçenin merkezi olmuştur. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) 5180 olarak tesbit edilen nüfusu 1960 yılında 8812'ye ulaşmıştı. Ereğli'nin asıl gelişmesi, 1960'tan sonra burada bir demir çelik fabrikasının kurulmasına paralel olarak sürdü. 1961-1966 arasında ilk kuruluşu gerçekleşen, daha sonraki dönemlerde de genişletilen bu tesis, nüfusun 1960-1965 arasındaki dönemde birden bire iki katına ulaşmasına yol açtı. 1965 sayımında 18.978 olan nüfus 1970'te 28.904'e, 1975'te 45.992'ye ve 1990'da da 63.987'ye yükseldi.

Nüfus artışına paralel olarak Ereğli mekân üzerinde de genişledi. Şehrin en eski mahalleleri olan Süleymanlar ve Orhanlar, Kaletepe denilen ve denize paralel olarak basık bir tepe üzerinde bulunurken yeni mahalleler bu tepenin eteklerinden güneydeki Göztepe istikametine doğru yayılmakta ve Tabakhane deresi vadisi vasıtasıyla içeriye doğru sokulmaktadır.

Ereğli'nin merkez olduğu aynı adlı ilçenin merkez bucağından başka Ormanlı adlı bir bucağı ve doksan iki köyü vardır. 1990 sayımının sonuçlarına göre nüfusu 152.710 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Strabon, Coğrafya: Geographika (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, XII/1-2-3, s. 18-20; Clavijo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1933, I, 72-73; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 653; Kastamonu Vilâyeti Salnâmesi (1314), s. 305-307; P. M. Bıjışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 20-22; Ch. Texier, Asie Mineure, Paris 1862, s. 623-624; Cuinet, IV, 512-513; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 447; Ahmet Ali Özeken, Türkiye Kömür Ekonomisi Tarihi, İstanbul 1955, s. 11,

118; Ali Tanoğlu, Enerji Kaynakları, İstanbul 1958, s. 74; Tahsin Aygün, Karadeniz Ereğlisi Tarihi, Ankara 1960; a.mlf., Kurtuluş Savaşında Karadeniz Ereğlisi, Ankara 1984; İstanbul 1961, s. 71; E. Winkler, Die Wirtschaft von Zonguldak, Vien 1961, s. 93, 102; Mübeccel Belik Kıray, Ereğli, Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası, Ankara 1964; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 329; Enver Konukçu, "Komnenoslardan Osmanlılara Karadeniz Ereğlisi", Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (13-17 Ekim 1986), Samsun 1988, s. 221-222; Süleyman Hatipoğlu, "Fransızlar'ın Zonguldak ve Ereğli'yi İşgal Etmeleri", İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (1-3 Haziran 1988), Samsun 1990, s. 77-82; Ünsal Yavuz, "Fransız Resmî Belgelerine Göre Ulusal Bağımsızlık Savaşında Karadeniz Limanları Üzerine Bir Deneme", a.e., s. 211; Brigitte Le Guen - Pollet, "Une Inscription D'Héraclée du Pont De 130 ap. J.C.?", a.e., s. 668-678; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 25; S. Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 137-140, 189; Mecdi Emiroğlu, "Demir-Çelik Endüstrimiz ve Ereğli", İller ve Belediyeler Dergisi, sy. 205, Ankara 1962, s. 512-517; Besim Darkot, "Ereğli", İA, IV, 307-309; J. H. Mordmann - [Fr. Taeschner], "Ereghli", EI² (Fr.), II, 723.

Metin Tuncel

Konya Ereğlisi.

İç Anadolu bölgesinde Konya ovasının güneydoğu kenarı yakınında, Orta Toroslar adı verilen dağ sıralarının kuzeybatıya bakan etekleri önünde kurulmuştur. Anadolu yarımadasını boydan boya kateden çok önemli bir yolun Toros dağlarını geçmek için elverişli

bir tabii koridor durumunda olan Külek Boğazı'na varmadan önceki son konaklama yeri olarak önem kazanan Ereğli Anadolu'nun eski yerleşme yerlerinden biridir. Eski adının Heracleia Kybistra olduğu, Kybistra'nın Hitit dönemine indiği, Herakles'in adıyla zikredilmesinin ise Yunan kolonizatörlerinin burayı ona izâfe etmelerinden veya Bizans İmparatoru Herakleios'un tamirat çalışmalarından kaynaklanmış olabileceği belirtilir.

Ancak Strabon burayı sadece Kybistra adıyla zikreder ve Tyana şehri civarında dağ eteğinde bir kasaba olarak anar. Bundan da ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Milâttan önce 742 yılından itibaren Asur, daha sonra Kimmer, Frig ve Lidya istilâlarına uğrayan şehir 546'da Pers hâkimiyeti altına girdi. Milâttan önce 333'te Büyük İskender tarafından ele geçirildi. Onun ölümünün ardından Selefki Devleti'ne bağlandı ve bu devletin önemli şehirlerinden biri oldu. Hemen sonra da Roma idaresi altında Kapadokya eyaletine dahil edildi. Bizans döneminde stratejik öneme sahip bir sınır kalesi haline geldi. Müslüman Araplar'ın Anadolu'ya yönelik akınları sırasında İmparator Herakleios tarafından esaslı şekilde tahkim edildi. Araplar 644'ten itibaren kale önlerinde görüldüler; saldırılar 89 (707-708), 95 (713-714) ve 187 (803) yıllarında da sürdü. 806 yılı Ağustosunda Hârûnürreşîd döneminde zaptedilen ve bir ara elden çıkan kale, 216'da (831-32) yeniden Me'mûn tarafından ele geçirildiyse de bu hâkimiyet uzun süreli olmadı. Bu mücadeleler dolayısıyla şehrin adı Ortaçağ Arap kaynaklarında Hirakle (هراقله), Hirakliye (هراقليه), Irakliye (اراكليه) şekillerinde geçer.

Yeniden Bizans hâkimiyetine giren ve bu dönemde "Kuyudaki Yahya" adlı bir hıristiyan azizin yurdu olarak kutsal bir ziyaret yeri ve dinî bir merkez durumunda bulunan Ereğli XI. yüzyılın sonlarına doğru Selçuklular tarafından fethedilinceye kadar Bizans'ın elinde kaldı. 1077'de başlayan Selçuklu hâkimiyeti sırasında şehir ve çevresi Haçlı seferleri güzergâhında bulunduğu için büyük sıkıntı ve karışıklıklara mâruz kaldı. 1097'de ilk Haçlı istilâsına uğradı (Runciman, I, 145). 1101 yılında Akşehir - Konya - Ereğli yoluyla Suriye'ye inmekte olan bir Haçlı ordusu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan tarafından şehir civarında imha edildi. XII. yüzyılın sonlarında, II. Rükneddin Süleyman Şah'ın gerek iç mücadeleler gerekse Bizans'la meşgul olmasını fırsat bilen Ermeni Prensi II. Leon Toros dağlarını geçerek Ereğli ve Kayseri'ye saldırdı. Bu saldırı 1199 yılında püskürtüldü ve şehir kurtarıldı. Bir süre daha Ermeniler'le Selçuklular arasındaki mücadelelere sahne olan şehir, Selçuklu Devleti'nin parçalanmasından sonra 1276'da Karamanlılar'ın hâkimiyetine girdi. 1291'de Geyhatu Han tarafından alındı ve tamamıyla tahrip edildi. Yıldırım Bayezid zamanında ilk defa Osmanlı hâkimiyeti altına girdiyse de bu uzun süreli olmadı. Yeniden Karamanoğulları'nın ele geçirdiği kale Fâtih Sultan Mehmed'in Karaman Beyliği'ne son verişine kadar (1466 - 1467) Karaman - Memlük ve

Osmanlılar arasındaki mücadelelere sahne oldu. Osmanlı idaresinin ilk yıllarında bölgede baş gösteren karışıklıklar burayı da etkiledi. Rum Mehmed Paşa bir üs haline gelmesini önlemek için kaleyi yıktırdı ve burayı açık şehir haline getirdi. Bunun hemen ardından II. Bayezid döneminde Memlük saldırıları ile karşı karşıya kaldı. XVI. yüzyıldan itibaren sükûnete kavuşan şehir XVII. yüzyılda Celâlî isyanlarından etkilendi.

Osmanlı idarî teşkilâtında Karaman eyaletinin Konya sancağına bağlı üç nahiyeli (merkez, Kilseme, Karacadağ) bir kazanın merkezi olan ve bazı kaynaklarda Karaman Ereğlisi şeklinde anılan şehir XVI. yüzyılda orta büyüklükte bir iskân merkezi durumundaydı. Tahrir defterlerindeki bilgilere göre Ereğli XV. yüzyıldan itibaren gerek fizikî yönden gerekse nüfus bakımından gelişme gösterdi. Bu gelişmede yol kavşağında bulunması önemli rol oynadı. II. Bayezid döneminde 1502'de altı mahalleli küçük bir kasaba durumunda olan Ereğli bu sırada 182 hâneye, altmış bir mücerred nüfusa (yaklaşık 970-980 kişi) sahip bulunuyordu. En kalabalık mahallesini Cami mahallesi oluşturuyordu. I. Selim döneminde 1518'de mahalle sayısı yine aynı olup (Cami, Hacı Dâvud, Hacı Kayser, Mencik, Hacı Yûsuf, İne Mûsâ) nüfusu 212 hâne, doksan iki mücerred (yaklaşık 1100-1200 kişi) kadardı. Kanûnî Sultan Süleyman dönemi başlarında yapılan tahrirlere göre ise altı mahallede 184 nefer erkek nüfus kayıtlı bulunuyordu. XVI. yüzyıl ortalarına doğru nüfusta giderek belirli bir artış meydana gelirken yeni mahalleler de teşkil edilmeye başlandı. Nitekim bu dönemde mevcut mahallelere Mûsâ Halife adlı yeni bir iskân birimi daha eklenmiş, nüfus 382 nefere (tahminen 2000 kişi) yükselmişti. Söz konusu dönemlerde gerçekleştirilen İran seferleri esnasında sefer yolu üzerinde önemli bir menzil ve konak olması şehrin gelişmesinde rol oynadığı gibi artan ticarî faaliyet ve zengin vakıfların tesis edilmiş bulunması da bunda etkili oldu. 1580'lerde Ereğli'de mahalle sayısı yirmi üçe yükselmiş, nüfus da büyük bir artış göstererek 4000 dolayına ulaşmıştı. Önceleri şehrin en kalabalık iskân yerini Cami mahallesi (Ulucami) teşkil ederken bu son tarihte Kazancı Mescidi, Kiçi Zâviye, Hacı İshak mahalleleri nüfusun yoğunlaştığı yerleri oluşturmuştur. Ereğli'de ayrıca bir bedesten, en az altmış vakıf dükkânı vardı. Bunlardan otuzu Ulucami vakfına ait bulunuyordu (Konyalı, s. 236-415). Ereğli XVII. yüzyılda da bu gelişmesini sürdürdü. Şehrin bu yüzyıldaki durumundan bahseden kaynaklardan Cihannümâ'da buradan yirmi iki mahallesi bulunan bir "kasaba-i azîme" olarak söz edilir. Yine

buranın giderek mâmur bir hale gelmekte olduğuna temas eden Evliya Çelebi, Karaman Ereğlisi dendiğini belirttiği şehrin Haremeyn evkafına bağlı bulunduğunu yazar ve birçok mescid, tekke, han, hamam, çarşı, pazar ile Mimar Sinan'ın eseri olan Rüstem Paşa Kervansarayı ve Koca Mehmed Paşa Camii'nden

bahseder; Peygamberpınarı denilen yerin çevrenin tek su kaynağı olduğunu ve bunun su nâzırının idaresinde olduğunu belirtir. XVIII. yüzyılda Çapanoğulları'nın nüfuzu altına giren Ereğli, 1832'de Mısır kuvvetleriyle Anadolu'da ilerleyen Kavalalı İbrâhim Paşa tarafından işgal edildi. 1833 Kütahya Antlaşması ile boşaltılınca yeniden Karaman vilâyetine bağlandı. Bu sıralarda Ereğli'den geçen Alman Mareşali Helmuth von Moltke burayı "dağların eteğinde ağaçlar altına gömülmüş, oldukça büyük, fakat hemen hemen boşalmış bir kasaba" olarak tasvir eder. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Konya Ereğlisi'nin on üç mahallesi, dört camii, on sekiz mescidi, üç hanı ve 300 kadar da dükkânı bulunuyordu. Kāmûsü'l-a'lâm'a göre burada 300'ü Ermeni, 200'ü Rum olmak üzere toplam 4600 kişi yaşıyordu. İstanbul'dan hareket eden hacı kafilelerinin ve doğu seferine çıkan orduların yolu üzerinde önemli bir konaklama yeri durumunda olan Konya Ereğlisi, XX, yüzyılın başlarından itibaren de Haydarpaşa - Bağdat demiryolu üzerinde bir istasyon olarak ulaşımdaki önemini sürdürmüştür.

Cumhuriyet döneminin başlarında 1927 yılında nüfusu 7500'ün altında iken (7476) 20 Kasım 1934 tarihinde temeli atılan ve 4 Nisan 1937'de açılışı yapılan büyük bir pamuklu dokuma fabrikası Ereğli'nin canlılığını arttırdı. 1940 yılında 10.000'i aşan (12.561) şehrin nüfusu 1960'ta 30.000'i (31.935), 1975'te 50.000'i (50.354) aşarak 1990 sayımında 74.283'e ulaştı. Ereğli günümüzde Konya iline bağlı bir ilçenin merkezidir. Tarihî eserler yönünden zengin olan Ereğli'de bugüne ulaşan XV. yüzyıl yapısı Karabaş Velî Külliyesi, Selçuklu zamanından kalma Ulucami, XVI. yüzyılda yapılan Ağalar Mescidi, Şeyh Şehâbeddin Zâviyesi (1390-1391), Rüstem Paşa Kervansarayı başlıca âbideleri teşkil etmektedir.

Ereğli'nin merkez olduğu aynı adlı ilçenin merkez bucağından başka Çakmak adlı bir bucağı ve kırk üç köyü vardır. 1990 sayımının sonuçlarına göre nüfusu 116.847 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Strabon, Coğrafya: Anadolu (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1987, XII, 5, 9, 10, 12; Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), II, 103; VI, 439, 492; VIII, 308, 320, 322, 625; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 218; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 616; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 28-37; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 222-223; Konya Vilâyeti Salnâmesi (1305), s. 100; Texier, Küçük Asya, III, 91-92; Konyalı, Konya Ereğli'si Tarihi, İstanbul 1970; Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi (1918-1938), Ankara 1983, s. 570, 600; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 145; II, 21-23; Şenol Çelik, Ereğli Kazası (1500-1520), (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kâmûsü'l-a'lâm, II, 838; Besim Darkot, "Ereğli", İA, IV, 308-309; J. H. Mordtmann - [Fr. Taeschner], "Ereğli", EI² (İng.), II, 705.

Metin Tuncel

Marmara Ereğlisi.

Marmara denizinin kuzey kıyısında Tekirdağ ile Silivri arasında, Molaburnu adı verilen bir burunla son bulan batı - doğu doğrultulu bir yarımada üzerinde kurulmuş olup Tekirdağ Ereğlisi olarak da anılır. Tarihi İlkçağ'a kadar inen şehrin üzerinde yer aldığı yarımadanın karaya bitiştiği batı kesimi surlarla çevriliydi. Bu eski surların bazı kalıntıları günümüze kadar ulaşmıştır. Yarımadanın kuzeyinde bulunan koy da söz konusu yarımada tarafından lodos fırtınalarından korunduğu için İlkçağ'ın küçük tonajlı gemilerine iyi bir barınak teşkil ediyordu.

Milâttan önce 599'da Trakya ve ardındaki ülkelerle ticaret yapmak için Sisamlılar tarafından kurulan ve eski adı Perinthos olan bu liman şehrine IV. yüzyıldan itibaren Herakleia, öteki Herakleialar'dan ayırmak için de Herakleia Thraciae (Trakya Ereğlisi) denmeye başlandı. Ortaçağ'da bu liman şehrinin ehemmiyeti daha da arttı. Burası Bizans'ın önemli şehirleri arasında bulunuyor ve Venedikliler'in Bizans'la olan ticaretinde büyük bir

yer tutuyordu. 1204 yılında İstanbul Haçlılar'ın eline geçince Marmara kıyıları bir anlaşma çerçevesinde Bizans'la Haçlılar arasında paylaşıldı. Bunun sonucunda Ereğli Haçlılar'ın payına düştü. Venedikliler bu şehri uğrak yeri olan bir iskele ve Trakya'nın zengin ovalarının ürünü olan buğdayın bir ihraç kapısı olarak kullandılar.

Ereğli, 1264'te Venedik'in baskısı karşısında ittifakı bozan Bizans imparatorunun İstanbul'dan sürdüğü Cenevizliler'in ikametine ayrıldı. Bunlar 1268'de Galata'ya geri döndüler, fakat 1352 yılında Ereğli'yi zor kullanarak ele geçirdilerse de bu uzun süreli olmadı. Osmanlılar'ın Rumeli'ye geçişleri ve Gelibolu yarımadasının karaya bağlandığı kesimden itibaren sağ ve sol kollara yönelik fetih faaliyetleri sırasında bu yöre onların hükmü altına girdi. Ancak Ereğli'nin kesin olarak nasıl ve ne şekilde ele geçirildiği hususunda kaynaklarda bilgi yoktur. Evliya Çelebi'nin, buranın Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa tarafından alındığını belirtmesi başka kaynaklarla teyit edilmemektedir. Ereğli Osmanlı idaresi altına girdikten sonra limanı dolayısıyla önemini korudu. Balkanlar'dan ve Trakya'dan gelen tahıl ürünleri bu liman üzerinden gemilerle İstanbul'a sevkediliyordu. Şehir XV. yüzyılın ikinci yarısında Fâtih Camii ve İmareti'nin vakfı arasında bulunuyordu. Bu vakfa ait 1489-1490 tarihli Muhasebe Defteri'ne göre Çorlu'nun bir köyü durumunda olan Ereğli'de 583 hâne vardı. XVI. yüzyılda vakıf dolayısıyla nüfusta artış oldu. 1529'da on dört mahallede 450 hâne (2500 kişi), 1540'ta ise yirmi mahallede 639 hâne (3500 kişi) yaşıyordu. Ayrıca burada bir de tuzla vardı (Gökbilgin, s. 303, 311).

Ereğli büyümesini XVII. yüzyılda da sürdürdü. Bu yüzyılda şehre gelen Evliya Çelebi Ereğli'yi büyük bir liman ve eski bir kale olarak tasvir eder; ancak mahalle, hâne, cami ve mescid sayılarını vermez. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Trakya'nın iç kesimlerine bağlılığı gittikçe zayıflayarak gerileyen Ereğli'de XIX. yüzyıl sonlarında 130 kadar hâne vardı. Bu gerileme Cumhuriyet'ten sonra da sürdü. 1935 yılında 1433 olan nüfusu, arada iniş ve çıkışlar göstererek 1975 yılına kadar 2000 sayısını geçemedi. Nüfus 1975'te 2397'yi, 1980'de 3102'yi buldu. 1935'te yeniden 2943'e düştü. 1987'ye kadar Tekirdağ ilinin Çorlu ilçesine bağlı bir bucak merkezi olan Ereğli 19 Haziran 1987'de kabul edilen ve 4 Temmuz 1987 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanan 3392 sayılı kanunla yeni kurulan Marmara Ereğlisi ilçesinin merkezi oldu. 1990 yılında yapılan sayıma göre nüfusu

5957’ye ulaştı. Yaz aylarında nüfusu birkaç katına ulaşan Ereğli, İstanbullular’ın yazlığı olarak konut sayısı yönünden hızla artan bir fizikî gelişmeye sahne olmaktadır.

Ereğli’nin merkez olduğu Marmara Ereğlisi ilçesinin merkez bucağı dışında bucağı yoktur. Köy sayısı dört olan ilçenin 1990 sayımına göre nüfusu 12.455 idi.

Diğer Ereğliler. Anadolu’da bugün biri belde, diğerleri köy durumunda olan birkaç Ereğli daha vardır. Bunlardan Karamürsel Ereğlisi Kocaeli’nin Karamürsel ilçesine bağlıdır. İzmit körfezinin güney kıyısında Karamürsel’in 4 km. kadar doğusunda bulunur. 1990’da nüfusu 2482 idi. Bir ara Güzelkıyı veya Güzelyalı gibi adlarla da anılan bu beldeye eskiden Ereğli-i Zîr, bundan 1,5 km. kadar içeride ve daha yüksekte bulunan köye de Ereğli-i Bâlâ adı verilirdi. Bu sonuncusu şimdi Tepeköy (1990’da nüfusu 1150) adıyla anılmaktadır.

Tekirdağ’ın Şarköy ilçesine bağlı olan Ereğli köyü ise Marmara denizinin batı kıyısında Şarköy ile Mürefte arasında bulunur. Bu kıyı köyü Bizans kaynaklarında Herakleia, daha sonraki dönemlere ait kayıtlarda Herakhitza olarak geçer. Orhan Gazi’nin oğlu Süleyman Paşa tarafından zaptedildiği anlaşılan bu köye Osmanlı hâkimiyeti altında Ereğlice denilmiştir. Süleyman Paşa’nın İznik’teki medresesinin vakıfları arasında yer alan Ereğlice XVI. yüzyılda otuz beş hâneden ibaret olup Gelibolu’ya bağlı olarak zikredilmiştir. Yöre halkının bugün de Ereğlice adını kullandığı köy bazı eski haritalarda Erikli, yeni haritalarda ve Devlet İstatistik Enstitüsü yayınlarında ise Eriklice biçiminde geçmektedir. Eriklice’de eskiden ipek böcekçiliği yapılırdı. Bu faaliyet günümüzde önemini yitirmiştir.

Bugün Kırklareli’ne bağlı olan ve Eriklice olarak zikredilen köyün de Osmanlılar döneminde Ereğli adını taşıdığı bilinmektedir. Fâtih Camii ve İmareti’nin vakfı olan bu köy 1530’da 200 hânelik büyük bir iskân merkezi durumundaydı. 1540’ta ise 198’i hıristiyan, yedisi müslüman olmak üzere 205 hâne (yaklaşık 1000 kişi) nüfusa sahipti.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 785-786; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 169, 303-311; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 295, 313, 484, 489-490; Besim Darkot - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 112; Resmî Gazete, sy. 19.507, 4 Temmuz 1987; Ahmet Ardel, “Marmara Bölgesinde Coğrafî Müşahedeler”, Coğrafya Enstitüsü Dergisi, IV/7, İstanbul 1956, s. 2, 3, 9, 11; Kâmûsü’l-a‘lâm, II, 837-838; Besim Darkot “Ereğli”, İA, IV, 307.

Metin Tuncel

EREMYA ÇELEBİ

(1637-1695)

Ermeni asıllı şair ve tarihçi.

12 veya 13 Mayıs 1637'de İstanbul'un Langa semtinde doğdu. Kömürciyan ailesinden papaz Mardiros'un oğludur. Küçük yaşta bir müddet velisi ve annesinin dayısı, iâşe ve un müteahhidi Hacı Ampagum'un yanında çalıştı. Daha sonra okumaya başladı ve Hisardibi'ndeki Surp Sarkis Kilisesi'nin papazlarından Der Hovannes'in talebesi oldu. 1656'da Türkçe, ardından da Rumca, Farsça, Arapça ve İbrânîce öğrendi. Çocukluğu kilise muhitinde geçtiği halde muhtemelen fikir ve faaliyet serbestliğini kısıtlamasından çekindiği için ruhanîler sınıfına girmedi. Bununla beraber Kefeli Patrik Mardiros'un döneminde (1659-1660) patrikhânenin başkâtibi, özellikle de para sahipleri ve kilise büyükleri arasındaki halli güç meselelerde danışmanı oldu ve bu görevini uzun yıllar sürdürdü. Hâmisi Hacı Ampagum'un ölümünden sonra (1658) zamanın meşhur Ermeni tacirlerinden Abro Çelebi'nin çocuklarına hocalık yaptı. Abro Çelebi'nin evi Türk ve ecnebi ileri gelenlerinin toplanma yeri olduğundan Eremya burada devrin büyük şahsiyetleriyle tanışma imkânı buldu. 1664'te Başpatrik Eğyazar'ı, Osmanlı Devleti sınırları içinde ayrı bir başpatriklik kurma niyetinden vazgeçirmesi için İstanbul patrikhânesi tarafından Halep'e gönderildi. 1677'de İstanbul'da Abro'nun himayesinde bir matbaa kurduysa da ancak risâle şeklinde iki kitap basabildi. 2 Haziran - 3 Ekim 1685 tarihleri arasında hem oğlu rahip Kirkoris'i görmek, hem de Ermeni Kilisesi'nin bazı meseleleriyle ilgili temaslarda bulunmak üzere Eçmiadzin'e gitti. Bu vesile ile Ani, Kars ve Erzurum şehirlerini ziyaret etti. 1686'da İstanbul'a döndükten sonra yalnız kitapları ile meşgul oldu. 15 Temmuz 1695 tarihinde öldü ve Balıklı Ermeni Mezarlığı'na gömüldü.

Eremya Çelebi gerek şahsiyeti, gerek değişik türdeki yazıları, gerekse diğer sahalardaki faaliyetleri bakımından XVII. yüzyılda yaşamış Ermeni aydınları içinde dikkate değer bir kişidir. İlim ve faziletinden dolayı kendisine "çelebi" unvanı verilmiş olan Eremya, eserlerinin son zamanlarda

yayımlanmaya başlanmasından sonra tanınmış ve lâyık olduğu ilgiyi görmüştür. Değişik sahalarda geniş bir edebî faaliyet göstermekle beraber oğlu onu şair olarak tanıtmaktadır. Gerçekten eserlerinin birçoğunu manzum olarak yazmıştır.

Eserleri. Manzum ve mensur olmak üzere tarihî hadiselerin kayıtları, topografya, önemli şahsiyetlerin aile tarihleri ve şecereleri, bazı dinî kitapların içinde yazılmış muhtıra şeklinde kayıtlar ve methiyeler, dinî meselelere ait nutuk ve muhavereler, ailesi efradına ve başkalarına dair mersiyeler, ailevî ve bilhassa cemaat işleri hakkında sayısız mektuplar, hikâyeler gibi değişik yazılardan oluşmaktadır. Bunların bir kısmını eski Ermenice ile, halk tabakasını ilgilendiren eserlerini de halk diliyle yazmıştır. Ermenice'den başka tarihî ve dinî konularda Ermeni alfabesiyle Türkçe telif ve tercüme eserleri de vardır. Bunlar Osmanlıca'nın fonetik meselelerinin çözümünde değerli malzemeler olarak görülmektedir.

İstanbul ve Osmanlı Tarihiyle İlgili Eserleri. 1. Rûznâme (Orakrutyun). 11 Temmuz 1648 ile 11 Kasım 1663 tarihleri arasında kendi şahsına ve ailesine dair kayıtlar yanında devrin siyasî, içtimaî olaylarının ve Ermeni cemaatiyle ilgili hadiselerin anlatıldığı bu eser, Kudüs Patriği Mesrop Nişanyan'ın geniş bir önsözü ve sonunda, Eremya Çelebi'nin diğer Ermenice ve on beş kadar Türkçe mensur yazısı ve şiirleriyle birlikte Kudüs'te neşredilmiştir (1939). Eserde, padişah sarayında ve devlet ricali arasında geçen olayların günü gününe zikredilmesi Eremya'nın önemli kişilerle temasta bulunduğunu göstermektedir. 2. İstanbul Tarihi (Badmutyun Isdanbolo). 1662-1684 yılları arasında aralıklarla manzum olarak telif ettiği önemli eserlerinden birini teşkil eden bu çalışma aslında XVII. yüzyıl için İstanbul'un bir seyahat rehberidir. Eser V. Torkomyan tarafından ayrıntılı notlarla birlikte Viyana'da üç cilt halinde yayımlanmış (1913, 1932, 1938), ayrıca Hrand Der -Andreasyan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1952, 1988). 3. Yangınlar Tarihi. İstanbul'daki yangınların anlatıldığı eserde aynca İstanbul'un eski topografyası ile halkın sosyal ve ekonomik durumu hakkında da bilgi verilmektedir. Hrand Der - Andreasyan tarafından yapılan tercümesi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi'nde "Eremya Çelebi'nin Yangınlar Tarihi" adıyla yayımlanmıştır (sy. 27, [1973], s. 59-84).

4. İstanbul'un Yangın Tarihi (Badmutyun Hıragizman Gosdantnubolsa). 14 Temmuz 1660'ta başlayan ve otuz altı saat süren İstanbul'daki büyük yangının anlatıldığı eserde yangınla ilgili bazı minyatürler de yer almaktadır. 1672'de kaleme alınan yaklaşık 100 sayfa hacminde, kısmen şiirler de ihtiva eden eserin yegâne nüshası Kudüs Ermeni Patrikhânesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 892). 5. Abro Çelebi Tarihi (Badmutyun Abro Çelebii). 1666-1672 yılları arasında telif edilen ve beş bölümden oluşan eserde müellif hâmisi Abro Çelebi'nin hayatını, devlet ricâliyle ilişkilerini ve Ermeni cemaatine ait işlerde oynadığı önemli rolü hikâye etmektedir. Bugün nerede olduğu bilinmeyen eserin ikinci bölümünün Girit adasının fethine dair olduğu kaydedilmektedir. 6. Dört Yüz Yıllık Muhtasar Osmanlı Padişahları Tarihi (Badmutyun hamarod 400 darva Osmantzotz Takavoratz). Osmanlı Devleti'nin başlangıcından 1678 yılına kadar olan dönemi ihtiva eden eser, Ermenistan İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü tarafından J. M. Avedisyan'ın ayrıntılı notlarıyla birlikte 1982'de Erivan'da neşredilmiştir. Manzum olan eser tarihî olayların yanında birçok folklorik malzeme ve mahallî âdetleri de ihtiva etmektedir. 7. Osmanlı Padişahlarının Muhtasar Tarihi (Hamarod Badmutyun Osmantzotz Takavoratz). 1695'te telif edilen kırk sayfa hacmindeki eserin bir nüshası Mesrop Maştotz Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1786). 8. Vekāyi'nâme (Darakrutyun). 1648-1690 yılları arasında İstanbul ve Anadolu'da meydana gelen yangın ve tabii âfetler, Osmanlı Devleti'nin o dönemdeki seferleri, İstanbul'daki muhtelif merasimler, saraydaki entrikalar, Ermeni kilise büyüklerinin faaliyet, mücadele ve çatışmalarını kronolojik sıraya göre anlatan eserin bilinen tek nüshası Venedik Mıkhitharistler Kütüphanesi'ndedir (nr. 509).

Dinî ve Edebî Eserleri. 1. Sahte Yahûdî Mesihi Sabeta. Sabatay Sevi hakkındaki bu manzum metin Venedik Mıkhitharistler Kütüphanesi'ndedir (nr. 1155). 2. Vaazlar Kitabı (Karozakvik). Kısmen Ermenice, kısmen Türkçe olan 116 sayfalık bu eserin yazma nüshası Viyana Mıkhitharistler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 408). 3. Hazreti Îsâ'nın Haçlanmasının Vasiyeti (Gıdak Khaçelutyan Hisusi Krisdosi). Ermenice ve Türkçe yazılan bu risâlenin bir nüshası da Viyana Mıkhitharistler Kütüphanesi'nde mevcuttur (nr. 408). 4. Muhtasar Hagiografya (Hamarod Haysmavurk). 175 şehidin hayatını anlattığı ve 1685'te Eçmiadzin'de Türkçe olarak kaleme aldığı 139 sayfalık eserin bir nüshası Kudüs Ermeni Patrikhânesi

Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1076). 5. Arnavud Dimo ve Yahudi Kızı Mirkada'nm Aşk Hikâyesi. 1981'de Budapeşte'de Avedis Sandjian ve Andreas Tietze tarafından Eremya Chelebi Kömürjian's Armeno - Turkish Poem "The Jewish Bride" adıyla Türkçe metni ve İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. 6. Davud Peygamber'in Mezmurları. 1692 yılında Ermenice'den Türkçe'ye çevirdiği bu eserin iki nüshası Mesrop Maştotz Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1644, 1645). 7. Hikâye-i Faris ve Vena. 1587'de Fransızca'dan Ermenice'ye tercüme edilen eser Eremya Çelebi tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve bu adla Ermeni alfabesiyle 1871'de İstanbul'da basılmıştır. 8. Kitâb-ı Hikâye-i Cihangir İskender Zülkarneyn. Eremya Çelebi'nin Ermenice'den Türkçe'ye çevirdiği eserin yazma nüshası Kudüs Ermeni Patrikhânesi Kütüphanesi'ndedir (nr. 988). 9. Ermeni Tarihi. Müneccimbaşı Ahmed Efendi'nin isteği üzerine Horenli Movses'in kitabından yapılmış özet bir tercüme olup esere ayrıca Bagratuni ve Rubenyan hânedanları hakkında bilgi ilâve edilmiştir. Müneccimbaşı'nın tarihinde faydalandığı bu eserin aslı kayıptır. 10. Dinî Çekişmeler. Müellifin yahudi ve Rumlar'a karşı Ermeni Kilisesi'ni savunduğu bu eser Venedik Mıkhitharistler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1155). Eserin Rumlar'la ilgili kısmı Ermeni alfabesiyle Türkçe yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Eremya Chelebi Kömürjian's Armeno-Turkish Poem The Jewish Bride (ed. Avedis K. Sanjian - Andreas Tietze), Budapest 1981, s. 12-46; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. Hrand D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. IX-XXI; E. Shütz, "Jeremia Celebis Türkische Werke (Zur Phonetik des Mittelosmanischen)", Studia Turcica, XVII, Budapest 1971, s. 401-430; Kevork Pamukciyan, "Doğumunun 350. Yılında Eremya Çelebi Kömürciyan", TT, IX/54 (1988), s. 354-357; "Kömürciyan, Eremya Çelebi", TA, XXII, 283.

Ziya Yılmazer

ERENDEN, İbrahim Fahreddin

(bk. FAHREDDİN EFENDİ).

ERENLER

Velî ve mürşid anlamında bir tasavvuf terimi.

Eren Eski Türkçe’de “erkek” mânasına gelen er kelimesinin çoğuludur (Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 39). Ancak -en eki zamanla bu fonksiyonunu kaybettiğinden eren tekil bir kelime halini almış ve çoğulu erenler şeklinde yapılmıştır. Er ve eren Arapça’daki recül, fetâ, âdem, Farsça’daki merd, civânmerd kelimelerinin karşılığı olup “erkek, yiğit, kahraman, tecrübeli kişi, ermiş, şeyh” gibi anlamlara gelir. Recül (çoğulu ricâl) ve fetâ kelimelerine Kur’an ve hadislerde sözlük anlamı dışında başka bir anlam yüklenmemiş, ancak bazı erler (rical) iyi davranışları sebebiyle övülmüştür (bk. et-Tevbe 9/108; en-Nûr 24/37; el-Ahzâb 33/23).

Arapça’da ricâlullah, Farsça’da merd-i Hudâ, merdân-ı Hudâ şeklinde ve çoğul olarak kullanılan terkipler Türkçe’de “er, eren, erenler, Hak erleri, Hak erenler, Allah adamı” gibi ifadelerle karşılanmıştır. Türk tasavvufunda ve folklorunda er - eren kelimeleri “velî” anlamında kullanıldığı zaman genellikle yukarıdaki âyetlere işaret edilmiştir. Bu anlamda er ve eren Allah’ın dostluğunu kazanmış, insanlara rehberlik yapabilecek faziletli, fedakâr ve cömert kişilerdir. Bazan mensup oldukları bölgelere göre “Horasan erenleri, Rum erenleri” gibi ifadelerle anılan bu kişilerin insân-ı kâmil olduğu kabul edilir ve kendilerine büyük bir saygı duyulur.

Yûnus Emre şiirlerinde er ve ereni insanlara yol gösteren, onların ihtiyaçlarını karşılayan ve mutluluğa ermeleri için gayret sarfeden kâmil bir mürşid olarak tasvir eder. Ona göre erenlerin himmeti sıkıntıda kalanların imdadına yetişir. Mübarek nefesleri kendilerine inananların hallerini değiştirir, onlara yeni bir hayat bahşeder, iksir gibi bakırı altın yapar, sohbetleri marifeti arttırır. Onların nuru ile şereflenmek, kendilerinden nasip almak başlı başına bir saadettir (Divan, s. 410). Bu nitelikleri taşıyan er ve eren kâmil insan ve Hakk’a giden yolu tecrübe ile bilen arif bir mürşiddir. Bazan “şah, sultan, ulu, can” gibi unvanlar da verilen erenlere şefkatli, hoşgörülü, fedakâr ve anlayışlı oldukları için “baba, ata” veya “dede” de

denilmiştir. Er ve eren terim olarak bir velîde bulunması gereken belli niteliklere sahip insanı ifade ettiğinden bu nitelikleri

taşıyan kadınlar da er ve eren sayılır. Buna karşılık belirtilen vasıfları taşımayan erkekler, tarikata girmiş ve tasavvuf yolunda mesafe almış olsalar bile, irşad ehliyetini kazanmadıkları sürece er ve eren sayılmazlar. Gözle görünmeyen, sayıları ve görevleri farklı velîler topluluğu olan ricâlü'l-gayb*a Türk tasavvufunda "gayb erenleri" adı verilir.

Özellikle Mevlevîler ve Bektaşîler tarikat büyüklerinden "erenler, erenlerim" veya "nazarım, nazarlarım" şeklinde söz etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk, I, 39; Tarama Sözlüğü, Ankara 1967, III, 1483-1488, 1490 - 1495; el-Muʿcemü's-sûfî, s. 515; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 117-120; Yunus Emre, Divan (nşr. Mustafa Tatçı), Ankara 1990, s. 410; Câmî, Nefehât, s. 615; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1984), s. 33, 35, 41, 50, 54, 258, 263; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 332, 418, 426; Dihhudâ, Lugatnâme, XXV, 127.

Süleyman Uludağ

ERETNA, Alâeddin

(ö. 753/1352)

Eretnaoğulları Beyliği’nin kurucusu ve ilk hükümdarı

(bk. ERETNAOĞULLARI).

ERETNAOĞULLARI

1335-1381 yılları arasında Sivas ve Kayseri merkez olmak üzere Anadolu'da hüküm süren bir Türk beyliği.

Aslen Uygur Türkleri'nden olan beyliğin kurucusu Alâeddin Eretna, İlhanlı ordusuyla birlikte Anadolu'ya gelen ve noyan unvanını taşıyan emirlerdendi. İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'ın 1316'da ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Said Bahadır Han, Emîr Çoban'ın oğlu Timurtaş'ı Anadolu valiliğine getirdi. Timurtaş, İlhanlılar'ın nüfuzlu devlet adamlarından olan babası Emîr Çoban'ın 1327'de öldürülmesi üzerine Ebû Said Bahadır Han'dan korkup Memlük sultanına sığınmak için Mısır'a giderken yerine kayınbiraderi Alâeddin Eretna'yı bıraktı. Alâeddin Anadolu valiliğini vekâleten yürüttüğü sırada Ebû Said Bahadır Han bu göreve Celâyirli Büyük Şeyh Hasan'ı tayin etti. Ancak Şeyh Hasan Anadolu valiliğini bizzat üzerine almayıp bağlılığına güvendiği Alâeddin Eretna'yı vekil bıraktı. İbn Battûta bu yıllarda Eretna'nın Aksaray, Niğde, Kayseri ve Sivas'ı Şeyh Hasan adına idare ettiğini, kendisiyle Sivas'ta, eşi Toğa Hatun ile Kayseri'de görüştüğünü bildirir. Alâeddin Eretna, Ebû Said Bahadır Han'a ve onun Anadolu valisi Celâyirli Büyük Şeyh Hasan'a itaat arzederek mevkiini sağlamlaştırdı.

Ebû Said Bahadır Han'ın ölümü üzerine (1335), Büyük Şeyh Hasan'ın iyi bir mevki elde etmek amacıyla İran'a dönerken Alâeddin Eretna'yı yerine vekil bırakması siyasî nüfuzunu kuvvetlendirmek isteyen Eretna için iyi bir fırsat oldu ve beyliğin temellerini attı. Aladağ'da Büyük Şeyh Hasan'ı yenen (1337) Demirtaşoğlu Çobanlı Şeyh Hasan'ın kendisine tâbi olması için yaptığı teklifi reddederek (738/1337-38) Anadolu'da idareyi eline aldı. Küçük Şeyh Hasan'ın tehditleri karşısında Kayseri Kadısı Sirâceddin Süleyman'ı Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'e gönderip Anadolu'yu onun nâibi sıfatıyla idare etmek istediğini bildirdi. Bunun üzerine Memlük sultanı, Alâeddin Eretna'ya memâlik-i Rûm nâibi olduğuna dair bir belge gönderdi. Bununla beraber Eretna ile Memlükler arasındaki münasebetlerde zaman zaman soğukluklar olmuş ve bazı Türkmen grupları, özellikle de Dulkadırlı Karaca Bey'in idaresindeki

Türkmenler kullanılarak Eretna meşgul edilmiştir. Daha sonra Karaca Bey ile bir anlaşma yapan Alâeddin Eretna Orta Anadolu'ya yöneldi. 1340 yılında Memlük sultanı adına hutbe okunmasına son verdi. Ancak kendisine karşı Türkmen akınları devam edince sultana elçi gönderip tekrar anlaşma yoluna gitti. Ertesi yıl Memlükler'le ilgisini kesip bağımsızlığını ilân etti. Önce Sivas, daha sonra Kayseri merkez olmak üzere kendi adına hutbe okutup sikke kestirdi. İlhanlılar'ın görevlendirdikleri kumandan ve valilerin kötü idareleri yüzünden Anadolu'da uzun zamandan beri devam eden anarşiyi kısa sürede önleyerek otoritesini kurdu. Anadolu Selçuklu topraklarının büyük kısmını ele geçirdi. Çobanlı Şeyh Hasan ve onun müttefiki Süleyman Han'a karşı 1343te kazandığı Karanbük zaferiyle hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Çobanlı Şeyh Hasan'ın Aralık 1343'te karısı tarafından öldürülmesiyle bir süre rahatlayan Alâeddin Eretna, ardından onun halefiyle uğraşmak zorunda kaldı ve Çobanlı - Memlüklü iş birliğine karşı Celâyirli Şeyh Hasan ile ilişkilerini geliştirdi. 1350 yılında Kahire'ye elçi gönderip Sultan el-Melikü's-Sâlih'ten Anadolu nâibi olduğuna dair yeni bir ferman almayı başardı. el-Melikü'n-Nâsır'dan sonra iş başına geçen Memlûk sultanlarının zayıf oluşundan ve iç çekişmelerden faydalanıp Memlük hakimiyetindeki Darende'yi de kendi topraklarına kattı. Eretna'nın, Karamanoğlu Ahmed Bey'in ölümünden sonra 1350'de Konya'yı da ele geçirdiği anlaşılmaktadır. 753 Muharreminde (Mart 1352) Kayseri'de vefat eden Alâeddin Eretna Köşk Medresesi avlusundaki kümbete gömüldü. Öldüğünde Sivas, Kayseri, Amasya, Tokat, Çorum, Develi, Karahisar, Ankara, Zile, Canik, Ürgüp, Niğde, Aksaray, Erzincan, Doğu Karahisar ve Darende onun hâkimiyeti altındaydı. Tecrübeli bir asker ve devlet adamı olmasının yanı sıra dindar, iyilik sever, âdil ve âlim bir hükümdar olan

Alâeddin Eretna, bu özellikleri ve sakalının seyrek oluşu sebebiyle halk arasında "köse peygamber" lakabı ile şöhret kazanmıştır.

Alâeddin Eretna'nın üç oğlundan en büyüğü olan Şeyh Hasan Sivas valisi iken Ramazan 748'de (Aralık 1347) çok genç yaşta vefat etmiş ve Güdük Minare adıyla anılan kümbete gömülmüştü. Diğer oğulları Câfer ve Mehmed beyler babalarının ölümü üzerine birbirlerine karşı iktidar mücadelesine giriştiler. İsfahan Şah Hatun'un oğlu olan Mehmed Bey ümerâ tarafından Gıyâseddin unvanıyla hükümdar ilân edildi. Adına hutbe

okutup sikke kestiren Gıyâseddin Mehmed'in yaşının küçük olması ve dirayetsizliği bir süre sonra nüfuzunu kaybetmesine sebep oldu. Kendisini beğenmeyen ümerâ ve ulemânın baskısıyla 1354'te tahtını terkederek Karamanoğulları'na sığındı. Ondan boşalan tahta yine ümerâ tarafından bu defa Cafer Bey çıkarıldı ve İzzeddin unvanıyla sultan ilân edildi. Ancak tahtını tekrar ele geçirmek için harekete geçen Mehmed Bey 1355 Nisanında meydana gelen Yalnızgöz Savaşı'nda kardeşi Cafer Bey'i mağlûp etti. Kısa bir aradan sonra Eretnalı tahtına yeniden oturan Mehmed Bey büyük yardımlarını gördüğü Hoca Ali Şah ile mücadeleye girdi ve sonunda onu da bertaraf etti (1358). Mehmed Bey iktidarı döneminde en çok Moğollar'ın sebep olduğu olaylarla uğraştı. Her vesileyle karışıklık çıkaran Moğollar'a karşı giriştiği mücadelede başarısız kalan Mehmed Bey, veziri Kadı Burhâneddin'in bütün gayretlerine rağmen idaresinden ve kendisinden memnun olmayan Hacı Şadgeldi ve Hacı İbrâhim gibi devlet adamları tarafından Sivas'ta öldürüldü (Ekim 1365).

Erzincan, Şarkîkarahisar, Bayburt, Samsun, Kayseri, Çorum, Sivas, Tokat ve Aksaray'da kendi adına kesilmiş sikkeleri bulunan Mehmed Bey'in yerine henüz on üç yaşındaki oğlu Ali Bey Alâeddin unvanıyla sultan ilân edildi. Kabiliyetsiz bir kişi olan Alâeddin Ali döneminde devlet otoritesi kurulamadığı için Eretnalı emirlerden Hacı Şadgeldi Amasya'da, Mutahharten Erzincan'da, Tâceddin Niksar'da, Hacı İbrâhim Sivas'ta, Şeyh Necib Tokat'ta ve Kılıcarslan Şarkîkarahisar'da kendi başlarına hareket etmeye başladılar. Sadece Kayseri'deki emîrler Ali Bey'e şeklen bağlı kaldılar. Emîrler arasında görülen bu rekabet yüzünden birlik ve beraberlik bozulmuş, huzur ve asayiş ortadan kalkmış, ilim ve kültür hayatı sönmüş, devlet otoritesi kaybolmuştur. Türkmen ve Moğol oymaklarının sonu gelmeyen saldırılarından dolayı bir kısım Anadolu halkı Halep'e, Antep'e, Batı Anadolu'ya ve Marmara bölgesine göç etti. Devletin içine düştüğü bu kötü durumu fırsat bilen Karamanoğlu Alâeddin Bey Kayseri'ye hücum ederek şehri ele geçirdi (1375). Alâeddin Ali Bey Sivas'a kaçtı. Ancak Kayseri, şehrin kadısı olan Burhâneddin Ahmed tarafından geri alındı. Kadılığının yanı sıra akıllı ve cesur bir siyasetçi olarak da tanınan Kadı Burhâneddin bu başarısı sayesinde 1378 Mayısında vezirlik makamına yükseldi. Onun vezirliğe getirilmesi Eretna Devleti'ne büyük bir canlılık kazandırdı. Devletin merkezî otoritesinin güçlenmesi için yoğun gayret sarfedildi. Moğol ve Türkmen oymaklarının saldırılarına engel olunarak

eski huzurlu dönem kısa bir süre için de olsa yeniden yaşandı. Alâeddin Ali Bey, Kadı Burhâneddin'in telkin ve tavsiyelerine uyarak devlet otoritesini sağlamak için Amasya, Develi Karahisar (Yeşilhisar), Niğde, Aksaray, Niksar ve Erzincan üzerine seferler düzenledi; ancak onun çizdiği politikanın esaslarına uymadığı için bu seferlerde başarı sağlanamadı. Alâeddin Ali Bey, ikinci defa çıktığı Amasya seferi esnasında vebaya yakalanarak 782'de (1380) öldü. Kayseri'de babası ve dedesinin gömülü olduğu Köşk Medrese avlusundaki kümbete defnedildi.

Alâeddin Ali Bey'in yerine yedi yaşındaki oğlu II. Mehmed tahta çıkarıldı. Vezir Kadı Burhâneddin'in de tasvibiyle Selçuklu hânedanından Kılıcarslan kendisine nâib tayin edildi. Ancak bir süre sonra Kılıcarslan ile Kadı Burhâneddin arasında iktidar mücadelesi başladı. Bu mücadele Kılıcarslan ve taraftarlarının ortadan kaldırılmasıyla sona erdi (1381). İktidarı ele geçiren Kadı Burhâneddin aynı yıl Mehmed Bey'in nâibi oldu. Bir müddet sonra da diğer büyük rakibi Amasya Emîri Hacı Şadgeldi'yi ortadan kaldırdı. Böylece iktidarda rakipsiz kalan Kadı Burhâneddin 1381 sonbaharında sultanlığını ilân ederek Eretnaoğulları hâkimiyetine son verdi ve kendi adıyla anılan bir devlet kurdu.

Anadolu'da hüküm süren diğer Türk beylikleri gibi Eretnaoğulları da siyasî, askerî ve idarî teşkilâtta Selçuklu ve İlhanlılar'ı taklit etmişlerdir. Konya ve Ankara yöresinden Erzurum'a ve Samsun'dan Malatya'nın kuzeyine kadar uzanan topraklarda yarım yüzyılı aşkın bir süre hüküm süren Eretnaoğulları Anadolu Türk kültür ve medeniyetine önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Kâşânî, Târih-i Olcaytu Sultân Muhammed Hudâbende, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3019, vr. 139b; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 909, vr. 275a-b; Safedî, Aʿyânü'l-ʿasr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2962, vr. 162a-b; İbn Battûtâ, erRihle, Beyrut, ts., s. 231; a.mlf., Seyahatnâme, I, 324-327; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1968, V, 1185-1187; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim

Rifat), İstanbul 1928, s. 79, 86 vd., 254; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 94, 182, 224, 229, 231-232, 250, 267, 392; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, V, 363-364; VII, 276-277; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan, nr. 1391, vr. 445b-446a; Âlî Mustafa Efendi, Fusûlü'l-hal ve'l-akd, İÜ Ktp., TY, nr. 9783, vr. 103a-b; İnâyetullah Efendi, Eretna Tarihi, Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 744/7; Müneccimbaşı, Camiʿu'd-düvel, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5020, vr. 443-444; Şikârî Ahmed, Karaman Tarihi, s. 13 vd.; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçûkıyye, İstanbul 1309, s. 102, 105-109; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Katalogu, İstanbul 1321, IV, 427-442; a.mlf., "Benî Eretnâ", TOEM, V/25 (1330), s. 13-22; Halil Edhem [Eldem], Kayseriyye Şehri, İstanbul 1334, s. 111-116, 119; V. Berchem - H. Edhem, Corpus, Sivas-Divriği Kitâbeleri, Kahire 1917, I, 39-49; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı] - Rıdvan Nâfiz [Edgüder], Sivas Şehri, İstanbul 1346/1928, s. 61, 62, 64, 66, 70, 75, 77, 152; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Sivas-Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti", TTK Belleten, XXXII/126 (1968), s. 161-189; a.mlf., "Eretna", İA, IV, 309-310; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 12, 32, 70, 72; Zambaur, Manuel, s. 155; Artuk, İslâmî Sikkeler Katalogu, II, 823-824; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 295, 302, 352-353; a.mlf., "Eretna", EI^{2} (Fr.), II, 724-725; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 296; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1989, II, 5-22, ayrıca bk. İndeks; Kemal Göde, Eratnalılar: 1327-1381, Ankara 1994; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1970, s. 100-120.

Kemal Göde

ERGİN, Osman Nuri

(1883-1961)

Türk kültür tarihçisi.

Malatya'nın İmrun köyünde dünyaya geldi. Köyünde çiftçilik yapan babası Ali Efendi, ticaret maksadıyla birçok yeri dolaştıktan sonra İstanbul'a yerleşerek bir kahvehane açmıştı. Dokuz yaşına kadar köyünden dışarı çıkmayan Osman babasının isteği üzerine 1892'de İstanbul'a geldi. Zeyrek Rüşdiyesi'nde okurken hocası Osman Nuri Efendi kendisine Nuri mahlasını verdi. Numûne-i Mektebi Osmânî ve Mahmûdiye rüşdiyelerine devam eden Osman Nuri, babasının işlettiği kahvehanede olumsuz şartlar içinde ders çalışmak zorunda kalması yüzünden, Dârüşşafaka mezunlarından sosyolog Mehmed İzzet Bey'in yardımıyla rüşdiyeden ayrılarak Dârüşşafaka'ya girdi. Buradan mezun olduğu yıl (1901) İstanbul Şehremâneti'nde memuriyete başladı. 1901-1904 yıllan arasında arkadaşı Ebül'ulâ Mardin ile birlikte medrese derslerine devam etti. 1904'te girdiği İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi'ni birincilikle bitirdi (1907). Bu yıllarda ayrıca Abdülaziz Mecdi (Tolun). Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Babanzâde Ahmed Naim, Muallim Cevdet (İnançalp), Elmalılı M. Hamdi (Yazır), Ahmet Avni (Konuk), İsmail Fennî (Ertuğrul), Mehmed Akif (Ersoy), İsmail Hakkı (İzmirli), M. Şerefettin (Yaltkaya) gibi tanınmış kişilerin sohbetlerine devam etti.

İstanbul Şehremâneti'nin çeşitli kısımlarında başkâtiplik, mümeyyizlik ve şube müdürlüklerinde bulunan Osman Nuri, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra belediye memurları arasında açılan imtihanı kazanarak Müessesât-ı Hayriyye-i Sıhhiyye İdaresi umumi kâtipliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında belediye hizmet ve faaliyetlerini yakından inceleme imkânı buldu. Bu kurum lağvedilince (1912) görevi merkez emanete kaydırıldı ve burada emanet muamelelerini takibe başladı. Bu görevini sürdürürken İstanbul Şehremâneti arşivinin kurulmasını gerçekleştirdi. Belediye arşivindeki çalışmaları sonucunda o güne kadar gizli kalmış birçok evrak ve belgeyi gün ışığına çıkardı. Bu çalışmaları ona, daha sonraki yıllarda kazanacağı

şehir ve belediye tarihçisi kimliği için sağlıklı bir zemin hazırlamış oldu. 1927'de ilk nüfus sayımına karar verildiğinde İstanbul sokaklarına isim vermekle görevlendirildi. Beş ay içinde 6214 sokağın birçoğuna Türk büyüklerinin adlarını vererek otuz sekiz haritadan meydana gelen bir rehber hazırladı. Bu eser daha sonra İstanbul Şehri Rehberi adıyla bastırıldı (İstanbul 1934). 1928'de İstanbul Şehremâneti Mecmuası'nı çıkarmaya başladı. Belediyeden ayrılıp vilâyete geçinceye kadar bu derginin yöneticiliğini yaptı. Şehremânetindeki son görevi belediye mektupçuluğudur. İstanbul vilâyet mektupçuluğu görevini sürdürürken 1946'da yaş haddinden emekliye ayrıldı.

Osman Nuri Ergin İstanbul Şehremâneti'ndeki görevinin yanı sıra çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. Dârüşşafaka ve Vefa Lisesi'nde tarih, Amerikan Kız Koleji'nde ticaret ve dil derslerini okuttu. Belediye Zabıta Memurları Mektebi ile Polis Meslek Mektebi'nde belediyecilik, kanun ve nizâmnâmeler, halk için açılan gece mekteplerinde de Türkçe, edebiyat, felsefe, sosyoloji, tarih ve belediye bilgileri dersleri verdi. Bu okullarda alfabeyi pratik yoldan öğretmek üzere Kolay Elifbâ (İstanbul 1326) adlı eserini kaleme aldı. Onun bu usulü çok tutuldu ve 1928 harf inkılâbına kadar uygulandı. İstanbul Muallimler Yardımlaşma Birliği hizmetlerinden dolayı kendisini fahrî üyeliğe seçti (1947). Ergin'in öğretmenlik hayatı 1956'ya, araştırma ve yazı hayatı ise ölümüne kadar devam etmiştir.

Kitapçı veya kütüphaneci olmak istediğini söyleyen, ancak geçim derdi yüzünden buna imkân bulamamaktan yakınan Ergin kırk altı yıllık memuriyet hayatı boyunca öğretmenlik, muharrirlik, kütüphanecilik ve matbaacılık alanlarında önemli hizmetler vermiştir. Hayatı dürüstlük ve tevazu içinde geçmiş, ilim sahibi herkese saygı göstermiş ve fikirlerinden faydalanmayı hiçbir zaman ihmal etmemiştir. İstanbul Üniversitesi'nde tasavvufun felsefe ile birlikte okutulmasını savunan, felsefe ile tasavvuf arasında kesin fakat sağlıklı bir sınır çizen Ergin'in tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde dönemin önemli tasavvufî şahsiyetlerinden olan Abdülaziz Mecdi Efendi ile İsmail Fennî ve Ahmed Naim beylerin büyük etkisi olmuştu. Ergin'in bir başka cephesi de İslâmiyet'le laiklik arasında yakınlık kurmaya çalışmasıdır. 1940'lı yıllarda laik demokrasiyi savunan Ergin'in demokrat kimliğinin altında belediyeciliği bulunmaktadır. Belediyede geçirdiği uzun yıllar ona merkezî idarenin yanı başında sivil bir idarenin

lüzumunu öğretmiştir.

Osman Nuri Ergin yayımladığı eserlerle Türk toplumunda tarihî kopukluğa, nesiller arası yozlaşmaya ve yabancılaşmaya engel olmaya çalışmıştır. Türk kültür ve irfan hayatının inançlı bir savunucusu olan Ergin'de içe dönük bir inanç adamlığıyla, maddeyi insana hizmet için yeniden biçimlendiren olgun bir demokrat insan kimliği iç içedir. Osman Nuri taassubun iki yanlı olduğunu söylemiş, aşırı yenilikçi Batıcılar'la aşırı muhafazakârları birbirinin fikrine saygı duymaya çağırmıştır. Sahip olduğu hoşgörüyü tasavvuf terbiyesinden, demokrat kimliği de aşağıdan yukarıya giden sivil yapılanmayı göz önünde tutan iş ve icraat adamlığından alan Ergin'in şahsında görülen bu hareket tarzı, günümüzdeki meselelerin ve kimlik bunalımının aşılmasını sağlayabilecek bir Türk çözümüdür denilebilir. Osman Nuri bir Türk tarihi âşığı, İstanbul'a severek hizmet vermiş bir hemşehri, belediye hizmetleriyle İnsana ulaşmayı amaç edinmiş bir halk adamıdır.

İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nın kurulması onun gayretiyle gerçekleşmiş, büyük bir titizlikle topladığı çoğu yazma 11.000 ciltten oluşan kitaplarını bu kütüphaneye bağışlamıştır. Kitaplarının 4000 cildi tasavvufa dair olup bunların 2025'i el yazmasıdır. Osman Nuri Ergin'in belediye kütüphanesine bağışladığı matbu kitapların katalogu Orhan Durusoy tarafından (İstanbul Belediye Kütüphanesi Alfabetik Kataloğu Osman Ergin Kitapları, İstanbul 1953) I. cildi yayımlanan, üç ciltte tamamlanacak yazma eserlerin katalogu da Nail Bayraktar tarafından (Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Alfabetik Kataloğu, İstanbul 1993) hazırlanmıştır.

Eserleri. A) Belediye ve Şehircilik Tarihiyle İlgili Eserleri. 1. Mecelle-i Umûr-i Belediyye* (I-V, İstanbul 1330-1338). Türkiye belediyecilik tarihi ve belediye uygulamalarıyla ilgili olan bu çalışma Osman

Nuri Ergin'in en önemli eseridir. 2. Muhtasar Mecelle-i Umûr-ı Belediyye (İstanbul 1337). 3. Belediye Vergi ve Resimleri Kanunu, Tâlimat ve Târifeleri (İstanbul 1340). 4. Beledî Bilgiler (İstanbul 1932). 5. Cumhuriyet ve İstanbul Mahallî İdaresi (İstanbul 1933). 6. İstanbul Şehri Rehberi (İstanbul 1934). 7. Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişâfı (İstanbul 1936).

8. İstanbul'da İmar ve İskân Hareketleri (İstanbul 1938). 9. Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi (İstanbul 1939). 10. Türk İmar Tarihinde Vakıflar, Belediyeler, Patrikhaneler (İstanbul 1944). 11. Fâtih İmareti Vakfiyesi (İstanbul 1945).

B) Eğitim ve Eğitim Tarihiyle İlgili Eserleri. 1. Kolay Elifbâ (İstanbul 1326). 2. Müessesât-ı Hayriyye-i Sıhhiyye Müdüriyeti (İstanbul 1327). 3. Dârüşşafaka, Türkiye'de İlk Halk Mektebi (İstanbul 1927, Mehmed İzzet, Mehmed Esad ve Ali Kami beylerle birlikte). 4. Türkiye Maarif Tarihi* (I-V, İstanbul 1939-1943). Türk eğitim tarihi konusunda yazılmış en geniş çaplı eser olup bugün de değerini korumaktadır. 5. İstanbul Tıp Mektepleri, Enstitüleri ve Cemiyetleri (İstanbul 1940).

C) Biyografiler. 1. İstanbul Şehreminleri. 1885-1927 yılları arasında İstanbul'da belediye başkanlığı yapan kişilerin biyografileriyle gerçekleştirdikleri hizmetleri anlatan eser Mecelle-i Umûr-ı Belediyye'nin zeyli sayılır. 2. Muallim Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi (İstanbul 1937). Ergin eserin birinci bölümünde (1-480) Muallim Cevdet'in hayatını ve eserlerini incelemiş, ikinci bölümde (481-604) arkadaş, dost ve talebelerinin onunla ilgili yazılarına yer vermiştir. Üçüncü bölümde (s. 605-720) Muallim Cevdet'in yayımlanmamış birkaç yazısı yer almaktadır. Muallim Cevdet'in basımı yarıda kalan Tarihî Sözlük'ü de bu esere ilâve edilmiştir. 3. Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti (İstanbul 1942). Osman Ergin'in yakın çevresinde yer aldığı Abdülaziz Mecdi Efendi hakkında yazdığı bu kitap, kendisinin tasavvufî kimliğini ve fikirlerini ortaya koyduğu tek eseri olmasının yanı sıra sosyal psikiyatri tarihimiz açısından yazılmış ilk eser olması bakımından da önemlidir. 4. Sadreddin Konevî ve Eserleri (Ankara 1957).

D) Neşre Hazırladığı Kitaplar. 1. Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Divanı (İstanbul 1945). 2. İnsan Hakları Beyannâmesinin İslâm Hukukuna Göre İzahı (İstanbul 1949). Hüseyin Kâzım Kadri'nin asıl adı Teşrî-i İnsanî ve İslâmî olan eseri Osman Ergin tarafından yazarın ailesinden alınarak yukarıdaki adla yayımlanmıştır. Ergin eserin başına bir önsöz, Hüseyin Kâzım Kadri'nin hayatı ve eserleri hakkında bir giriş (s. 1-42), sonuna da bazı notlar ve açıklamalar ilâve etmiştir. 3. Hakikat Nurları (İstanbul 1949). İsmail Fennî'nin Envâr-ı Hakîkat adlı eserini sadeleştirerek tasavvufî

yorumlar ihtiva eden bazı önemli notlarla birlikte yayımlamıştır.

E) Diğer Eserleri. 1. Bibliyografya: İlm-i Ahvâl-i Kütüp (İstanbul 1937). 2. Dr. A. Süheyl Ünver Bibliyografyası (İstanbul 1941-1952). 3. İslâmda Temellük ve Tasarruf Hakkının Dokunulmazlığı (Ankara 1949). 4. Fâtih'in Hoşgörürlüğü (İstanbul 1953). 5. İbn Sina Bibliyografyası (İstanbul 1956).

Osman Nuri Ergin'in ayrıca kendi kurduğu İstanbul Şehremâneti Mecmuası'nda, Tarih Dünyası Dergisi, Resimli Tarih Mecmuası, Siyasî İlimler Dergisi, Demiryolları Dergisi, Adliye Ceridesi, İller ve Belediyeler Dergisi, Türk Tıp Tarihi Arkivi ve Sebîlürreşâd'da, Hayat ve İslâm ansiklopedilerinde, Cumhuriyet, Tan, Hürriyet, Dünya ve Vakit gazetelerinde birçok makalesi yayımlanmıştır.

Ergin'in Türkiye'de Hanlar ve Kervansaraylar, Kur'ân-ı Kerîm Lugatları ve Tefsirleri Fihristi, Fetihten Sonra İstanbul'da Kurulan Vakıf - Vergi Sistemi, Türk İmar Tarihinde Üç Mimar Sinan, Bâbîliğin İç Yüzü, Osmanlıca'da Yanlış Kelimeler ve İbareler Sözlüğü adlı çalışmaları ise henüz neşredilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Nuri Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, 84-85; M. Orhan Durusoy, İstanbul Belediye Kütüphanesi Alfabetik Kataloğu, İstanbul 1953, I, s. VI-XVI; a.mlf., "Osman Nuri Ergin'in Eserleri", TFA, VII/145 (1961), s. 2496-2497; A. Süheyl Ünver - Bedi N. Şehsuvaroğlu, Tıp ve İlimler Tarihimizden Portreler: Osman N. Ergin, İstanbul 1958; Selahattin Yıldırım, "Introduction", The Historical Development of Local Administration and Urbanization in Turkey, İstanbul 1985; a.mlf., Osman Nuri Ergin: Türk Belediyecilik ve Şehircilik Tarihi Üstüne Seçmeler, İstanbul 1987, s. 15-28; A. Süheyl Ünver, "Osman Ergin, Çalışma Hayatı ve Eserleri: 1883-1961", TTK Belleten, XXVI/101 (1962), s. 163-179; Aydın Uğur, "Dünün Aydınları", Toplum ve Bilim, sy. 24, İstanbul 1984, s. 171-182; Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver, İstanbul 1994, s. 166-170;

a.mlf., “Osman Nuri Ergin ve Çağdaş Türk Düşüncesindeki Yeri”, İÜ SBFD, II (1984), s. 252-254; Fahir İz, “Ergin, Osman”, EI^2 (İng.), II, 708.

Ahmed Güner Sayar

ERGİRİKASRI

Güney Arnavutluk’ta Gjirokaster şehrinin Osmanlılar dönemindeki adı.

Ergirikasrı kelimesi, şehrin Bizans hâkimiyeti sırasındaki adı olan Argyrokastro’nun (gümüş kale) Türkçe’ye uyarlanmış şekline dayanır. 1417’den 1912’ye kadar kaldığı Osmanlı hâkimiyeti altında Balkanlar’ın batı kesiminde önemli bir İslâmî merkez haline gelmiş olup bugün Arnavutluk’un en güzel şehirlerinden biridir. İslâmî bir merkez olarak büyük gelişme gösterdiği XVIII ve XIX. yüzyıllardan kalma büyük konakları şehre oldukça renkli ve tarihî bir hava vermektedir.

Şehir, daha önceleri bu bölgede bulunan Roma şehri Hadrianopolis’e nisbetle Dropull adıyla anılan 35 km. uzunluğundaki bir ovanın batı ucunda kurulmuştur. Mahallelerinin çoğu Mali Gjeri dağlarının eteklerinde yer almakta olup şehre hâkim bir tepede kalesi bulunmaktadır. Bu kısım şehrin en eski bölümünü teşkil eder ve kuruluşu Bizans dönemine kadar uzanır. İlk defa 1336’da Kantakuzenos tarafından Argyrokastro adıyla zikredilen kale, Osmanlı öncesi dönemde Arnavut hânedanlarından Zenebizi beylerinin ikametgâhı durumundaydı. Zenebizi beyleri XIV. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlılar’ın vassâli haline geldiler. Gjin Zenebizi, kuvvetleriyle birlikte Ankara Savaşı’nda Timur’a karşı Osmanlılar’ın yanında yer aldı. Bir müddet sonra Güney Arnavutluk’taki Berat ve Avlonya gibi burası da 1417 yılında ele geçirilerek tam bir Osmanlı hâkimiyeti kuruldu. 1431’de Arvanid sancağı teşkil edildiğinde Ergirikasrı buranın merkezi oldu. Daha sonra bu fonksiyonunu Avlonya’ya bıraktıysa da Osmanlı hâkimiyeti süresince bir kaza merkezi olma özelliğini korudu. XIX. yüzyılda, Yanya vilâyetinin bir parçasını oluşturan Ergiri sancağının merkez şehri haline geldi.

Osmanlı hâkimiyetinin ilk yüzyılında küçük bir kasaba durumunda olup sivil nüfusun tamamını hıristiyanlar teşkil ediyor, kalede bir Osmanlı askerî garnizonu yer alıyordu. 1431’de 121 hâne, on beş mücerred (bekâr), yirmi yedi bîve (dul kadın) hıristiyan nüfus bulunuyordu. Bu rakamlara, kalede mevcut Osmanlı askerleri ve aileleri de ilâve edilirse kasabanın toplam

nüfusunun 700-800 civarında olduğu tahmin edilebilir. 1520 tarihinde yine tamamını Hıristiyanların

oluşturduğu sivil nüfus 143 hâneye (yaklaşık 750 kişi) yükselmişti. XVI. yüzyılın sonlarına doğru kasabanın ilk müslüman sivil nüfusu ortaya çıkmış bulunuyordu. Nitekim 1583'te 232 hâne hıristiyan nüfusa karşılık burada altmış beş nefer müslüman vardı ve bu rakamlara göre toplam nüfus 2500'ü bulmuştu. 1670-1671'de Ergirikasrı'na gelen Evliya Çelebi kasabada II. Beyazıt Camii'nin yer aldığını belirtir. Ancak selâtin camilerini gösteren 1637 tarihli bir maaş defterinden, burada sadece Sultan Süleyman Camii'nin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ergirikasrı, hemen hemen bütün Arnavutluk'ta mahallî nüfusun İslâmiyet'i kabul etmeye başladığı XVII. yüzyılda tam bir müslüman şehri haline geldi ve bu özelliği XVIII. yüzyılda da sürdü. Nitekim Evliya Çelebi, kasabada her birinin adını verdiği ve kısa açıklamalarda bulunduğu sekiz caminin yer aldığını ifade eder. Bunlara ilâve olarak yedi mescid, üç medrese ve üç de tekke vardı. Kalede 150 kadar ev ile II. Beyazıt (I. Süleyman [?]) Camii bulunuyordu. Evliya Çelebi ayrıca 200 evden ibaret bir hıristiyan mahallesinin mevcudiyetinden de söz eder. Kasabanın fizikî durumu hakkında bilgi veren Evliya Çelebi buradaki han, hamam, çarşı ve türbelerden, halkın durumundan, âdetlerinden bahsettiği gibi II. Beyazıt Camii'nde bulunan bir sütun üzerinde, Girit savaşlarına katılıp şehid düşen kasaba halkının isimlerinin kazınmış bulunduğunu da belirterek imparatorluğun bu uzak köşesinde dahi savaşlardaki insan gücü kaybının ne ölçülere vardığını gözler önüne serer. Onun kasabada toplam ev sayısını 2000 olarak göstermesi ise şüphe ile karşılanmalıdır. Bununla birlikte ayrıntılı tasvirleri, Ergirikasrı'nın zamanla nasıl bir İslâmî şehir haline geldiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı hâkimiyeti altında Ergirikasrı'nın güneyindeki Dropull sahrasında bulunan birçok hıristiyan köyünde, hıristiyan sanatının ne şekilde geliştiğini de gösteren yeni köy kiliseleri ve manastırlarının inşası gerçekleşti. Ayrıca ziraî bakımdan pek zengin bir bölge olmayan Dropull sahrası köylerindeki büyük kiliselerin inşasında, buranın doğu ve batı ticaretinin önemli bir geçiş yolu üzerinde yer alması sebebiyle halkının refah içinde bulunması da nisbeten rol oynamıştır.

XIX. yüzyılın başlarında burayı ziyaret eden W. Martin Leake, kasabada 2000 müslüman, 100 kadar da hıristiyan ailenin yaşadığını yazar. Bu da XVII ve XVIII. yüzyıllardaki gelişmeler sonucu müslüman nüfusun hızla arttığını göstermektedir. Kasabanın XIX. yüzyıl sonlarındaki durumu hakkında daha ayrıntılı bilgi, 1306 (1888-89) tarihli Yanya Vilâyeti Salnâmesi'nde bulunmaktadır. Bu sırada Ergiri sancağının merkezi olarak gösterilen kasabada 1415 ev, 336 dükkân, bir rüşdiye, birçok mektep ve dokuz han vardı. 1318 (1900-1901) tarihli Yanya Vilâyeti Salnâmesi'nde ise Muhtar Ağa Medresesi ile bir kütüphaneden söz edilir. Kāmûsü'l-a'lâm'a göre Ergiri'de büyük bir bölümü müslüman 8100 kişi yaşamakta, Ergiri sancağı da 72.000'i müslüman olmak üzere 140.000 nüfusa sahip bulunmaktaydı.

Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı yıllarında Ergiri bölgesi, özellikle müslüman köyleri hedef alan Rum eşkıyalarının saldırılarına mâruz kaldı. II. Dünya Savaşı'nda şehir herhangi bir tahribe uğramayıp eski halini koruyabildi. Yeni Arnavut rejiminin ilân ettiği kültür eserlerinin muhafaza ve bakımı çerçevesinde, XVIII ve XIX. yüzyılda yapılmış Osmanlı stili süslü konakların korunması ve restorasyonu önemli ölçüde tamamlandı. Yeni şehir ise tarihî şehrin alt tarafında Dropull ovasına doğru gelişme göstermiştir. Osmanlı dönemine ait umumi binalardan bugüne sadece 1168'de (1754-55) yaptırılmış Çarşı Camii ulaşmıştır. 1145 (1732-33) tarihli Tekke Camii'ni de içine alan diğer bütün camiler, medreseler ve tekkeler 1967 kültür ihtilâli sırasında yıkılmıştır. Kasabanın kuzeyindeki, içinde dört türbe bulunan Bektaşî Süleyman Baba Tekkesi ise bugün de ayaktadır. Son olarak Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa tarafından XIX. yüzyılın başlarında yeniden inşa ettirilen meşhur kalesi, eski şehre hâkim bir mevkide hâlâ durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 62, s. 125; Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arnavid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 1-2; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII,

674-676; T. Hughes, Travels in Greece and Albania, London 1830, II, 370; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, I, 25; Yanya Vilâyeti Salnâmesi, 5. def'a, Yanya 1306, s. 95; a.e. (1319), Yanya 1318, s. 207; Emin Rıza, Qyteti - Muze i Gjorokastres, Tirana 1981; G. Karaiskaj, 5000 Vjet Fortifikime ne Shqiperi, Tirana 1981, s. 245-257; M. Kiél, Ottoman Architecture in Albania 1385-1912, İstanbul 1990, s. 138-161; Kâmûsü'l-a'lâm, II, 836; Franz Babinger, "Ewlijâ Tschelebi's Reisewege in Albanien", Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, XXXIII, Berlin 1930, s. 51-89; A. Meksi - P. Thomo, "L'Architecture Postbyzantine en Albanie", Monumentet, sy. 11, Tirana 1976, s. 127-145; sy. 19 (1980), s. 89-115; Gjergj Frasheri - Sulejman Dashi, "Zhvilimi i arkitekturës Islamike Shqiptare të xhamive", a.e., sy. 2, Tirana 1986, s. 51-76 (1967'den sonra yıkılan camilerin eski fotoğrafları ile).

Machıel Kiél

ERGUN, Sadettin Nüzhet

(1899-1946)

Türk edebiyatı tarihçisi, Üsküdar Hallaç Baba Sâdî Dergâhı'nın son şeyhi.

Bursa'da doğdu. Babası Kolağası Ali Efendi, dedesi müftü Abdullah Efendi'dir. Annesi Sâdiye Hanım, Yenişehr-i Fenâr (Tesalya) Sâdî Dergâhı şeyhi ve divan sahibi şair Mehmed Vehbî'nin kızıdır. Anne tarafından bütün akrabası Sa'diyye tarikatına mensuptur. Hallaç Baba Sâdî Dergâhı şeyhi dayısı Ahmed Ferid Efendi'nin erkek çocuğu olmadığı için onun vefatından sonra bu tekkeye şeyh tayin edildi (1907). Bu sırada henüz sekiz yaşında olan Sadettin'e vekâleten bu görevi, Koska'da Abdüsselâm Sâdî Dergâhı şeyhi Yahyâ Efendi, onun ölümü üzerine de Şeyh Ali Fakrî Efendi yürüttü. İlk öğrenimini Üsküdar İttihat ve Terakkî Numune Mektebi'nde tamamlayan Sadettin bu arada Arapça ve Farsça öğrendi. Üsküdar Sultânîsi'nden sonra Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nden mezun oldu.

1921'de Ali Fakrî Efendi'den Sâdî, Rifâî ve Nakşibendî icâzetleri aldığı gibi Bâb-ı Meşihat'ta imtihan edilerek asaleten şeyh oldu. Tekkeler kapatılınca (1925) Ankara Erkek Lisesi'ne edebiyat öğretmeni olarak tayin edildi. Daha sonra sırasıyla Konya'da Erkek Muallim Mektebi, Kız Muallim Mektebi ve Erkek Lisesi ve Orta Muallim Mektebi'nde, İstanbul'da Erenköy Kız Lisesi, Kadıköy Erkek Lisesi ile Haydarpaşa Lisesi, Maltepe, Halıcıoğlu ve Kuleli Askerî liselerinde öğretmenlik yaptı. Bir ara İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ders verdi. Arkeoloji Müzesi'nde kütüphane memurluğu yaparken hastalandı. II. Dünya Savaşı'nda hükümetin tedbir olarak isteyenlerin İstanbul'dan Anadolu'ya gidebileceklerini duyurması üzerine hastalığının da verdiği endişelerden dolayı ailesiyle birlikte Çankırı'ya gitti (1941).

İstanbul'a döndükten sonra hastalığı daha da arttı, yoksulluk ve sıkıntı içine düştü. Kendisini yakından tanıyanlar mâruz kaldığı kıskançlık, rekabet ve iftiralar yüzünden özellikle sinirlerinin bozulduğunu belirtmektedir. Nâmık Kemal'in Şiirleri (İstanbul 1941) adlı kitabını ithaf ettiği devrin Maarif

Vekili Hasan Âli Yücel tarafından Beyazıt Devlet Kütüphanesi müdürlüğüne getirildi (1943). Bu görevi sürdürürken 25 Nisan 1946'da Validebağı Prevantoryumu'nda veremden öldü. Karacaahmet Mezarlığı'nda şair Nedîm'in yakınına defnedildi.

Gençlik yıllarında dârülfünundan arkadaşı olan Mehmed Mesih'in çıkardığı Millî Mecmua'da (1923-1928) Şeyh Hüseyin Sadettin imzasıyla mutasavvıfane gazeller yayımlayan Ergun Ankara'da neşredilen Hâkimiyeti Milliye, Konya'da çıkan Babalık, Kervan, Yeni Fikir ve İstanbul'da yayımlanan Kurûn gazetelerine çeşitli yazılar yazdı. Gençlik (Nisan - Mayıs 1928), Halk Bilgisi Haberleri (1929-1942), Çınaraltı (1941-1944) ve Türklük (1939-1940) mecmualarında da çeşitli derleme ve makaleleri yayımlandı.

Divan, tekke ve halk edebiyatları üzerinde bugün de önemini koruyan birçok çalışma yapan Sadettin Nüzhet, sesinin güzelliği sebebiyle erken yaşlarda başladığı mûsikiyle meşguliyeti sırasında, Harbiye Nezâreti mümeyyizliğinden emekli Şeyh Said (Özok) Efendi'den pek çok ilâhi meşkederek kendini yetiştirmiştir. Bestelediği az sayıdaki bazı eserleri de bilinmektedir. Erken yaşta ölümü, Türk Şairleri ve Türk Musikisi Antolojisi gibi önemli eserlerinin yarım kalmasına sebep olmuştur. Hastalığından dolayı ıstırap çekerken bile çalışmaktan geri durmayan Sadettin Nüzhet, maddî sıkıntı içinde bulunduğu yıllarda incelemelerini düzenli düzensiz defterlere ve kâğıt parçalarına dağınık bir şekilde yazmış, ölümü üzerine notları ailesi tarafından Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki çalışma odasından alınmıştır. Yılmaz Öztuna, Türk Musikisi Antolojisi'nin din dışı eserlere ait müsveddelerinin Ankara'da Millî Kütüphane'de bulunduğunu bildirmekteyse de (Itrî, s. 83) bu müsveddelerin halen Kültür Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü'nde bulunduğu anlaşılmaktadır (bk. MM, s. 32).

Eserleri. 1. İlm-i Tasavvuf (İstanbul 1341). Yazarın Şeyh Hüseyin Sadettin ismiyle yayımladığı ilk eseridir. 2. Konya Vilâyeti Halkiyat ve Harsiyatı (Konya 1926). Konya'da öğretmenlik yaparken ruhiyat muallimi Mehmed Ferid'le birlikte yayımladıkları, devrinde büyük ilgiyle karşılanan eser bu sahada yapılmış ilk çalışmadır. Kitapta, başta saz şairleri olmak üzere Konya ve çevresinde yetişmiş şairlerin biyografileri ve eserleriyle bu

yörede derlenmiş ninni, mâni, türkü, ağıt, bilmece, atasözü, fıkra, deyim, tekerleme, kinaye, dilek, ilenç, Türk adları ve mahallî kelimeler lugatçesi yer almaktadır. Bu eser aynı zamanda Cumhuriyet döneminde yayımlanan ilk folklor derlemelerine de örnek olmuştur. 3. Halk Şairleri (İstanbul 1927). Eserde, divan edebiyatı etkisinde kalmamış ağıtçı kadınlarla türkü yakan kadın ve erkek on dokuz kişinin kısa biyografileriyle şiirlerinden örnekler yer almaktadır. 4. Halk Şâirleri - Karacaoğlan (Konya 1927). Kitapta Karacaoğlan'ın kısa biyografisiyle 231 koşma ve kırk iki semaisi vardır. Eser yeni ilâvelerle sonradan birkaç defa daha basılmıştır. 5. Gevherî (İstanbul 1928). XVII. yüzyılın önemli saz şairlerinden Gevherî hakkındaki ilk ciddi çalışmalardan biridir. 6. Pir Sultan Abdal (İstanbul 1929). Kitapta Pîr Sultan Abdal bibliyografyası ile Pîr Sultan Abdal'ın hayatı, eserleri, edebî şahsiyeti ve nefesleri yer almaktadır. 7. Bektaşî Şairleri (İstanbul 1930). Eserde alfabetik sırayla yer alan şairlerin kısa hal tercümelerine ve şiirlerinden örneklere yer verilmiştir. Eklerle birlikte 180 ismin bulunduğu kitap, yazar tarafından 1944 yılında genişletilip üç cilt olarak (I ve II. ciltler bir arada) yeniden yayımlanmıştır. 8. Mevlânâ (İstanbul 1932). Yazar bu eserinde Mevlânâ'nın hayatını, tasavvufî ve edebî şahsiyetiyle tesirlerini incelemiş, bazı Türkçe beyitlerinden ve Mevlânâ hakkında çeşitli şairlerin yazdığı methiyelerden örnekler vermiştir. 9. İstanbul Meşâhirine Ait Mezar Kitâbeleri (İstanbul 1932). Eserde Üsküdar ilçesinde medfun bazı meşhur kişilerle mezar kitâbeleri hakkında bilgi verilmiş, ayrıca kitâbelerin fotoğrafları da eklenmiştir. 10. Âşık Ömer (İstanbul 1936). Âşık Ömer'in hayatı, şiirleri, edebî ve tasavvufî şahsiyetiyle etkileri eserde geniş bir şekilde incelenmiş; şiirleri destan, koşma, gazel, murabba, muhammes ve semâiler şeklinde tasnif edilmiştir. Kitabın sonunda Âşık Ömer'in şairleri öven "Şâirnâme" adlı bir şiiriyle bu şiirin Salâhî tarafından yapılan manzum şerhi yer almaktadır. 11.

Türk Şairleri* (İstanbul 1936-1945). Hemen hemen bütün şuara tezkireleri ve belli başlı kaynaklar taranarak meydana getirilen bu önemli eser sahasında büyük bir boşluğu doldurmuştur. Yazarın ölümü üzerine 98. formada 1432 sayfa olarak yarım kalan eserde 1074 şair ve eserlerinden belli başlı örnekler yer almaktadır. 12. Halk Edebiyatı Antolojisi (İstanbul 1938) Eserde üç bölüm halinde yüzyıllara göre sıralanmış otuz altı âşığın ve otuz üç mutasavvıf şairin biyografileriyle türkü, ağıt ve mâni örnekleri yer almaktadır. 13. Türk Musikisi Antolojisi (I-II, İstanbul 1942-1943). Türk

mûsikisi tarihi hakkında oldukça geniş malzemenin bir araya getirildiği eserde XVII-XX. yüzyıllar Türk dinî mûsikisinin tarihî gelişimi incelenmiş, bu alandaki bestekâr ve icracılar hakkında bilgi verilmiş, bunlara ait tesbit edilebilen dinî mûsiki güfteleri de kaydedilmiştir.

Sadettin Nüzhet'in diğer eserleri şunlardır: Tanzimata Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi Numuneleri (İstanbul 1931), Şeyh Galib (İstanbul 1932); Âşık (İstanbul 1933); Beşiktaşlı Gedâî (İstanbul 1933); Hengâmî (İstanbul 1933); Kâtibî (İstanbul 1933); Kuloğlu (İstanbul 1933); Nâmık Kemal (İstanbul 1933), Neşâtî (İstanbul 1933); Rûmî Paşa (İstanbul 1933); Subûhî (İstanbul 1933); Şeyhülislâm Bahâî (İstanbul 1933); Cenab Şahabeddin (İstanbul 1934); Fehim (İstanbul 1934), Samih Rifat (İstanbul 1934), Silleli Sürûrî (İstanbul 1935); Bakî (İstanbul 1935); Edebiyat ve Edebiyat Tarihi Özü (İstanbul 1935), Şeyh Galib (1. fas., İstanbul 1935), Aka Gündüz (İstanbul 1937), Ali Cânib (İstanbul 1937); Ali Nihad ([Tarlan], İstanbul 1937); Hatâyî Divanı (İstanbul 1946).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 369-370; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 1574-1576; Gövsa, Meşhur Adamlar, İstanbul 1933-37, IV, 1395; M. Behçet Yazar, Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı, İstanbul 1938, s. 381; Öztuna, TMA, I, 195-196; a.mlf., Itrî, Ankara 1987, s. 83; Bedii N. Şehsuvaroğlu - Muzaffer Gökmen, Sadettin Nüzhet Ergun, İstanbul 1976; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1983, s. 147-148; Bedii N. Şehsuvaroğlu, "Sadettin Nüzhet Ergun", Bilgi Mecmuası, XII/145, İstanbul 1959, s. 12-13, 17; Muzaffer Gökmen, "Sadettin Nüzhet Ergun (1901-1946)", TK, sy. 164 (1976), s. 499-502, 510-512; MM, sy. 416 (Mart 1987), s. 32; R. Ekrem Koçu, "Ergun (Hüseyin Sâdeddin Nüzhet)", İst.A, IX, 5178-5179; "Ergun, Sâdeddin Nüzhet", TDEA, III, 66-67; "Konya Vilâyeti Halkiyat ve Harsiyatı", a.e., V, 393.

Ekrem Bektaş

ERGUNER, Süleyman

(1902 - 1953)

Neyzen ve bestekâr.

2 Ağustos 1902 tarihinde İstanbul'un Sultanselim semtinde doğdu. Babası Sultan Selim Camii müezzinlerinden Hafız Hasan Efendi, annesi Dürriye Hanım'dır. Dört yaşında annesini, on bir yaşında babasını kaybetti. Babasının vefatı üzerine erken yaşta Sultan Selim Camii'ne müezzin oldu. Caminin başimamı Sadettin Kaynak'tan mûsiki öğrenmeye başladı. Bu arada I. Dünya Savaşı'nın olumsuzluklarına rağmen hıfzını, ardından da rüşdiye öğrenimini tamamladı. 1923 yılında Muazzez Hanım'la evlendi. Dört yıl sonra müezzinlik görevinden ayrılıp İnhisarlar İdaresi'nde memur olarak çalışmaya başladı. Aynı yıl İstanbul'dan ayrılarak bu kurumun Keskin, Karaman, Kütahya, Çarşamba, Burdur müdürlüklerinde bulundu ve 1942'de İstanbul'a döndü. Önce Tekel Genel Müdürlüğü'nde zat işleri şube müdürlüğü, daha sonra da Cibali Tütün Fabrikası sicil amirliği görevlerinde bulundu. Cibali fabrikasındaki görevi sırasında 1 Aralık 1953'te vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

Hüseyin Fahreddin Dede'den sonra son devrin en iyi neyzeni kabul edilen Süleyman Erguner ayrıca sesinin güzelliğiyle de tanınmıştır. Küçük yaşta katılmaya başladığı mûsiki toplantılarında, devam ettiği tekke ve mevlevîhânelerde ilk mûsiki bilgilerini almıştır. Önce Sadettin Kaynak, daha sonra Mecid Sesigür ile çalışmış, Bestenigâr Ziya Bey ve onun talebelerinden Sultanselimli Hâfız Cemal Efendi'den de istifade etmiştir. Ancak mûsiki hayatında Hâfız Sâmi ile eski saray müezzinlerinden Hafız Hüseyin'in büyük tesiri olduğunu belirtmek gerekir. Ney üflemeye Neyzen Emin Efendi'nin (Yazıcı) teşvikiyle on altı yaşında başlayan Erguner, kimseden ders almadan kendi gayretiyle ilerleyerek üslûp sahibi bir neyzen olmayı başarmıştır. Anadolu'da memuriyeti sebebiyle bulunduğu yerlerde cemiyetler kurarak mûsiki faaliyetlerine katılmış ve bu hususta derin izler bırakmıştır. Ayrıca İstanbul'a döndükten sonra salı günleri Sultanselim'deki evinde yapılan mûtat mûsiki toplantıları devrin ünlü musikişinaslarının

devam ettiği mahfiller arasında yer almıştı.

1944'te İstanbul Radyosu'nun ilk deneme yayınları ile başladığı radyo çalışmalarına 1950'de hizmete giren yeni İstanbul Radyosu'nda devam etti. Bu kurumdaki çalışmaları sırasında vefatına yakın yıllarda ney, tanbur, ud ve kudüm sazlarından oluşan Erguner Topluluğu adlı bir grup kurdu. İstanbul Radyosu'nda ve devam ettiği mûsiki topluluklarında klasik Türk mûsikisi ve tasavvuf mûsikisinin yeniden canlanması yolunda büyük gayretler gösteren, özellikle mansur ve şan neyi üflemeyi tercih eden, neyde pürüzsüz ve kuvvetli dem sesleriyle tanınan Süleyman Erguner aynı zamanda birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında oğlu Ulvi Erguner ile Niyazi Sayın, Selâmi Bertuğ, Alâeddin Yavaşça ve Nevzat Atlığ en tanınmışlarıdır.

Neyzenliğinin yanı sıra bazı eserler de besteleyen Erguner'in bugün elde altı ilâhi, beş şarkı ve dokuz saz eserinden müteşekkil yirmi bestesi bulunmaktadır. Bunlar arasında Yahya Kemal Beyatlı'nın, "Ömrün şu biten neşvesi tâm olsun erenler" mısraı ile başlayan uşşak yürük semâisiyle güftesi Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ait olan, "N'oldu bu gönlüm n'oldu bu gönlüm" mısraı ile başlayan uşşak ilâhisi çok meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 505-506; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 113, 149, 176, 278; a.mlf., TSM Saz Eserleri, s. 6, 13, 17, 23, 31, 58, 61; Süleyman Erguner, Ney "Metod", İstanbul 1986, s. 6; Fikret Akıncı, "Süleyman Erguner ve Arkadaşları", Resimli Radyo Dünyası, Mart 1952, İstanbul, sy. 90, s. 25-27; "Süleyman Erguner'in Terceme-i Hali", MM, sy. 71 (Ocak 1954), s. 320; Ekrem Kongar, "Bir Hâtıra", Milliyet, 1 Ağustos 1958; Hakkı Göktürk, "Erguner (Süleyman)", İst.A, IX, 5179-5181; Öztuna, BTMA, I, 262.

Süleyman Erguner

ERGUNER, Ulvi

(1924 - 1974)

Mûsikişinas ve neyzen.

3 Ağustos 1924 tarihinde İstanbul'un Sultanselim semtinde doğdu. Babası tanınmış neyzen Süleyman Erguner, annesi Muazzez Hanım'dır. İlkokulu babasının memuriyeti sebebiyle Karaman, Kütahya ve İstanbul Çarşamba'da okudu. Ortaokulu Konya Askerî Ortaokulu'nda, Liseyi ise Maltepe Askerî Lisesi'nde tamamladı. Daha sonra girdiği Kara Harp Okulu'ndan 1943 yılında levazım asteğmeni olarak mezun oldu. Gelibolu, Kars, Ankara ve İstanbul'da görev yaptı; 7 Haziran 1958'de Kore'ye gitti. Bir yıl kaldığı Kore'den dönüşünde İstanbul, Hayrabolu ve Keşan'da ordudaki görevine devam etti. 1 Şubat 1964 tarihinde kendi isteği üzerine yarbay rütbesiyle emekliye ayrıldı. Bundan sonra üç yıl kadar serbest çalıştı. 15 Haziran 1967'de İstanbul Radyosu'nda Türk Sanat ve Halk Mûsikisi şube müdürü olarak görev aldı. 17 Kasım 1974'te öldü ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

Asıl şöhretini ney icracılığı ile kazanan Erguner, ilkokul sıralarından itibaren mûsiki bilgilerini ve ney üflemeyi babasından öğrenmiş, bu arada Konya Askerî Ortaokulu'nda Ahmet Ezgimen'den istifade etmiştir. Ayrıca Ankara ve İstanbul'da bulunduğu yıllarda Halil Can, Nuri Halil Poyraz, İlyas Tonguç, Fahri Kopuz, Hulusi Gökmenli, Cahit Gözkan ve Sadettin Heper'den dinî ve din dışı mûsiki meşketmiş, radyo yayınlarına katılmış, Mesut Cemil ile çalışmalar yapmıştır.

Ulvi Erguner yaptığı Türk mûsikisi tarihi çalışmaları ile Fârâbî, Abdülkādir-i Merâgī, Kâtib Çelebi'nin eserlerini mûsiki repertuarına kazandırmış, kurduğu ve yönettiği Klasik Türk Mûsikisi Erkekler Korosu ile başarılı bir icra ortaya koymuştur. Yurt içi ve yurt dışında düzenlenen Mevlevî mûsikisi ve âyinleriyle ilgili programların çoğunda yer almış, Konya'da yapılagelen Mevlânâ'yı anma törenlerinde Halil Can'dan sonra neyzenbaşılık görevini yürütmüştür. Ayrıca TRT'de günümüzde de (1994) devam eden Türk

Tasavvuf Mûsikisi adlı radyo programlarının temel çalışmalarını yaparak ilk defa neşrini sağlamıştır. Türk mûsikisi tarihi, nazariyatı ve usulleriyle ilgili bazıları neşredilmiş incelemeleri bulunan Erguner ud ve keman da çalardı.

Bestekârlık alanında pek çalışması olmamakla beraber bayatî - araban makamında bir peşrev ve saz semâisi bestelemiş, neyde babasının tavrını kendi tekniğiyle devam ettirmiştir. Neyzen olarak yetiştirdiği oğullarından Süleyman ile Fransa'da yaşayan ve klasik Türk mûsîkisiyle neyin Avrupa'da tanınmasında başarılı çalışmalar yapan Kudsi Erguner de birer sanatkârdır.

BİBLİYOGRAFYA

Kip, TSM Saz Eserleri, s. 8; Cavidan Arın, "Röportaj: 17, Ulvi Ergımer'in Cevapları", MM, sy. 227 (1967), s. 15; S. Y. [Sözer Yaşmut], "Ulvi Erguner", Musikî ve Nota Mecmuası, sy. 9, İstanbul 1970, s. 24-25; Hakkı Göktürk, "Erguner (Ulvi)", İst.A, IX, 5181; Öztuna, TMA, I, 196.

Süleyman Erguner

ERİS KUYUSU

(bk. Bİ’RERÎS).

ERİTRE

Doğu Afrika'da Kızıldeniz'e kıyısı olan ülke.

Etiyopya'nın kuzeydoğusunda yer alan Eritre'nin kuzeybatısında Sudan, güneydoğusunda Cibuti, kuzeyinde Kızıldeniz bulunur. Dehlek takım adalarıyla birlikte toplam yüzölçümü 117.440 km2, başşehri Asmara, nüfusu 3.317.000'dir (1992).

Etiyopya platosunun bir devamı olan Eritre'nin topraklan batı yönüne doğru akan nehirler tarafından parçalanmıştır. Arazinin güneydoğu kısmı 70-80 km. genişliğinde bir şerit halinde Kızıldeniz boyunca uzanır. Etiyopya sıradağlarının kuzeye doğru devam ettiği kuzeybatı topraktan ise hem daha geniş hem de daha yüksektir. Bölgede iklim bakımından farklılıklar görülür. Deniz sahiline yakın yerler, yüksekte olan ve içerilerde bulunan yerlere göre daha sıcak ve rutubetlidir. Asmara çevresinde 500 mm. civarında seyreden yıllık yağış ortalaması sahilde 200 mm. kadardır. Deniz seviyesinden 400 m. yüksekliğe kadar olan yerlerde otlaklar, daha yukarılarda yaprak dökmeyen ağaçlar yer alır.

Eritre halkı etnik ve dinî bakımdan bazı farklılıklar gösterir. Çeşitli kabilelere mensup olan nüfus içerisinde önemli gruplardan birini, yüksek yaylalardaki çobanlık ve çiftçilikle uğraşan hıristiyan Habeşler teşkil eder. Bölgenin güneybatısındaki kırsal alanlarda yaşayan Hâmî ırktan Kunamalar ile Barialar putperesttir. Diğer taraftan göçebe Benî Amrlar, Habablar, Afarlar (Denkalî, Adal), Engana, Mensa, Marea, Sabderat, Torha ve Hasu gibi kabileler müslüman olup daha çok Sudan sınırına yakın yerlerde ve sahil şeridinde yaşamaktadırlar. Bölgede konuşulan çeşitli diller arasında Tigre, Tigrinya, Amharaca ve Arapça en yaygın olanlardır. Müslümanların önemli bir kısmı ile şehirlerde yaşayanlar Arapça'yı kullanırken kırsal alanlarda bulunanlar Tigre ve Tigrinya dillerini konuşurlar. Eğitim bakımından geri durumda olan Eritre'deki müslüman nüfusun kırsal alanda yaşayan kesimi ziraat ve hayvancılıkla, şehirlerde oturanları ise ticaret ve çeşitli sanatlarla uğraşırlar. Müslümanların eğitim açısından geri kalmalarında, 1929 yılında sömürgedeki okulların yönetiminin hıristiyan

misyonerlere verilmesi üzerine çocuklarını bu okullara göndermek istememeleri etkili olmuştur. Ayrıca 1962'de Eritre'nin özerk statüsüne son verilip eyalet haline getirilmesinden sonra da Arapça'nın eğitim dili olarak kabul edilmemesi ve Etiyopya'nın resmî dili Amharaca'nın yerleştirilmeye çalışılması üzerine yine müslümanlar çocuklarını resmî okullara göndermediklerinden bu olumsuz etki tekrar söz konusu olmuştur. Sömürge yönetimi döneminde 1929 yılına kadar Eritre'nin çeşitli yerlerinde özellikle Keren, Masavva' (Musavva') ve Agordat'ta açılan okullarda Arapça ve İtalyanca eğitim yapılıyor ve Arapça bilen öğretmenler ders

veriyorlardı. 1941'de buranın idaresi İngiltere'nin eline geçince eğitim dili ilk öğretimde Arapça, orta öğretimde Arapça ve İngilizce olmuştur. Eritre kültürel bakımdan Etiyopya'dan çok Arap ülkeleriyle ortak niteliklere sahiptir ve Arapça burada konuşulan dillerin başında gelmektedir.

1974'te Etiyopya'da gerçekleştirilen askerî darbe sonunda yönetimin Marksistler'e geçmesi, ülkenin diğer bölgelerinde olduğu gibi Eritre'de de müslümanları olumsuz yönde etkilemiştir. Yeni yönetimin terör derecesinde baskı yaparak takip ettiği "yerleştirme" politikası müslümanları zor durumda bırakmış ve bu politikanın uygulanması sırasında pek çoğu hayatını kaybederken verimli arazilerde oturanlar da fakir ve kıraç bölgelere nakledilmiştir.

Günümüzde Eritre'deki müslüman nüfusun dinî, sosyal ve eğitim öğretimle ilgili faaliyetleri Asmara İslâmî Evkaf Konseyi tarafından yürütülmektedir. Müslüman cemaatin camileri temsil eden delegeleri tarafından seçilen evkaf konseyi cami, okul, Kur'an kursu, kütüphane, sağlık merkezi ve hastahane gibi kurumların yönetimini üstlenmiş durumdadır. Ayrıca müslüman mezarlıklarının tesisi, dinî yapıların inşa edilmesi, hac ve umre ziyaretlerinin yaptırılması gibi işler de evkaf konseyinin görev alanına girmektedir. Konsey bu faaliyetlerini kadı ve Hey'etü'l-ulemâ ile iş birliği içinde yürütmektedir. Eritre'nin 3,5 milyon civarındaki nüfusunun çoğu müslüman, geri kalanı hıristiyan ve putperesttir. Ülkenin en önemli şehri olan 331.029 (1988) nüfuslu Asmara aynı zamanda başşehirdir. Kızıldeniz kıyısındaki Masavva' ile Assab Eritre'nin diğer önemli liman şehirleridir. Sahile yakın bir ada üzerinde kurulmuş, 1500 m. uzunluğundaki rıhtım görevi yapan ve üzerinden kara ve demir yolları geçen bir berzahla karaya

bağlanmış bulunan Masavva‘, Kızıldeniz kıyısında önde gelen bir pazar yeri ve işlek bir limandır; şehirde havaalanı da mevcuttur. Cibuti sınırına yakın bir yerde ve Bâbülmendep kıyısında yer alan Assab Limanı da kara yoluyla Adisababa ve Asmara'ya bağlanmış olup ülkenin en önemli ithalât ve ihracat kapısıdır.

Uzun yıllar sömürge idaresi altında kalan Eritre'nin ekonomik bakımdan son derece önemli bir bölge olduğu için sahildeki şehirlerine bazı yatırımlar yapılmış, yollar ve haberleşme tesisleri kurulmuştur. Halkın büyük kısmı tarım ve hayvancılıkla uğraşır. Yağmur alan yüksek yerlerde ve sulanabilen bazı arazilerde keten, meyve, sebze, tütün, kahve, muz gibi ürünler yetiştirilmektedir. Asmara'da tekstil, çimento, kimyevî maddeler, deri, kâğıt ve tarım ürünlerini işleyen sanayi kuruluşları mevcuttur; elde edilen mamullerden özellikle deri ve deri eşya yurt dışına ihraç edilir, Masavva‘da tuz, balık unu ve çimento, Assab'da da petrokimya endüstrisi kuruluşları bulunmakta, ayrıca bu limanlarda gelişmiş denizcilik hizmetleri verilmektedir. 1962 yılında Eritre'nin özerk yapısına son verilip Etiyopya'ya bağlanarak bir eyalet haline getirilmesinden sonra bağımsızlık yanlılarının başlattıkları çatışmalar dolayısıyla bölge siyasî bakımdan olduğu kadar ekonomik bakımdan da bir istikrarsızlık ve bozulma içine girmiştir.

Karmaşık bir gelişme gösteren Eritre'nin tarihi bir yandan Etiyopya ve Sudan'ın, öte yandan da Güney Arabistan'ın tarihine bağlıdır. Güney Arabistan'dan Kızıldeniz'in batı kıyılarına gelen göçmenler önce Eritre sahillerine yerleşmişler, daha sonra buradan içerilere doğru girerek Aksum Devleti'ni kurup bölgenin tamamına hâkim olmuşlardır. Etiyopya'nın denize tek çıkış kapısı olan Eritre, hem dış dünya ile kültürel ve ticarî ilişkilerin kurulmasında önemli bir zemin, hem de müslümanlarla mücadele için bir atlama noktası teşkil ederek daima stratejik bir önem taşımıştır. Portekizliler XVI. yüzyılın başlarında müslümanların hâkimiyetine son vermek için buraya geldiler. Osmanlılar 1517 yılında Memlük Devleti'ni yıktıktan sonra yavaş yavaş Kızıldeniz'in her iki kıyısına da yerleşerek 1525'te Eritre bölgesindeki Portekiz hâkimiyetini ortadan kaldırıp 1555'te Habeş eyaletini kurdular. Bugün Eritre'de bulunan Sevâkin ile Bâbülmendep arasındaki bölge, bu eyaletin kesin hatlarıyla belli olmayan sınırları içerisinde yer alıyor ve en önemli kısmını teşkil ediyordu. Habeş

eyaletiyle İstanbul arasındaki ilişkiler, özellikle iç kesimlerdeki din ayrılıkları ve ulaşım yollarının elverişsizliği sebebiyle daima sınırlı kalmıştır. 1672'de Habeş eyaletini dolaşan Evliya Çelebi, o sırada eyalet merkezi olan Masavva' ile ilgili ilginç bilgiler vermektedir (Seyahatnâme, X, 942-946). XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Etiyopya ile genelde barış içerisinde bulunan eyaletin önemi XVIII. yüzyılda iyice azalınca Bâbıâli burası ile eskisi kadar da ilgilenemedi. Sultan Abdülmecid, Sevâkin ve Masavva' limanlarını Mısır Hidivi Mehmed Ali Paşa'ya sâlyâne olarak verdi (1846); ancak onun ölümü üzerine (1848) eyaletin yönetimi Hicaz valiliğine bağlandı. 1865'te Hidiv İsmâil Paşa Masavva'ı Mısır'a bağlayarak bir kaymakamlık şeklinde teşkilâtlandırdı ve İngiltere'nin de onu desteklemesiyle bu bölgedeki Osmanlı hâkimiyeti resmen sona erdi (bk. HABEŞ EYALETİ).

Süveyş Kanalı'nın milletlerarası deniz taşımacılığına açılması (1869) üzerine Kızıldeniz kıyılarının stratejik önemi birden arttı ve deniz trafiğini denetleyebilmek amacıyla burada iskele ele geçirmek isteyen büyük devletler arasında çatışmalara konu oldu. İtalya'nın Kızıldeniz kıyısında bir yer elde etmesi, bu sırada

bir müslüman sultan tarafından yönetilen Assab'ın, misyoner-sömürgeci Giuseppe Sapeto tarafından Rubattino buharlı gemi şirketi adına satın alınmasıyla oldu (1869). Şirketin kömür ikmal merkezi olarak hizmet veren Assab'ın 1882 yılında sömürge haline getirilmesiyle de bölgenin İtalyan hâkimiyeti altına girmesi süreci başladı. Buraya iyice yerleştikten sonra 1885'te Masavva' ve Beilul'u, 1889'da Asmara ve Keren'i ele geçiren İtalyanlar Afrika'nın içerilerine doğru genişlemeye ve yayılmaya başlayınca Etiyopya Kralı II. Menelik buna engel olmak istedi; ancak savaşı kaybetti ve böylece İtalyanlar imzalanan Uccialli Antlaşması'yla (1889) Etiyopya üzerinde de bir himaye yönetimi kurmayı başardılar. Bundan sonra, daha önce Assab'da başlattıkları sömürge idaresini bölgenin tamamını içine alacak şekilde genişleterek buraya, Roma İmparatorluğu zamanında Kızıldeniz'in adı olan Mare Erythraeum'dan hareketle "Eritre (Erytrea) sömürgesi" adını verdiler (1890). İtalya Eritre'yi sekiz idarî bölgeye ayırarak burayı As-mara'da oturan bir genel vali ve onun idarî bölgelerde görev yapan yardımcılarıyla yönetti. Eritre'de bir sömürge idaresi kurulmasına ve gittikçe yayılmasına başından beri karşı olan Etiyopya 1896

yılında İtalya'ya savaş açtı ve yapılan Adova Muharebesi'nde galip gelerek sömürge topraklarının daha fazla genişletilmesi imkânını ortadan kaldırdı. İmzalanan Adisababa Antlaşması, bir yandan İtalya'nın Etiyopya üzerindeki himayesine son verirken bir yandan da Eritre sömürgesi ile Etiyopya arasındaki sınırı belirledi.

1935'te İtalya'nın Etiyopya'yı işgalinde önemli rol oynayan Eritre, II. Dünya Savaşı sırasında Kızıldeniz yolunu açmak isteyen İngiltere'nin hücumuna uğradı. İngilizler İtalyan ordusunu Keren'de yenerek Asmara ve Masavva'ı ele geçirdiler (28 Mart 1941); daha sonra da aldıkları takviyelerle İtalyanlar'ı Adisababa'ya kadar sürdüler. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Birleşmiş Milletler'in himayesinde İngiliz askerî idaresi altında kalan Eritre 15 Eylül 1952 tarihinde federe bir devlet olarak Etiyopya'ya bağlandı. Fakat Etiyopya yönetimi 14 Kasım 1962'de, federal yapı içerisinde ayrı parlamentosu ve kurumları bulunan Eritre'nin özerk statüsünü kaldırarak bölgeyi eyalet haline getirdi. Bu olay karşısında Birleşmiş Milletler ve büyük devletler herhangi bir tepki göstermezken Eritreliler fiilen kurtuluş mücadelesi başlattılar.

Eritre'yi Etiyopya'ya bağlamak isteyenlere karşı mücadele etmek amacıyla 1950 yılında kurulmuş olan Eritre Kurtuluş Cephesi, bölgenin federe yapısına son verildiği 1962 yılına kadar aktif bir faaliyet göstermedi. Bu tarihte ise Eritre'nin Etiyopya'nın bir eyaleti haline getirilmesine tepki olarak yönetime karşı silâhlı mücadele başlattı. Önceleri Eritre Kurtuluş Cephesi içinde liderlik müslüman ve hıristiyanlar arasında dengelenmiş durumdaydı. Fakat teşkilâtın 1965 yılında merkezini Sudan'ın başşehri Hartum'a taşımak zorunda kalması ve bazı müslüman Arap ülkelerinden yardım görmesi üzerine bu denge hıristiyanların aleyhine bozuldu ve 1970'te ortaya çıkan iç çatışma bölünmeye yol açtı; Eritre Kurtuluş Cephesi'nin yanında Eritre Kurtuluş Cephesi - Halk Kurtuluş Cephesi ile Eritre Halk Kurtuluş Cephesi doğdu. Hıristiyanların ağırlıkta olduğu Eritre Halk Kurtuluş Cephesi diğerlerinin aksine Marksist eğilime sahip oldu. Eritre'nin kurtuluş mücadelesini olumsuz yönde etkileyen bu bölünmenin ortadan kaldırılması için çeşitli çalışmalar yapılmışsa da başarı sağlanamamış ve 1974'ten sonra bu teşkilâtların etkinlikleri azalmıştır. 1978'den itibaren Etiyopya yönetimi ile Eritre Kurtuluş Cephesi arasında Roma'da bir dizi görüşme gerçekleştirildi; ancak belirli bir sonuç

alınamadı. Etiyopya yönetiminin Ogaden bölgesindeki karışıklıklarla uğraşması sırasında Eritre Kurtuluş Cephesi'nin dışarıdan sağlanan yardımlarla bölgenin çoğunda denetimi ele geçirmesinin ardından Etiyopya'da Mayıs 199l'de meydana gelen hükümet değişikliği Eritre'nin bağımsızlığı elde etmesini kolaylaştırdı. Bu tarihten itibaren fiilen özerkleşmiş olan Eritre'de 28 Nisan 1993'te yapılan halk oylamasında halkın çoğunluğu bağımsızlık lehinde oy kullanınca 24 Mayıs'ta ülkenin bağımsızlığı ilân edildi. Kısa zaman içinde milletlerarası camiada tanınan Eritre Cumhuriyeti Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na da üye olarak kabul edilmiştir.

Eritre'ye İslâmiyet erken dönemlerde ulaşmış olduğundan hem sahil şeridindeki şehirlerde, hem de Asmara ve Keren gibi müslüman nüfusun yoğun olduğu daha içerilerdeki yerleşim merkezlerinde önemli dinî yapılar inşa edilmiştir. Asmara'da otuza yakın cami mevcut olup bunlar arasında Hulefâ-yi Râşidîn, Hâlid b. Velîd, Şeyh Abdülkādir-i Geylânî, Ömer b. Hattâb, Ömer b. Abdülazîz ve İbrâhim Hasan adlarını taşıyanlar en önemlileridir. Sömürge döneminde Assab, Masavva' ve Asmara'da Avrupa mimarisinde çeşitli idare binaları yapılmıştır. Ülkenin en büyük şehri ve kültür merkezi olan Asmara'da bir üniversite ile buna bağlı fakülte, kütüphane ve araştırma merkezleri bulunmaktadır. Yine burada bulunan Asmara Evkaf Konseyi'ne bağlı İslâm Araştırmaları Enstitüsü 1943 yılında kurulmuştur ve modern binalara, yeteri kadar sınıf, anfi, konferans salonu ve kütüphaneye sahiptir. 1000'e yakın erkek ve kız öğrencinin öğrenim gördüğü İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde İslâm tarihi, dinî bilimler, temel bilimler, matematik, tarım, Arap dili ve edebiyatı, İngilizce ve Amharaca okutulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 942-946; E. Ullendorff, The Ethiopians, London 1973, s. 30-44; a.mlf., "Erythree", EI² (Fr.), II, 728-729; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 43-68, 176-180; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş

Mücâdeleleri, Ankara 1975, s. 376-384; S. Rubenson, The Survival of Ethiopian Independence, London 1976, s. 140-144, 379-383, 385-386; S. L. Pastner, “Afar”, Muslim Peoples, I, 10-14; D. L. Mack, “Beni Amer”, a.e., I, 143-146; Gâlî Avde, Erîtriyâ, Amman 1409/1989; M. H. Wilberforce, “The Italian Colony of Eritrea”, Pakistan Horizon, XXXVII/3, Karachi 1984, s. 49-64; J. Iwarson, “Islam in Eritrea and Abyssinia”, MW, XVIII/4 (1928), s. 356-361; S. M. Zwemer, “Islam in Ethiopia and Eritrea”, a.e., XXVI (1968), s. 5-15; M. Samiullah, “Forsaken Muslims of Ethiopia”, The Muslim World League Journal, X/7, Makkah 1983, s. 41-45; Y. M. Aberra, “Muslim Institutions in Ethiopia: The Asmara Awkaf”, JIMMA, V/1 (1983-84), s. 203-223; M. Ahmar, “The Eritrean Struggle for Emancipation”, Pakistan Horizon, XXXVII/3, Karachi 1984, s. 49-64; Muhammed er-Rumeyhî, “İrîtriyâ mine’ş-şevre ile’d-devle”, el-ʿ Arabî, sy. 416, Küveyt 1414/1993, s. 12-21; “Musavvaʻ”, Kâmûsü’l-aʻlâm, VI, 4312-4313; A. Baldacci, “Habeş Eyaleti”, İA, V/1, s. 3-6; C. F. Beckingham, “Assab”, EI^2 (Fr.), I, 740; “Asmera”, EBr.2, I, 635; “Eritrea”, a.e., IV, 544.

Davut Dursun

ERİVAN

(bk. REVAN).

ERKĀM-ı DÎVÂNİYYE

(bk. DİVAN RAKAMLARI).

ERKAM b. EBÜ'l-ERKAM

الأرقم بن أبي الأرقم

Ebû Abdillâh el-Erkam b. Ebi'l-Erkam Abdimenâf b. Esed el-Kureşî (ö. 55/675)

İlk müslüman olan sahâbîlerden.

Milâdî 594 yılı civarında doğduğu anlaşılmaktadır. Mekke'nin nüfuzlu ve zengin ailelerinden Benî Mahzûm'a mensup olan Erkam'ın İslâmiyet'i kabul etmeden önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Hilfü'l-fudûl*e katıldığına dair rivayetler ise sağlam değildir. Babası Abdümenâf'ın da müslüman olduğu ve Hz. Ebû Bekir'le aynı gün vefat ettiği söylenmektedir. Kureyş'in Benî Sehm kolundan olan annesi Tümâdır (Ümeyme) bint Hizyem (Abdülhâris) İslâm'a ilk giren kadın sahâbîlerdendi.

On yedi on sekiz yaşlarında İslâmiyet'i kabul eden Erkam'ın ilk müslümanlar arasında yedinci veya on ikinci sırayı aldığı belirtilmektedir. Hz. Peygamber'e sadakatle bağlanarak evini onun emrine verdi. Resûl-i Ekrem, İslâm tarihinde Dârülerkam diye anılacak olan bu evi tebliğ faaliyeti için çok elverişli bularak merkez haline getirdi.

Medine'ye ilk hicret edenler arasında yer alan Erkam ile Ebû Talha Zeyd b. Sehl el-Ensârî arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kuruldu ve burada kendisine bir ev verildi. Bedir, Uhud, Hendek gibi önemli gazvelerin hepsine katıldı. Bedir Gazvesi'nde Mekkeliler'den ganimet olarak alınan ve "merzübân" diye anılan kılıcı Hz. Peygamber ona verdi. Okuma yazma bildiği için Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri arasında yer alan Erkam Resûl-i Ekrem tarafından zekât memurluğuna tayin edildi. Erkam Medine'de vefat etti ve cenaze namazını vasiyeti üzerine Sa'd b. Ebû Vakkās kıldırdı. 53'te (673) öldüğü de rivayet edilmektedir. Onun Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bir hadisi bulunmaktadır.

Zühreoğulları’na mensup aynı adı taşıyan bir başka sahâbî daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 417; İbn Sa‘d, et-Tabakât, III, 242 244; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 46; İbn Abdülber, el-İsti‘âb, I, 107-109; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, I, 442; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ğâbe, I, 74-75; Zehebî, A‘lâmü’n-nübelâ’, II, 479-480; İbn Hudeyde, el-Misbâhu’l-mudî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 74-76; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 28-29; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 44; Reckendorf, “Erkam”, İA, IV, 316; W. Montgomery Watt, “al-Arkam”, EI² (Fr.), I, 654.

Ahmet Önkal

ERKÂN-ı HARBİYYE

(bk. HARBİYE).

ERMENEK ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

ERMENİ KİLİSESİ

Aziz Gregoire’ın öncülüğünde Hıristiyanlığı benimseyen ve sadece ilk üç ökümenik konsili kabul eden Ermeniler’in, Katolik ve Ortodokslar’dan farklı olan mezheplerine verilen ad

(bk. HIRİSTİYANLIK).

ERMENŞAHLAR

(bk. AHLATŞAHLAR).

EROL, Muhammed Râşid

(1930 - 1993)

Nakşibendî - Hâlidî şeyhi.

Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Siyânis köyünde doğdu. Bölgelerinde seyyid olarak tanınan bir şeyh ailesine mensuptur. Dedesi Hâlidî şeyhlerinden Şeyh Muhammed, babası bir süre yaşadığı Bilvânis köyüne nisbetle Gavs-ı Bilvânis unvanıyla tanınan Şeyh Abdülhakim Hüseynî'dir. Suriyeli Hâlidî şeyhi Ahmed Haznevî'nin halifelerinden olan babası Siirt ve Bitlis'in köylerinde uzun yıllar şeyhlik yaptıktan sonra Adıyaman'ın Kâhta ilçesinin Menzil köyüne yerleşerek tarikat faaliyetini burada sürdürdü.

M. Râşid Erol ilk tahsiline babasının yanında başladı. Köyündeki babasına ait medresede Arapça ve din ilimlerini öğrendi. Daha sonra Bitlis'e gidip öğrenimini Nurşin Medresesi'nde sürdürdü. Bu arada Suriye'ye geçerek bir süre babasının şeyhi Ahmed Haznevî'nin köyündeki medreseye devam etti. Medrese icazetinin yanı sıra Hâlidî tarikatı hilâfetini de babasından aldı (1968). Tarikat faaliyetine fiilen babasının ölümünden (1972) sonra başladı. Tarikat silsilesi babası Abdülhakim Hüseynî, Ahmed Haznevî, Muhammed Ziyâeddin, Fethullah Verkānisî, Abdurrahman Tâgī, Sıbgatullah Arvâsî, Seyyid Tâhâ vasıtasıyla Hâlidiyye tarikatının kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır.

Halka yönelik tasavvuf anlayışı ile irşad faaliyetini sürdüren Muhammed Râşid Efendi'nin, şeyhlik müessesesinin hâkim olduğu bir bölgenin tanınmış bir şeyh ailesine mensup olması şöhretinin kısa zamanda yaygınlaşmasını kolaylaştırdı. Mensuplarının içki, kumar gibi kötü alışkanlıklarını terkettiklerine dair rivayetler dinî ve tasavvufî hayata ilgileri zayıf halk kesimleri üzerinde etkili oldu. Bunun sonucu olarak yurt içinde ve yurt dışında yaygın bir şöhret kazandı. Yaşadığı Menzil köyü özellikle 1975 yılından itibaren giderek artan ziyaretçi akınına uğradı. 12 Eylül 1980 sonrasındaki sıkıyönetim döneminde Çanakkale'nin Gökçeada ilçesinde mecburi ikamete tâbi tutulan (Mart 1983) Muhammed Râşid on sekiz ay

sonra Ankara’ya nakledildi. 1986 yılında Menzil’e dönmesine izin verildikten sonra da tarikat faaliyetlerine devam etti.

Şeker hastalığı ve damar sertliğine müptelâ olan Râşid Efendi tedavi amacıyla her yıl gittiği Afyon kaplıcalarında rahatsızlandı. Dönüşte Ankara’ya uğradı. Hastalığının artması üzerine kaldırıldığı Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastahanesi’nde 22 Ekim 1993 Cuma günü vefat etti. Mensuplarınca “Şeyda hazretleri” unvanıyla anılan Râşid Efendi’nin cenazesi Adıyaman’a götürülerek Menzil köyünde toprağa verildi. Nakşibendî - Hâlidî tarikatının Muhammed Râşid Erol tarafından temsil edilen kolunun faaliyetleri kardeşi Abdülbaki Erol ve kendi halifeleri tarafından sürdürülmekteyse de onun dönemindeki canlılığını muhafaza etmediği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Ildırar - Ahmet Çağıl, Seyyid Abdülhakim el-Hüseynî, Adıyaman, ts.; Müfid Yüksel, Kürdistan’da Değişim Süreci, Ankara 1993, s. 220-221; Cuma, sy. 169, İstanbul 1993, s. 1-8; Altınoluk, sy. 93, İstanbul 1993, s. 21.

DİA

EROZAN, Celâl Sahir

(bk. CELÂL SAHİR EROZAN).

ERPENIUS, Thomas

(1584 - 1624)

Hollandalı şarkiyatçı ve semitist.

Gorkum'da doğan Erpenius (Felemenkçe aslı van Erpe) Leiden Üniversitesi'nde ilâhiyat okumaya başladı. Ancak buradaki hocalarından Scaliger'in yönlendirmesiyle Arapça öğrenmeye karar verdi ve tahsilini yarım bırakarak Hollanda'da imkân bulamadığı için İngiltere'ye gidip bu dili ilk İngiliz Arabiyatçısı olan William Bedwell'den öğrendi (1608). Ertesi yıl Fransa'ya geçerek Paris Üniversitesi Arap dili profesörlerinden Stephanus Hubertus ve Kraliyet Kütüphanesi müdürü Isaac Casaubon'dan tekrar gramer dersleri aldı; bu arada Paris'te yaşayan Kıptî âlimi Yûsuf b. Ebû Zekan ile de (Joseph Barbatus Abudacnus) pratiğini geliştirdi. Aynı yıl buradan ayrılarak ilâhiyat öğrenimini tamamlamak üzere Güney Fransa'daki Saumur'a gitti. Bu arada el-Âcurrûmiyye, el-Kâfiye ve el-ʿAvâmilü'l-miʾe (Abdülkāhir el-Cürcânî'nin) gibi klasik eserleri okuyarak Arapça sarf ve nahiv ilimleri üzerindeki bilgisini ilerletti. Ertesi yıl hocası Casaubon'u görmek için Paris'e döndü ve arkasından tahkikini yaptığı Kitâbü'l-Ems̱âl adlı eseri neşretmek üzere Conflas'a geçti. Burada karşılaştığı Faslı müslüman tacir Ahmed b. Kāsım el-Endelüsî ile dostluk kurdu; onunla birlikte Paris'e giderek Arapça pratiğini, özellikle Mağrib lehçesine olan hâkimiyetini geliştirmek ve İslâm akîdesini öğrenmek imkânını elde etti. 1612 yılında Venedik'e yaptığı bir ziyaretin ardından Hollanda'ya ailesinin yanına döndü. O sıralarda Leiden Üniversitesi'nde yeni açılan Doğu Dilleri Bölümü'nde Arapça hocası olarak görev aldı. Daha çok Sâmî dillerin mukayesesini yapan Erpenius, araştırmalarını İbrânîce ile Arapça arasındaki yakınlık üzerinde yoğunlaştırdı; Orationes tres, de Linguarum Ebrææ, atque Arabicae Dignitate adlı eseri (Leidæ 1621) bu çalışmalarının ürünüdür. İngiltere, Fransa, İtalya ve Almanya'da bulunduğu şehirlerden topladığı yazma eserlerden meydana gelen geniş bir koleksiyona (halen çoğunluğu Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir) sahip olan Erpenius, kendi evinde kurduğu bir matbaa ile (bugünkü Brill Matbaası'nın çekirdeği) Arap literatürüne ait eserlerin neşrine çalıştı. Arap

dili ve tarihiyle ilgili çeşitli kitapların yanı sıra eğitim hizmetleri yoluyla da Avrupa'daki İslâm dünyasına yönelik çalışmaların öncülüğünü yaptı. Henüz kırk yaşında iken Leiden'de vebadan öldü.

Eserleri. 1. Grammatica Arabica (Leidae 1613). Klasik Arapça üzerine Avrupa'da kaleme alınmış ilk bilimsel metotlu gramer kitabı sayılan ve Arapça eğitiminde iki yüzyıl süreyle Batılı araştırmacıların yegâne müracaat kaynağı olarak kalan eser beş bölümden oluşmaktadır. Öğrencileri ve devrin ünlü araştırmacıları tarafından birkaç defa düzeltilerek yeniden neşredilen kitap daha sonra J. D. Michaelis tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (Göttingen 1771). 2. Kitabü'l-Ems̱al/Proverbiorum Arabicorum centuriae duae (Leidae 1615). 200 Arapça meselden oluşan müellifi meçhul bir yazmanın tahkiki ve Latince'ye tercümesidir. 176 mesel hocası Scaliger tarafından tercüme ve şerhedilmiş, onun ölümü üzerine kalan kısmı Erpenius tamamlamıştır. 3. Ems̱âlü Luḳmân el-Ḥakîm ve baʿżu aḳvâli'l-ʿArab/Locmani Sapientis Fabulae et selecta guaedam Arabum Adagia cum interpretatione Latina et notis Thomae Erpenii (Leidae 1615). Yazarı bilinmeyen bir "Lokman Hekim meselleri" kitabının bazı notlarla birlikte yapılmış Latince tercümesidir. Eser, Avrupa'da XIX. yüzyılın ortalarına kadar okutulan başlıca Arapça ders kitaplarından biri olarak kalmıştır. 4. Sûretü Yûsuf ve tehecci'l-ʿArab/Historia Josephi Patriarchae (Leidae 1617). Arapça eğitimine yönelik eserlerden biri olup Yûsuf sûresinin metniyle üç ayrı Latince tercümesini ve Erpenius'un bazı notlarını içermektedir. 5. Kitabü'l-Cerûmiyye ve Miʾetü'l-ʿâmil/Grammatica Arabica dicta Gjarumia, et Libellus centum regentium cum versione Latina et Commentarijs Thomae Erpenii (Leidae 1617). Klasik gramer kitaplarından İbn Âcurrûm'un el-Âcurrûmiyye'si ile Cürcânî'nin el-ʿAvâmilü'l-miʾe'sinin Arapça metinleriyle Latince tercüme ve açıklamalarından meydana gelmektedir. 6. Historia Saracenica. Mısır Kıbtî âlimlerinden Mekîn'in (ö. 672/1273) el-Mecmûʿu'l-mübârek adlı tarihinin Hz. Muhammed'den Zengîler'e kadarki dönemi kapsayan ikinci kısmının tahkikli metni ve Latince tercümesidir. Erpenius'un başladığı bu çalışmayı ölümü üzerine öğrencisi Jacobus Golius tamamlamış ve Endülüs'le ilgili bilgiler ihtiva etmesinden dolayı Tuleytula (Toledo) başpiskoposu Don Rodrigo Jimenez de Rada'nın Târîḫu'l-ʿArab/Historia Arabum adlı kitabının tahkikli metniyle Latince tercümesini de ekleyerek yayımlamıştır (Leidae 1625).

Erpenius'un bunlardan başka sağlığında veya ölümünün arkasından yayımlanmış İbrânîce, Ârâmîce, Süryânîce gramerleri, bazı okuma parçaları ve Ahd-i Atîk'in ilk beş kitabı ile Ahd-i Cedîd'in Arapça tercümeleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 421; Brockelmann, GAL, I, 287, 348; II, 237; Suppl., II, 332; M. A. Palau. Catalogo de autores de la biblioteca (seccion Europea), Tetuan 1953, s. 44; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 59-72; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 76; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 255; D. Grimwood - J. D. Hopwood - J. D. Pearson, Arab Islamic Bibliography, Sussex 1977, s. 71; Necîb el-Akîki, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 303; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşrikın, s. 8-13; J. Balagna, l'Imprimerie arabe en occident Paris 1984, s. 53-54, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 70, 71, 82, 106, 112, 121; R. Jones, "Thomas Erpenius (1584-1624)", Manuscripts of the Middle East (ed. J. J. Witkam), I, Leiden 1986, s. 15; "Erpenius", EAm., X, 484; "Erpeniûs", TA, XV, 335; el-Kamusü'l-İslâmî, I, 61; "Van Erpe", ML, XII, 523-524; R. Loewe, "Erpenius", EJd., VI, 846; "Erpenius", Büyük Larousse, İstanbul 1986, III, 3789-3790.

Cengiz Kallek

ERRAN

(bk. ARRÂN).

ERSOY, Mehmed Âkif

(bk. MEHMED ÂKİF ERSOY).

ERŞ

الأرش

İslâm ceza hukukunda ölümle sonuçlanmayan müessir fiillerde mağdura ödenen tazminat anlamında terim.

Erş sözlükte “bedel, rüşvet fesat, husumet” gibi farklı anlamlara gelir. Borçlar hukukunda, satılan malın kusurlu çıkması halinde satış bedelinden düşülen miktara, ayrıca bir mala zarar verilmesi durumunda meydana gelen noksanlığın maddî karşılığına erş denir. İslâm ceza hukukunda ise şahıs aleyhine işlenen ve ölümle sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda mağdura ödenmesi gereken malî karşılığı ifade etmektedir. Erş terim olarak genellikle bu son anlamında kullanılır.

Anlamları birbirine yakın olan erş ile diyetin literatürde kapsam yönüyle ayrı ayrı belirlendiği ve düzenli bir kullanımının bulunduğu söylenemez. Yaralama ve sakat bırakmalarda ödenecek bedel, genelde adam öldürmede söz konusu olan diyetin belli bir oranı şeklinde belirlendiğinden iki tür bedele de diyet denildiği, ersin “cüzi diyet” veya diyetin bir türü olarak nitelendirildiği, yahut erş ile sadece hükûmet-i adl*in kastedildiği sıkça görülür. Erş ile diyetin bazan eş anlamlı olarak kullanılması, hatta mala verilen kısmî zararlarda ödenen bedele de erş denilmesinden hareketle ersin diyete göre daha geniş bir kapsamının bulunduğu da söylenmektedir (İvaz Ahmed İdrîs, s. 25-26). Bununla birlikte İslâm hukuk literatüründe ölümle sonuçlanan cinayetlerde (cinayet ale’n-nefs) ödenen bedeli diyet, yaralama ve sakat bırakma ile sonuçlanan müessir fiillerde (cinayet alâ mâ dûne’n-nefs) ödenen maddî karşılığı ise erş olarak adlandırma temayülü ağır basar. Nitekim Şemsüleimme es-Serahsî de erşi bu şekilde tanımlar (el-Mebsût, XXVI, 59). Ödenecek bu bedel şer’î kaynaklar tarafından belirlenmişse “erş-i mukadder”, yetkili mercilerin takdirine bırakılmışsa “erş-i gayr-i mukadder” adını alır. Bu ikinci nevi erşe hükûmet-i adl denmesi daha yaygındır. Bundan dolayı erş teriminin sadece erş-i mukadderi ifade edecek tarzda kullanımı daha isabetli görünmektedir.

Kur’an’da bazı organlara yönelik müessir fiiller konu edilirken kısastan söz edilmekle birlikte (el-Mâide 5/45) maddî ödemeye temas edilmez. Bununla beraber diyetle ilgili âyetin (en-Nisâ 4/92) dolaylı olarak erşi de kapsadığı söylenebilir. Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarında ise hangi tür yaralama ve sakat bırakmalarda kısas uygulanacağı veya ne miktar bedel (erş) ödeneceği konusunda bir hayli açıklama ve örnek mevcuttur (bu konudaki hadisler için bk. İbn Mâce, “Diyât”, 9-10, 16-20; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 20; Nesâî, “Kasâme”, 40-48). İslâm hukukçuları bundan hareketle erş konusunda zengin bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir.

Müessir fiiller kasıt ve hata şeklinde iki grupta toplanır. Kasten yapılan yaralama ve sakat bırakmalarda suçluya kısasın uygulanması kural ise de suç teşkil eden fiille kısasın uygulanacağı fiil arasında denkliğin sağlanması çok defa mümkün olmayıp maksadın aşılması ihtimal dahilindedir. Bu sebeple kısas ancak belli müessir fiil nevilerine hasredilmiş, büyük bir kısmında suçluya verdiği zararla orantılı miktarda bir bedel ödetilmesi yolu tercih edilmiştir. Hata grubunda mütalaa edilen müessir fiillerde ise esasen kısas söz konusu olmayıp doğrudan erşin ödetilmesine gidilir. Bu sebeple müessir fiillerdeki kasıt - hata ayırımı, ödenecek bedelin aslî veya ikinci derecede ceza olmasını etkilemesi yanında diyette olduğu gibi ağırlaştırıcı - hafifletici sebebin uygulanmasını veya ödemenin âkıle*ye yüklenip yüklenmemesini de etkiler.

İnsan sağlığına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen müessir fiiller İslâm hukuk doktrininde vücudun bir organını yok eden fiiller, bedenî veya insanî bir fonksiyonu iptal eden fiiller, baş ve yüzdeki yaralamalar, vücuttaki yaralamalar şeklinde dört kategoride ele alınır. İşlenen müessir fiil sonunda insanın bir organının veya bedenî - insanî bir fonksiyonunun tamamıyla dumura uğratılması, yahut fıtrî özelliğinin ve şeklinin ciddi ölçüde zarar görmesi ve kısasın uygulanması için gerekli şartlarda da eksiklik bulunması halinde kural olarak tam diyet miktarı bir bedel ödenmesi gerekir. İslâm hukukundaki bu anlayışın temelini, Hz. Peygamber’in Amr b. Hazm ile Yemen halkına gönderdiği ve burun, dil, dudak, göz, diş, el, ayak ve ayak parmakları, cinsiyet organı ve cinsî iktidarın diyetinin yer aldığı mektup teşkil eder (el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 1; Nesâî, “Ḳasâme”, 47-48). İslâm hukukçuları bundan hareketle aklî meleke, konuşma, görme, işitme, yürüme, çocuk yapma, cinsî iktidar gibi kişinin duyularını, bedenî ve ruhî

özelliklerini, bir kısmı tartışmalı olmakla birlikte göz kapağı, kaş, göz, dudak, kulak, göğüs, bel gibi ayrı fonksiyona sahip organlarını, yüzün ve vücudun fıtrî görünümünü ayrı birer değer kabul etmiş ve bunlardan birinin tamamen iptali halinde tam diyetin gerekeceğini söylemişlerdir. Hatta felç, boyun eğriliği, idrar tutamama, kamburluk gibi ağır bir sakatlığa yol açan müessir fiililer de bu grupta mütalaa edilir. Aynı fonksiyona sahip organ sayısı birden fazla olsa da bunların hepsi tek organ sayılmış ve diyet buna göre hesaplanmıştır. Meselâ iki el, iki yanak, dört göz kapağı, elin on parmağı grup halinde birer organ hükmündedir. Bu konuda organın bedenî fonksiyonu ve hayatî önemi kadar insanın dış görüntüsünü sağlamadaki payı da hesaba katılmıştır. Esasen bazı organların ve fonksiyonlarının ersiyle ilgili ayrıntıdaki görüş farklılığı da bu organa atfedilen önem konusundaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Bu arada dilsizin dilinin, topal kimsenin sağlam ayağının, tek gözü gören kimsenin gören veya görmeyen gözünün erşi konusunda ilginç hukukî yaklaşım ve tartışmalara rastlanır.

Baş ve yüzdeki yaralamalara İslâm hukuk literatüründe şecce adı verilir ve bunun onu aşkın türü ayrı ayrı isimlerle adlandırılır. Yaralamaların hangilerinde kısasın uygulanabileceği ayrı bir tartışma konusudur (bk. KISAS). Kısas uygulanmadığı takdirde bunlardan küçük çaptakilerin erşi doktrinde belirlenmeyip yetkili mercilerin takdirine (hükûmet-i adl) bırakılmış, belli bir dereceden sonraki yaralamaların erşi ise ilgili hadislerden de hareketle ayrı ayrı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu grubu teşkil eden yaralamalardan kemiğe kadar ulaşanı mûdıha diye anılır ve erşi tam diyetin yirmide biridir. Kemiğin kırılmasına yol açmışsa (hâşime) onda bir, kemiği yerinden oynatmışsa (munakkıle) yirmide üç, beyin zarına kadar ulaşmışsa (me'mûme) veya beyin zarını da geçmişse (dâmiğa) üçte bir oranında diyet ödenir. Baş ve yüz hariç vücuttaki yaralamalar, yaranın iç boşluğa kadar ulaşması halinde câife diye anılır

ve ersi üçte bir diyettir. Baş ve vücuttaki diğer yaralamalarda veya organlara ve bedenî fonksiyonlara kısmen zarar veren yaralamalarda ödenecek bedelin belirlenmesi ise bilirkişi, hâkim, kanun koyucu gibi yetkili mercilerin takdirine bırakılmıştır (bk. CİRÂH; HÜKÛMET-i ADL).

Diyet miktarını etkileyen cinsiyet, din farkı, hürriyet gibi şartlar erş

miktarını da etkiler. Ancak İmam Mâlik dahil Medineli hukukçular bir hadisten (Nesâî, "Ḳasâme", 37) hareketle, tam diyetin üçte birine ulaşmadığı sürece kadın ve erkeğin erşinin eşit olduğu görüşündedir. Başta İbn Mes'ûd olmak üzere bir kısım sahâbe ve tabiîn, Hz. Peygamber'in ceninin diyetinde (gurre) kız - erkek ayırımı yapmamasına dayanarak tam diyetin yirmide birini aşmadığı sürece -ki bu mûdıhanın erşidir-kadın ile erkeğe eşit bedel ödeneceğini belirtmişlerdir. Fukahanın çoğunluğu ise diyet ve erşi cezadan çok maddî tazminat olarak telakki ettiğinden kadının erşinin erkeğinkine nisbetle yarım olacağını ileri sürmüşlerdir.

Erşin takdirinde her organ ve fonksiyon ayrı bir değer kabul edildiğinden müessir fiilin birden fazla yaralanma ve sakatlanmaya yol açması halinde kural olarak her biri için ayrı erş takdir edilir. Ancak yaralanma veya sakatlıklar aynı organda olmuşsa sadece miktarca büyük olan bedelin, organ ve sebep değiştiğinde ise her bedelin ayrı ayrı gerekeceği fikri ağırlık taşır. Yaralama ve sakatlamalarda suç ve erşin taaddüdü konusunda ayrıntılı bir hukuk doktrini oluşmuştur.

Erşin ödetilmesinde suçluyu cezalandırmadan ziyade haksız fiil sonucu meydana gelen bedenî zararı tazmin gayesi ağır bastığından erş sorumluluğu için failin medenî sorumluluğu yeterli olup cezaî ehliyete sahip bulunması şartı aranmaz. Başka bir ifadeyle erşin ödenmesinin gerekçesi failin kasıt ve kusuru değil mağdurun suçsuz oluşudur. Bu sebeple küçüğün, delinin, doktor ve sağlık personelinin, kamu görevlilerinin, hayvan ve eşyanın yol açtığı yaralanma ve sakatlıklarda, gerekli illiyet bağı kurulabildiği ve mağdur hukukun koruması altında olduğu sürece erşin yetkili ve sorumlu şahıs ve mercilerce ödenmesi gerekir. Erşten sorumlu tutulan kural olarak fail ise de Hanefîler'e ve Şîa'ya göre erş diyet miktarının yirmide birini, İmam Mâlik de dahil Medineli hukukçulara göre üçte birini geçtiği takdirde belli şartlarla bunu âkıle üstlenir. Şâfiîler ise miktarı ne olursa olsun erşi âkılenin üstleneceği görüşündedir. Erşin alacaklısı mağdur, onun ölümü halinde ise mirasçılarıdır. Erş mağdur açısından diyette olduğu gibi tamamıyla şahsî bir hak sayılır. Hukukî mahiyeti itibariyle ise erşin maddî tazminat vasfı diyete göre çok daha belirgindir. Doktrinde, erş ödendikten sonra faile ayrıca maddî bir bedelin ödetilmeyeceği fikri hâkim olmakla birlikte suçluya devlet tarafından ek bir ceza verilip verilmeyeceği, yaranın iyileşip geride hiçbir iz kalmamasının

erşi ne derece etkileyeceği gibi hususlar tartışmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvattaʾ, “ʿUkul”, 1; İbn Mâce, “Diyât”, 9-10, 16-20; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 20; Nesâî, “Kasâme”, 40-48; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1386/1966, s. 234-235; Serahsî, el-Mebsût, XXVI, 26, 59, 81; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 311-325; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1392, II, 350-357; İbn Kudâme, el-Muğnî, Kahire 1367, IX, 488 vd., 523 vd.; Abdülkâdir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1379/1960, II, 261-290; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi’ş-şeriʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1389/1969, s. 133-139; Ali el-Hafîf, ed-Damân fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Kahire 1971-73, II, 191-209; M. Ebû Zehre, el-ʿUkube, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 590-596; Ali Şafak, Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku, Erzurum 1977, s. 127-135; Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî, VI, 331-361; a.mlf., Nazariyyetü’d-damân, Dımaşk 1402/1982, s. 344-349; Ahmed Fethî Behnesî, ed-Diye fi’ş-şeriʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 109-169; a.mlf., el-Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, I, 83-124; Bilmen, Kamus2, III, 13, 31-37, 49-53; İvaz Ahmed İdrîs, ed-Diye beyne’l-ʿukube ve’t-taʿviz fi’l-fıkhi’l-İslâmiyyi’l-mukâren, Beyrut 1986; E. Tyan, “Diya”, EI² (İng.), I, II, 340-343; “Erş”, Mv.Fİ, V, 83-107; “Etraf”, a.e., XIV, 198-242.

Ali Şafak

ERTAN, Veli

(1912 - 1991)

Eğitimci, yazar.

3 Mart 1328'de (16 Mart 1912) Akseki'nin Sadıklar köyünde doğdu. Babası köyün imam ve hatibi Mehmet Emin Efendi, annesi müderris Sadık Efendi'nin kızı Fatma Hanım'dır. İlk öğrenimini aynı köyde uzun yıllar öğretmenlik yapan dedesi Veli Efendi'den gördü. 1923'te babasının vefatı üzerine, daha sonra kayınpederi olan dayısı Hasan Hüsnü Erdem'in himayesinde Ankara'ya giderek Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi hazırlık sınıfına kaydoldu. 1924 yılında medreselerin kapatılması üzerine Ankara Dârülmuallimîni'nin ikinci sınıfına kabul edildi. Daha sonra Antalya'da orta öğrenimini tamamladı.

Veli Ertan 1929'da öğretmenliğe başladı ve sekiz ay kadar Antalya Serik Yanköy'de öğretmen muavini olarak çalıştı. Orta okul öğretmenliği imtihanını kazanarak 1933-1939 yıllarında İzmir Bornova'da öğretmenlik yaptı. 1939'da girdiği Gazi Eğitim Enstitüsü Pedagoji Bölümü'nü bitirdikten sonra Millî Eğitim Bakanlığı'nın çeşitli kurumlarında öğretmenlik görevinde bulundu, ayrıca 1948-1953 yılları arasında Sivas Millî Eğitim Müdürlüğü görevini yürüttü. Ankara İmam-Hatip Okulu müdürü iken bakanlıkça meslekî araştırmalar yapmak ve Arapça öğrenmek üzere Bağdat'a gönderildi (1956-1918). Dönüşünde öğretmenlik görevine devam etti. 1962'de açılan Konya Yüksek İslâm Enstitüsü müdürlüğüne tayin edildi. On yıl süreyle bu görevde kalan Ertan enstitünün kuruluş ve gelişmesine önemli katkılarda bulundu; çeşitli teşebbüsleriyle enstitünün öğretim kadrosunun gelişmesine, öğrencilerin bilgi ve kültür düzeyinin yükselmesine ortam hazırladı.

Veli Ertan 1972'de tayin edildiği İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü pedagojik formasyon dersleri öğretmenliği görevini sürdürürken 1974 Eylülünde kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. Yaklaşık kırk beş yıllık eğitimciliğiyle birlikte yürüttüğü yazarlık hayatını emekli olduktan sonra da devam ettirdi.

Çok yönlü faaliyetleri, halkla ilişkileri, eğitimciliği ve sempatik kişiliğiyle hem uzun süreli meslek hayatı boyunca öğrencilerinin, hem de halkın sevgi ve takdirini kazanan Veli Ertan 6-7 Ağustos 1991 gecesi vefat etti ve Maltepe Başıbüyük Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Eserleri. Eğitim ve kültür hayatıyla ilgili yazılar yazmayı bir alışkanlık haline getiren Veli Ertan pek çok alanda kitap ve makaleler yazmıştır. Eserlerinde daha çok İslâm büyüklerine ve ilmihal konularına ağırlık vermiştir. Büyük ölçüde

halkın ve orta öğretim seviyesinde olan kişilerin faydalanabileceği eserlerinin başlıcaları şunlardır: A) Biyografik Eserleri. Hz. Ömer (Ankara 1955); Hz. Ebû Bekir (Ankara 1962); Hz. Osman (Ankara 1963); Hz. Ali (Ankara 1963); Ahmed Cevdet Paşa (Ankara 1964); Mehmet Akif'in Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1968); Meşhur Şeyhu'l-İslâmlar (İstanbul 1969); Son Peygamber (İstanbul 1965); Ahmet Hamdi Akseki (Ankara 1988); Süleyman Çelebi ve Mevlut (İstanbul, ts.). B) Eğitim ve Öğretimle İlgili Eserleri. İzahlı Cep İlmihali (Ankara 1960); İslam Ahlâkı (Konya 1963); Ailenin Din Bilgisi (İstanbul 1967); Yeni Usule Göre Arapça Dersleri (İstanbul 1968). C) Tarih ve Coğrafya ile İlgili Eserleri. Muasır İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası (Konya 1965); Afrika'da ve Avrupa'da İslâmiyet (İstanbul 1968); İstanbul'un Fethi ve Fâtih Sultan Mehmed'in Şahsiyeti (Konya 1970) Veli Ertan'ın ayrıca Oku, İslâm, Hilâl, Yeşilay, Diyanet, Hakses, Tohum, Millî Kültür gibi dergilerde pek çok makalesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Veli Ertan'ın bizzat kendisi tarafından yazılan özgeçmişi, İSAM Dokümantasyon Servisi; Hizmet Belgesi, MÜ İlâhiyat Fakültesi Arşivi; Yeşilay, sy. 694, Ankara 1 Eylül 1991; sy. 696, 1 Kasım 1991; Hakses, sy. 321, Ankara 1991, s. 30-31; Halit Güler, "Hocam Veli Ertan", Diyanet Dergisi, sy. 10, Ankara 1991, s. 30-31; A. Ali Uçar, "Örnek İnsan Veli Ertan", Zaman, İstanbul 15 Ağustos 1991.

Halis Ayhan

ERTAYLAN, İsmail Hikmet

(1889-1967)

Edebiyat tarihi araştırmacısı, edip, eğitimci ve yazar.

İstanbul'da Beylerbeyi'nde doğdu. Babası Damad Abdullah Paşa'nın torunlarından Dahiliye Nezâreti sicil müdürü Mehmed Reşad Bey, annesi Melek Leman Hanım'dır. Beylerbeyi'nde ilkokulu bitirdikten sonra (1900) orta ve lise öğrenimini Galata Sarayı Mektebi Sultanîsi'nde tamamladı (1908). Güzel sanatlara karşı ilgisini ve resme olan kabiliyetini takdir eden Tevfik Fikret, bunu geliştirmesi için kendisine Avrupa'ya resim tahsiline gitmesini tavsiye etmişti. Ancak aynı yıl yeğeni Hüseyin Kâzım Kadri'nin kurduğu Tanin gazetesinde Tevfik Fikret'in etrafında toplanan genç kadronun içinde yer alarak yazı hayatına atılması dolayısıyla bu proje gerçekleşemedi. Ağustos 1911'de Mülkiye Mektebi'ni bitirdi. Mektebin birinci sınıfında iken Avrupa'da tahsil imkânını da verecek bir imtihanı kazanarak Galata Sarayı Mektebi Sultanîsi öğretmen yardımcılığına tayin edildi (Aralık 1909). Böylece devlet hizmetine giren İsmail Hikmet, Tevfik Fikret'in Galata Sarayı Mektebi Sultanîsi müdürü olduğu bu devrede onunla daha çok yakınlık kurma imkânını elde etti. Fakat bir müddet sonra hocasının müdürlükten istifa etmesi üzerine İsmail Hikmet de buradaki görevinden ayrıldı (Nisan 1910). Mülkiye'nin son sınıfında iken açılan başka bir imtihanı kazanıp Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi'ne kâtip olarak girdi. Kısa bir müddet sonra buradan da ayrılarak Robert College Türkçe - edebiyat muallimliğiyle hayatının uzun bir devresini kapsayacak olan öğretmenliğe başladı (Kasım 1911) Bunun peşi sıra İstanbul'daki çeşitli yerli ve yabancı okullarda Türkçe - edebiyat ve Fransızca hocalığı ile bazı idarî görevler yaptı. 1914'te incelemelerde bulunmak üzere Fransa, İsviçre, İtalya, Almanya ve Norveç'e gitti. Mayıs 1921'de öğretmenlikten ayrılarak Hariciye Nezâreti Matbuat Umum Müdürlüğü'nde tedkik ve telhis mümeyyizi olarak görev aldı. İstanbul hükümetinin dağıtılmasıyla buradaki memuriyeti sona erdi. Bu sırada Azerbaycan'ın Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinden öğretmen istemesi üzerine Maarif Vekâleti tarafından Bakü'ye gönderildi (Nisan 1923). Bakü Üniversitesi'nde ve Bakü Tiyatro

Mektebi’nde Türk edebiyatı tarihi, Bakü Yüksek Muallim Mektebi’nde Batı edebiyatı tarihi ve sanat tarihi öğretim üyeliği yaptı. Ardından Bakü Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dekanlığına getirildi (Eylül 1924). Bu sırada Türk Edebiyatı Tarihi adlı dört ciltlik eserini ortaya koydu. Başarılı çalışmalarını değerlendiren Bakü Üniversitesi senatosunun kararı ile kendisine profesörlük unvanı verildi (Temmuz 1927). Bu yıllarda Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Dağıstan, Kırım ve Kazan’ı gezerek buralardaki kütüphanelerde incelemelerde bulundu. Azerbaycan Edebiyatı Tarihi adlı profesörlük tezi basılmakta iken Aralık 1927’de Ankara’ya döndü. Ankara Kız Lisesi müdürlüğü ve edebiyat öğretmenliği yanında Gazi Eğitim Enstitüsü Türk ve Batı edebiyatı tarihleri ve sanat tarihi öğretmenliklerini de yürüttü. Bu sırada yeni kurulan Dil Encümeni üyeliğine seçilip bir süre Türk lugati ve derleme komisyonlarının başkanlığını yaptı. Nisan 1933’te Kıbrıs Lefkoşe Türk Lisesi’ne müdür ve edebiyat öğretmeni tayin edildi. Bu liseye bağlı bir müzik enstitüsü ve tiyatro kursu açarak sanat alanında da hizmet vermeye başladı. Yurda dönünce Kasım 1934’te Maarif Vekâleti müfettişliğiyle birlikte Ankara Devlet Konservatuvarı ve Cumhurbaşkanlığı Orkestrası müdürlüğü görevlerini yürüttü. Ekim 1935’te müfettişliğinin yanı sıra kendisine İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi müdürlüğü görevi de verildi. 1939 Kasımında Afganistan Maarif Nezâreti müşaviri olarak Kâbil’e gönderildi. Şahsî gayretleriyle Kâbil’de bir gece üniversitesi açtırdığı gibi ilkokuldan üniversiteye kadar bütün öğretim kurumlarının programlarını hazırladı. Burada görevli iken Hindistan’ı dolaşarak kütüphanelerde araştırmalar yaptı. Aralık 1942’de Türkiye’ye döndü. Ocak 1943’te ordinaryüs profesör unvanıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Türk Edebiyatı Tarihi Kürsüsü öğretim üyeliğine getirildi. Bu fakültede edebiyat tarihiyle ilgili çeşitli yayınlarda bulunan Ertaylan, İstanbul’un 500. fetih yıl dönümünü kutlamak için düşünülen yayınları hazırlayacak komiteye başkanlık etti. Fakülteden Eylül 1960’ta emekli oldu. Yayın ve araştırma faaliyetlerini sürdürmekte iken hastalanıp tedavi görmekte olduğu Haydarpaşa Numune Hastahanesi’nde 18 Aralık 1967’de vefat etti. Kabri Rumelihisarı Mezarlığı’ndadır.

Eserleri. Öğrencilik yıllarında önce şiirle başlayan yazı hayatının ilk devresinde Vuslat-ı Memnûa adlı küçük millî romanı (İstanbul 1324), Hesap İmtihanı adındaki mektep piyesinin (İstanbul 1333) ardından

Haftalık Gazete'de (1918-1919) tefrika edilen manzum Falcı piyesi yanında küçük hikâyelerini toplayan Bînamazın Otuz Üç Gecesi (İstanbul 1337) adlı eseri ve Ateş Olur da Yakmaz mı?

(İstanbul 1340, 1341) adlı hikâye kitabı ile edebî faaliyetini sürdüren Ertaylan Millî Mücadele sırasında hamasî destanlar yazıp bastırmış, bu arada hepsi bestelenen marşlar da yazmıştır. Bu devrede eğitimci tarafı ağır basan yazar, ilkokullar için yeni bir metotla meydana getirdiği çok beğenilmiş Kıraat Dersleri'nin yanı sıra (İstanbul 1334, 1935) çocuklar için yazdığı şiirlerini de Kır Çiçekleri adlı kitabında toplamıştır (İstanbul 1915). Öte yandan Düşünce adıyla aralıklarla çıkan bir edebiyat ve sanat dergisini de kurmuştur (İstanbul 1918 ve 1922).

Fransızca ve İngilizce'den başka Farsça ile çeşitli Türk lehçelerine vâkıf olan, Rusça ve İtalyanca'dan da anlayan İsmail Hikmet, Türk - İslâm sanat eserlerine derin merakı dolayısıyla dolaştığı ülkelerden topladığı minyatür, tezhip, hat, teşbih, para ve çinilerle zengin bir koleksiyon meydana getirmiştir. Bu sanat zevki tezhip, minyatür ve hat eserleriyle zenginleştirdiği ilmî yayınlarında da kendini göstermektedir.

A) Türk Edebiyatı Tarihi Alanındaki Çalışmaları. İsmail Hikmet Ertaylan'ın edebî ve pedagojik eserleri dışındaki yayınlarının ağırlık merkezini eski edebî metinlerle bunların müellifleri üzerinde yaptığı incelemeler meydana getirir. Azerbaycan'da iken ortaya koyduğu eserleri takip eden çalışmalarını belirli birer ad taşıyan seriler içinde yürüttüğü görülmektedir. Hususi monografi eserlerine girmeden önce Türk edebiyatı üzerindeki çalışmaları kendisini umumi ve geniş çerçevedeki şu edebiyat tarihi kitapları ile gösterir: 1. Türk Edebiyatı Tarihi (Bakü, I-IV, 1925-1926). Batı tesirinden uzak bulunan Keçecizâde İzzet Molla, Şeyhülislâm Arif Hikmet ile Âkif ve Abdurrahman Sâmi paşalara ayrılmış olan 1800-1838 yılları arasındaki devrenin giriş kısmını teşkil ettiği eser, Tanzimat sonrasını on dokuzuncu asır başları - on dokuzuncu asır ortaları - on dokuzuncu asır sonları - yirminci asır şeklinde ayrı ayrı ciltlere ayrılmış bir devre taksimi içinde Osmanlı sahası yenileşme çağı Türk edebiyatını inceler. Diğer Türk edebiyatı şubelerinin esere dahil olmadığını belirtmek için III ve IV. ciltlere "Osmanlı Kısmı" diye ayrıca bir alt başlık konulmuştur. Osmanlı sahası çerçevesinde Türk edebiyatını XIX. Yüzyıl başlarından Mütareke devri

içinden Cumhuriyetin ilk yılları ile birlikte Faruk Nâfiz'e kadar getiren kitapta devreler, edebî topluluklar ve cereyanların hususiyetlerini ön planda tutan izahlar yerine edebiyat tarihini doğrudan doğruya şahıslar etrafında toplayan bir zihniyet vardır. Kitapta yer alan edebiyatçıların hayatı, dili, üslûbu ve sanatı ayrı ayrı ele alınıp incelenmiş, aynı zamanda eserlerinden örnekler verilmiştir. Bu yönüyle kitap kısmen bir antoloji özelliğini de taşır. Esere ayrıca bütün yazar ve şairlerin tarama suretiyle yapılmış birer resmi de konmuştur (yayımından kısa süre sonra yapılmış bir tanıtım ve tahlil için bk. Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], "Türk Edebiyatı Tarihi", HM, nr. 63, 9 Şubat 1928, s. 214-215). 2. Azerbaycan Edebiyatı Tarihi (I-II, Bakü 1928). İlk cildi başlangıçtan XV. asır sonuna kadarki devreyi içine alan eserin II. cildinde XVI ve XVII. asırlar bahis konusu edilir. Burada da umumi hususiyetler ve devrelerin belirtilmesi yerine sahayı doğrudan doğruya şahıs planında ele alan bir tutum kendini gösterir. 3. Çağatay Edebiyatı (Ankara 1937). Ötekilerden çok daha küçük hacimde olan eserde Çağatay edebiyatı hakkında toplu bilgiler verilmeye çalışılır.

B) Eski Türk Edebiyatı Metinleri. Edebiyat Fakültesi'ndeki hocalığı devresinde faaliyetlerini eski Türk edebiyatı metinleri üzerinde yoğunlaştıran Ertaylan, ilkin fakülte yayınları arasında "Türk Edebiyatı Metinleri" adı altında bir dizi kurarak yurt içindeki ilmî gezilerinde çeşitli il kütüphaneleriyle özel ellerde tesbit ettiği Anadolu'da Türk edebiyatının ilk devirlerine, özellikle XIV ve XV. asırlarla bu arada Çağatay edebiyatına ait metinlerin, eserler ve yazarları hakkında başlarına koyduğu birer önsöz yahut inceleme ile birlikte tıpkıbasımlarını yaptı. Bir köşede kalmış, bir kısmı hiç tanınmamış nâdir ve kıymetli metinleri ilim dünyasının istifadesine sunmak suretiyle Ertaylan Türk edebiyatı ve kültürüne önemli bir hizmeti gerçekleştirmiş bulunmaktadır. Söz konusu dizide ilk yedi kitaptan sonrakiler, İstanbul'un 500. fetih yıl dönümüyle ilgili diğer bir dizi dolayısıyla araya giren fasılayı takip eden yıllarda dizi adı ve herhangi bir sıra numarası almaksızın yayımlanmıştır. Ertaylan'ın bütünüyle bu dizide ortaya koyduğu eserler şunlardır: 1. Varaka ve Gülşah (İstanbul 1945). XIV. asır şairlerinden Yûsuf Meddah'ın 770'te (1368-69) telif ettiği bu mesnevinin Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi'ndeki en eski nüshasının tıpkıbasımıdır. Başında eser ve müellifi hakkında etraflı bir inceleme vardır (s. 1-40). 2. Risâle-i Sultan Hüseyn Baykara (İstanbul 1945). Bizzat bu hükümdar tarafından telif edilmiş, bilinen tek nüshası Amasya Beyazıt

Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 15), Hüseyin Baykara devri kültür ve edebî hayatıyla ilgili mühim bir risâlenin tıpkıbasımıdır. 3. Târih-i Edirne, Hikâyet-i Beşir Çelebi (İstanbul 1946). Edirne şehrini tarihiyle birlikte kısaca tanıtan küçük bir yazma ile, Fâtih Sultan Mehmed devri hekimlerinden Beşir Çelebi'nin başından geçen maceranın anlatıldığı müellifi meçhul bir risalenin Koyunoğlu nüshasının tıpkıbasımıdır. 4. Beşir Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osman (İstanbul 1946). Ertaylan'ın, bu eseri adı geçen Beşir Çelebi'ye ait göstererek yayımlaması ağır şekilde tenkit edilmiş, onun Friedrich Giese tarafından neşredilen anonim Tevârîh-i Âl-i Osman'ın değersiz bir nüshasından başka bir şey olmadığı ortaya konulmuştur (Adnan Sadık Erzi, "Beşir Çelebi: Tevârih-i Âl-i Osman", TTK Belleten, XIII/49, Ocak 1949, s. 181-185). 5. Divan-ı Sultan Hüseyn Mirza Baykara "Hüseyinî" (İstanbul 1946). Hüseyin Baykara'nın Türkiye kütüphanelerinde mevcut divan nüshalarının en hacimlisi olan, ünlü hattat Mîr Ali Herevî'nin başta gelen talebelerinden Kāsım Ali elinden çıkmış, sanat değeri taşıyan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 3911) 950 (1543) tarihli yazması esas alınarak bunda bulunmayan şiirler diğer yazmalardan ilâve edilmek suretiyle hepsinin faksimilesi arada verilmiş, böylece mümkün olan en güzel ve en zengin nüsha meydana getirilmiştir. 6. Gencnâme-i Refi'î (İstanbul 1946). Ertaylan'ın bu seri içinde ayrıca "Hurufî Edebiyatı Örnekleri" adı altında tasarladığı bir

dizinin de ilk kitabı olan bu faksimile, XVI. asır şairlerinden Refîî'nin Hurûfîlik'le ilgili küçük bir mesnevisidir. 7. Mesnevi-i Penâhî (İstanbul 1946). Yan dizinin ikinci kitabı olan bu küçük eser de XVI. asır Azeri şairi Penâhî'nin Hurûfîlik felsefesini anlatan bir metindir. 8. Ahmed-i Dâ'î, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1952). Başında, hayatı ve eserleri hakkında çok az şey bilinen Ahmed-i Dâî'ye dair 191 sayfalık bir inceleme bölümünün yer aldığı kitapta, o zamana kadar elde birkaç manzumesinden başka birşey bulunmayan şairin on yedi eseri gün ışığına çıkarılmıştır. Ayrıca Burdur Kütüphanesi'nde mevcut külliyatı içindeki Türkçe divanı ile Çengnâme'si ve tek nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nin Orhan Gazi bölümünde bulunan Farsça divanın tamamı, diğer eserlerinin her birinden çeşitli parçalar faksimile olarak verilmiştir. 9. Behcetü'l-hadâyık fî mev'izeti'l-halayık (İstanbul 1960). Anadolu Türkçesi'nin çok eski örneklerinden birini teşkil etmesi dolayısıyla dil tarihi yönünden büyük değeri olan müellifi meçhul bu eserin Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler

Kütüphanesi'ndeki (Kurşunluoğlu, Tasavvuf, nr. 5) 703'te (1303) istinsah edilmiş nüshasının tıpkıbasımıdır. 10. Hatiboğlu, Bahrü'l-hakayık (İstanbul 1960). Hacı Bektâş-ı Velî'nin Arapça mensur Maḳālât'ının Hatiboğlu tarafından Bahrü'l-hakāyık adıyla 812'de (1409) manzum olarak yapılmış Türkçe tercümesinin Manisa İl Halk Kütüphanesi nüshasının tıpkıbasımı ile Ertaylan'ın eser ve Hatiboğlu hakkındaki incelemesini (s. 1-23) ihtiva etmektedir. 11. İlâhi Divanı (İstanbul 1960). Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devri Türk şairi Şeyh İlâhî'nin hayatı ve eserlerine dair bir giriş kısmı ile (s. 1-18) şairin Fâtih adına tertiplediği daha önce bilinmeyen divanının Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 93) nüshasının tıpkıbasımıdır. 12. Yusuf ile Züleyha (İstanbul 1960). Kırımlı Mahmud adlı şairin yanm kalan Yûsuf ve Züleyhâ mesnevisinin Haliloğlu Ali tarafından tamamlanarak Kırım Türkçesi'nden eski Anadolu Türkçesi'ne çevrilmiş metninin Raif Yelkenci nüshasının tıpkıbasımı olup başında Ertaylan'ın "Türk Dilinde İlk Yûsuf ve Züleyhâ" adlı incelemesi yer alır (s. 1-19). 13. Lûtfi Divanı (İstanbul 1960). Çağatay edebiyatının en eski şairlerinden Lutfî'nin divanının Bursa Müze Kütüphanesi'ndeki nüshasının tıpkıbasımının, nâşirin "Lutfî-i Çağatâyî. Hayatı ve Eserleri" adlı incelemesiyle birlikte neşridir. Mevcut bütün nüshaları eksik olan divan bu yayımda, Paris ve Leningrad nüshalarındaki bazı parçaların yanı sıra Zeki Velidi Togan ve Fıtrat'tan alınmış metinlerle tamamlanmaya çalışılmıştır. 14. Tabiatnâme (İstanbul 1960). Aydınoğlu Umur Bey adına Farsça'dan Türkçe'ye çevrilmiş müellifi meçhul, yiyecek ve meyvelerle çalgıların insana tesirini anlatan küçük hacimde manzum bir tıp kitabının faksimilesidir. 15. Tercüme-i Kaside-i Bürde (İstanbul 1960). Şeyh Abdürrahim Karahisârî'nin yaptığı bu manzum tercümenin eski bir nüshadan Kâmil Akdik eliyle istinsah edilmiş metninin tıpkıbasımıdır.

C) İstanbul'un 500. Fetih Yıldönümünü Kutlama Serisi. Başlangıçta İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi adına tertiplenen bu dizi, ilki Fâtih Sultan Mehmed divanının lüks baskısı, ikincisi Fâtih'in hayatı ve fetihleriyle onun devrinin medeniyet hayatına dair birer inceleme, üçüncüsü Fâtih devrine ait nüshası ender yazma eserlerin tıpkıbasımı olmak üzere üç ayrı grup halinde programlanmıştır. Fâtih divanının Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî) bulunan yegâne nüshasının tıpkıbasımı ile, her sayfası zamanın hat sanatkârlarınca değişik yazı nevilerinde yazılmak, tezhip ve minyatür üstatları tarafından da işlenmek suretiyle meydana getirilen, hazırlanması

için Ertaylan'ın yıllarını harcadığı, neşri başlı başına bir sanat hadisesi olacak fevkalâde nüshasının baskısı gerçekleşmemiştir. Dizinin bu eseriyle Fatih Zamanı ve Medeniyeti adlı kitabı dışında basımı gerçekleşen eserleri şunlardır: 1. Külliyyât-i Dîvân-ı Kabulî (İstanbul 1948). İran'dan 1472 yılında İstanbul'a gelerek bir süre Fâtih Sultan Mehmed'in maiyetinde bulunan şair Kabûlî'nin Fâtih namına tertip ettiği, tezhipli ve tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3958) bulunan divanının, şairin hayatı ve eserleri hakkında bir inceleme kısmı ilâvesiyle yapılmış, tezhipleri renkli olarak tıpkıbasımdır. 2. Külliyyât-ı Dīvān-ı Mevlānā Ḥâmidī (İstanbul 1949). Kabûlî gibi İran'dan gelip yirmi yıl Fâtih Sultan Mehmed'in meclisinde bulunan ve II. Bayezid zamanında Bursa'da ölen Hâmidî'nin hayatı hakkında geniş bir inceleme bölümü ile (s. 1-91), divanının Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndeki nüshasının kırmızı mürekkeple yazılmış başlıkları muhafaza edilerek yapılmış tıpkıbasımıdır. Ertaylan'nın bu yayını, inceleme bölümündeki bilgiler ve seçilen nüsha bakımından şiddetli bir tenkide uğramıştır (Ahmed Ateş, "Külliyāt-ı Dīvān-ı Mevlānā Ḥāmidī", TTK Belleten, XIV/53 [Ocak 1950], s. 116-126). 3. Ma'ārif-Nāme-i Sinān Pāşā (İstanbul 1949). Başına Sinan Paşa'nın hayatı ve eserleri hakkında bir inceleme ilâvesiyle eserin hangi nüshası olduğu belirtilmeden yapılmış tıpkıbasımıdır. 4. Falnâme (İstanbul 1951). Eser İslâmiyet'te falın yeri, fal nevileri, Kur'an falı, fal hakkında yazılmış eserler ve Ertaylan'ın tesbit ettiği falnâmeler hakkında etraflı bir giriş bölümünden sonra Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle hazırlanmış, müellifi belli olmayan harekeli bir falnâme nüshasının tıpkıbasımıdır. Kitaba ayrıca Sultan Cem'in Fâl-i Reyhân-ı Sultan Cem adlı falnâmesinin de tıpkıbasımı ilâve edilmiştir. 5. Sultan Cem (İstanbul 1951). Renkli minyatür, tezhip ve tabloların yanında Batı kaynaklarından derlenmiş resimlerle süslü olarak yapılmış nefis bir baskı olan bu büyük kitabın baştan ilk 247 sayfasında, çeşitli yönleriyle Cem Sultan'ın hayatını ve edebî eserlerini Doğu ve geniş ölçüde Batı kaynaklarına dayanarak inceleyen bir çalışma yer almış, öbür kısmında da Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Haraççıoğlu, nr. E 6) bulunan nüshasından Cem'in Farsça divanının baştan otuz dört varaklık kısmı ile yine aynı nüshadan Türkçe divanının tamamının renkli tezhipleriyle birlikte tıpkıbasımı verilmiştir. 6. Fâtih ve Fütuhatı I: Bizans ve Karadeniz (İstanbul 1953); Fâtih ve Fütûhâtı II: Adalar Denizi ve Akdeniz Fütûhâtı (Ankara 1966). Fâtih Sultan Mehmed'in biyografisi çerçevesi içinde bütün fütuhatını anlatmak gayesiyle Venedik arşivindeki

vesikalar dahil en başta Batılı kaynaklara dayanılarak meydana getirilmiş hacimli bir incelemedir. Bu büyük ebattaki eser, devrin en ileri teknik imkânları kullanılarak Sultan Cem'de olduğu gibi renkli tablo ve minyatürlerle çeşitli resim ve haritalarla zenginleştirilmiş bir sanat baskısı hüviyetini kazanmıştır. 7. Âdilşâhîler: Hindistan'da Bîr Türk-İslâm Devleti (İstanbul 1953). Kurucusu Yûsuf Âdilşah'ın, II. Murad'ın oğlu ve Fâtih Sultan Mehmed'in kardeşi olduğu hakkındaki rivayetten hareketle "500, Fetih Yıldönümü" dizisine dahil edilen bu hacimli monografide, Hindistan'da 1489'da kurulup 1686'da Evrengzîb tarafından ortadan kaldırılan

Âdilşâhîler Devleti'nin tarihi ve Âdilşâh'ın biyografisi ele alınmaktadır. 8. Fâtih Devrinde Tezhip Sanatı (Ankara 1966). 500. fetih yıl dönümü kutlamaları sırasında yayımlama imkânını bulamadığı ve üzerinde daha sonra da çalıştığı bu monografisinde Ertaylan, Fâtih Sultan Mehmed devri yazma eserlerindeki malzemeye dayanarak bu devir tezhip sanatını incelemektedir.

D) Diğer Eserleri. Şair hükümdarlara hususi bir ilgi gösteren İsmail Hikmet, Fâtih Sultan Mehmed ve Cem Sultan'dan başka bu vadide ayrıca şu çalışma ve yayınları yapmıştır: 1. Gâzi Geray Han, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1958). Kırım Hanı Bora Gazi Giray'ın hayatı ve eserlerini zengin vesikalarla ortaya koyan bu incelemede, tek nüshası Halil Edhem Arda'nın özel kütüphanesinde bulunan divançesinin faksimilesiyle Latin harflerine çevrilmiş metni verilmiştir. 2. Dîvân-ı Türkî-i Zafer (İstanbul 1965). Safevî hânedanından olup şiirleri lâyıkıyla tanınmayan XVII. yüzyıl Azeri şairi Murtazâkulu Han Zafer'in şahsiyeti ve sanatı hakkında geniş bilgi veren bir inceleme kısmı ile (s. 1-32) tek nüshası evvelce Yıldız Kütüphanesi'nde iken Raif Yelkenci'ye intikal eden divanının tıpkıbasımıdır. 3. Bâbür Şah, Hayatı ve Eserleri (Ankara 1966).

İsmail Hikmet bunlardan başka yenileşme devri Türk edebiyatçılarına dair biyografiler de kaleme almış, etraflı bir inceleme olan Ziya Paşa, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1932) adlı çalışmasının yanı sıra özel bir dizi içinde yer alan küçük çaptaki şu monografileri vermiştir. Abdülhak Hâmid (İstanbul 1932); Ahmed Midhat Efendi (İstanbul 1932); Ahmed Vefik Paşa (İstanbul 1932); Nâmık Kemâl (İstanbul 1932); Recâîzâde Ekrem (İstanbul 1932);

Şinâsî (İstanbul 1932); Tevfik Fikret (İstanbul 1932); Ziya Paşa (İstanbul 1932); Ahmed Hikmet (İstanbul 1933); Koca Ragıp Paşa ve Fıtnat Hanım (İstanbul 1933).

Ertaylan'ın biyografik çalışmaları arasında, hâtırasına kuvvetle bağlı olduğu Tevfik Fikret'e ait olanlar ayrı bir yer tutmaktadır. Kurduğu Düşünce mecmuasında hocasının ölümü dolayısıyla 1918'de özel bir Tevfik Fikret sayısı yayımlamakla kalmayarak 1932'de yazdığı eser dışında onun hakkında başka kitaplar da kaleme almış, ölümünden önceki son iki eseri de ona dair olmuştur: Tevfik Fikret, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1963); Tevfik Fikret Mirsad'da (İstanbul 1966); Tevfik Fikret Ma'lûmat'da (İstanbul 1967).

İsmail Hikmet, Batı edebiyatları ve Batılı sanatkârları tanıtma yolunda ayrıca şu kitapları kaleme almıştır: Yunan Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1928); Latin Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1937); Dante ve Eserleri (İstanbul 1964); Goethe, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1964); Byron, Hayatı ve Eserleri (Ankara 1965); Schiller, Hayatı ve Eserleri (Ankara 1965); Wagner, Hayatı ve Eserleri (Ankara 1965); Liszt, Hayatı ve Eserleri (Ankara 1966).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 645-647; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 117-118; Etem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 44, 278; Mücellidoğlu Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Târihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, IV, 1424-1435; Muharrem Ergin, "Türk Dili ve Edebiyatını İlgilendiren Neşriyat", TDED, II/3-4 (1948), s. 316-323; a.mlf., "Türkoloji Bölümü Çalışmaları I", a.y., IX (1959), s. 131-142 (bu iki yazıda Ertaylan'ın 1945-1958 yılları arasındaki yayınlarının geniş bibliyografik tanıtımları yapılmıştır); Tuncer Gülensoy, "İsmail Hikmet Ertaylan", TK, VI/63 (1968), s. 196-197; Sadeddin Buluç, "Profesör İsmail Hikmet Ertaylan'ın Ardından", a.y., VI/64 (1968), s. 212-213; "Ertaylan, İsmail Hikmet", TDEA, III, 79-80 (burada Ertaylan'ın eserleri hakkında verilen bilgiler çok yanlıştır).

Ömer Faruk Akün

ERTOKUŞ

Mübârizüddîn Ertokuş

(ö. 633/1235 [?])

Anadolu Selçukluları’nın önde gelen kumandan ve devlet adamlarından.

I. Gıyâseddin Keyhusrev’in has kölelerindendir. II. Kılıcarslan’ın veliaht tayin ettiği I. Gıyâseddin babasının ölümünden sonra tahta çıktı; ancak kardeşi Rükneddin II. Süleyman Şah’a karşı mevkiini muhafaza edemeyip İstanbul’a kaçmak zorunda kalınca (1196) Ertokuş da ona refakat etti. II. Süleyman Şah’ın 1204’te ölümü üzerine yerine küçük yaştaki oğlu III. Kılıcarslan geçti. Ancak devlet adamlarından bir kısmı, özellikle de uç beyleri olan Dânişmendliler’den Yağıbasanoğulları, I. Gıyâseddin Keyhusrev’i Selçuklu tahtına oturtmak maksadıyla Hâcib Zekeriyyâ’yı sultanı davet etmek üzere gizlice İstanbul’a gönderdiler. Bu şekilde Ertokuş da sultanla birlikte tekrar Anadolu’ya döndü. Kerîmüddin Aksarâyî, Ertokuş’u uç beyleriyle birlikte sultanı Anadolu’ya davet eden kumandanlar arasında sayar. Ancak İbn Bîbî’nin onu I. Gıyâseddin Keyhusrev’in yanında gösteren kaydı daha doğru kabul edilmektedir.

1205 yılında ikinci defa tahta çıkan Gıyâseddin Keyhusrev 1207’de Antalya’yı fethetti. Ertokuş Antalya ve civarının Selçuklu topraklarına katılmasında önemli rol oynadı; fetihten sonra da Antalya subaşılığına tayin edildi ve Gıyâseddin Keyhusrev’in ölümüne kadar (1211) bu görevde kaldı. Fakat sultanın ölümünden sonra İzzeddin Keykâvus ile kardeşi Alâeddin Keykubad arasında cereyan eden saltanat mücadelesini fırsat bilen şehir halkı ayaklandı ve Kıbrıs’taki Franklar’dan da yardım alarak bir müddet için buradaki Selçuklu hâkimiyetine son verdi. İzzeddin Keykâvus Kardeşi Alâeddin Keykubad’ı Ankara muhasarasında teslim aldıktan sonra Antalya’yı tekrar fethedince subaşılığına yine Ertokuş’u getirdi.

Ertokuş ikinci defa getirildiği bu görevde uzun müddet kaldı. I. Alâeddin Keykubad zamanında da (1220-1237) bu yörede fetihlere devam eden

Ertokuş, I. Alâeddin Keykubad'ı cülûsundan bir iki yıl sonra Antalya'nın doğusunda bulunan Kalonoros Kalesi'ni zapta teşvik etti. Bunun üzerine sultan kalenin fethine karar verdi. Kale hâkimi Kir Fard mukavemet edemeyeceğini anlayınca eman istedi, böylece kale barış yoluyla alındı. Sultan Akşehir'i Kir Fard'a iktâ ettiği gibi birkaç köyü de mülk olarak verdi. Karatay Medresesi'ne ait vakıflar arasında zikredilen ve bugün Kivrat ismini taşıyan köy adını ondan almıştır. Ertokuş bu sefer esnasında, Kir Fard'ın kardeşinin idaresinde bulunan Alara Kalesi'ni de zaptetti.

Antalya subaşılığı sırasında Ertokuş, I. Alâeddin Keykubad'ın nüfuzlu devlet adamları arasına girmeyi başardı. Sultanın, Antalya'da bulunduğu esnada kendisine muhalif olan bazı devlet adamlarını ortadan kaldırmaya karar verdiği halde Ertokuş'tan çekindiği için bunu tehir etmesi onun sahip olduğu nüfuz ve itibarı göstermektedir. Ertokuş 1226-1228 yılları arasında Anamur ve Manavgat gibi birçok kaleyi zaptetti. Daha sonra Kıbrıs seferi için müsaade istediyse de muhtemelen Keykubad'ın izin vermemesi sebebiyle bu sefer gerçekleşmemiştir. Onun adalarda ve sahillerde bulunan

Franklar'la denizde boy ölçüşmeye cesaret edecek kadar kuvvetli bir donanma teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Ertokuş Antalya'da yirmi iki yıl kadar subaşılık yaptı ve muhtemelen 1228 yılından sonra buradan ayrıldı. I. Alâeddin Keykubad Erzincan'ı Mengücükler'den aldıktan sonra Ertokuş'u oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev'e atabeg tayin ederek onunla birlikte Erzincan'a gönderdi. Bundan dolayı Ertokuş "atabeg" unvanıyla anılmaktadır. Erzincan'a vardıktan bir süre sonra Ertokuş sultanın emriyle Şarkî Karahisar'ı (Kögonya) Mengücüklü Muzafferüddin Mehmed'in elinden alarak Selçuklu ülkesine kattı. Ertokuş'un Erzincan'daki atabegliğinin ne kadar sürdüğü ve ne zaman vefat ettiği kesin olarak bilinmemekte, ancak I. Alâeddin Keykubad'dan (ö. 634/1237) önce yaklaşık 633'te (1236) öldüğü tahmin edilmektedir. Gelendost ilçesindeki Kudret Hanı ile Isparta'daki Atabeg Ertokuş Medresesi onun tarafından yaptırılmıştır. Vakıflarının tevliyetini Armağanşah'a vermesi Ertokuş'un oğlu olmadığını gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 77, 99, 146, 236, 244, 248, 252, 306, 343, 359, 360-363; Ebü’l-Ferec, Târih, I, 398; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr, s. 32; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler II, İstanbul 1347/1929, s. 232; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 266, 272, 284, 309, 335-336, 340, 343-344, 356-357, 361, 404; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 104-106; a.mlf., “Selçuk Devri Vakfiyeleri II. Mübârizeddin Er - Tokuş ve Vakfiyesi”, TTK Belleten, XI/43 (1947), s. 415-429; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 129, 135, 181, 220, 241, 298; Oktay Aslanapa, “Selçuk Devlet Adamı Mübarizüddin Ertokuş Tarafından Yaptırılan Âbideler”, İTED, II/1 (1957), s. 97-113; Yılmaz Önge, “Emir Mübarezeddin Ertokuş’un Kümbeti ve Çinili Sandukası”, Önasya, III/27, Ankara 1967, s. 14-15.

Aydın Taneri

ERTOKUŞ KÜLLİYESİ

Isparta’nın Atabey ilçesinde XIII. yüzyıla ait külliye.

Bir medrese ile batı cephesine bitişik bir türbe ve doğusundaki bir camiden oluşur; ilk yapıldığında bugün yıkılmış bulunan bir hamamla sonradan yenilenmiş bir de çeşme bulunduğu sanılmaktadır. Bugün onarılarak iyi bir duruma getirilmiş olan medresenin, doğu cephesindeki taçkapı nişinin basık kemeri üzerinde bulunan sülüs hatla yazılmış beş satırlık kitâbeden 621’de (1224) Abdullah oğlu Ertokuş tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir; bânisine ait vakfiyenin tarihi ise muhtemelen 669’dur (1270-71). Burada görev yapan müderrislerin listesinden medresenin XVII. yüzyılın başlarına kadar faal olduğu anlaşılmaktadır.

Doğu - batı doğrultusunda inşa edilmiş olan medrese, dıştan 19,70 x 24,00 m. ölçülerinde düzgün olmayan dikdörtgen planlı ve kapalı avlulu, tek eyvanlı tiptedir. Kuzey ve güney cephelerinde, eksenin doğusunda söveli ve lentolu birer dikdörtgen kapı yer alır; cephelerdeki dikdörtgen pencerelerin onarım sırasında kapatıldığı anlaşılmaktadır. Yapıya, doğu cephe eksenindeki yüksek sivri kemerle örtülmüş dışa taşkın taçkapının basık kemerli açıklığından girilir. Taçkapı nişinin karşılıklı yüzlerinde sivri kemerli ve üç sıra mukarnas kavsaralı, beş köşeli birer niş bulunmaktadır. 10,00 x 10,30 m. ölçülerindeki yaklaşık kare planlı avluyu, eksenlere simetrik olarak yerleştirilmiş dört silindirik sütunla duvarlar arasına enine ve boyuna atılmış sivri kemerler bölüntüye uğratmış, böylece ortaya haçvari bir plan çıkmıştır. Avlu tepesi açık basık bir kubbeyle, eksenlerdeki birimler sivri tonozla, köşe birimleri ise beşik tonozla örtülüdür. Ortasında dikdörtgen bir havuz bulunan avlu kuzeyden üç, doğudan altı, güneyden dört ve batıdan iki mekânla bunların arasındaki eyvan tarafından kuşatılmıştır. Batıda, doğu - batı yönünde yer alan dikdörtgen planlı eyvanın iki yanındaki mekânlar kare, diğer mekânlar farklı doğrultu ve boyutlarda dikdörtgen planlıdır. Eyvan sivri kemerle, diğer mekânlar üzerlerinde sivri kemerli birer pencere bulunan söveli ve lentolu dikdörtgen kapılarla avluya açılırlar. Kare mekânlar tromp geçişli kubbe, diğer mekânlar ise sivri tonozla örtülüdür. Güneyde, eksenin doğusunda kuzey -

güney yönünde bulunan dikdörtgen planlı dar mekân, içinden geçen su oluğu dikkate alınarak helâ, kare mekânlar da kışlık dershane olarak nitelendirilmektedir. Güney duvarındaki mihrap nişinden mescid olarak kullanıldığı anlaşılan eyvanın batı duvarında, üzerlerinde sivri kemerli birer pencere bulunan söveli ve lentolu üç kapı yer almakta ve bu kapılar bitişikteki türbeye açılmaktadır. Eksende yer alan sivri kemerli fevkanî ikiz pencere, türbenin yalnızca iki yandaki birer duvarla medreseye birleştirilmiş olması sebebiyle boşluğa açılmakta ve âdeta bir süs öğesi durumu göstermektedir. İki yandaki kübik kaideli, kesik piramit başlıklı, silindirik gövdeli birer sütunla sınırlandırılmış olan mermer mihrap dikdörtgen çerçeveli, sivri kemerli ve beş sıra mukarnas kavsaralıdır.

Yapıda kesme taş, moloz, devşirme malzeme, tuğla ve sıva kullanılmıştır. Kesme taş, düzgün ve kaba yontu olarak bezemeli ve bezemesiz devşirme malzemeyle birlikte duvar örgüsünde, doğu cephe dışında düzensiz bir teknikle uygulanmıştır; moloz yalnız batı cephenin üst bölümünde görülür. Duvar örgüsünün yanı sıra sütunlarla açıklıkların söve ve lentolarında, eyvanın oturtmalığının doğu yüzünde, döşemede ve su oluğunda genellikle bezemeli devşirme malzeme kullanılmıştır. Tuğla, eyvan ve giriş kemeri dışında yapıdaki bütün kemerlerde ve eyvanın kuzeyindeki odanın örtü sisteminde görülür. Örtü sisteminde, tuğlaların farklı yönde çapraz istiflenmesiyle balık sırtı örgü oluşturulmuştur. Eyvan ve

giriş kemeri bir taş - dört tuğla düzeninde almaşık tekniktedir. İçten duvarlar ve örtü sistemi beyaz sıva ile kaplanmıştır.

Süslemeler, devşirme malzeme hariç yalnız taçkapı ve mihrapta görülmektedir. Taçkapının yüksek sivri kemeri, düz ve yuvarlatılmış çizgilerin iç içe geçmesi ve aralarında düğümlenmesiyle oluşan yürek ve baklava benzeri geometrik motiflerle süslenmiştir. Dıştaki dar şerit iç içe silmeli sivri kemerlerle, içteki kaval silme ise çapraz silmelerle hareketlendirilmiştir. Girişin kenarlarındaki nişleri iki taraftan sınırlayan şeritte yan yana silmeli ve aynalı kemerler görülür. Mihrabın dış çerçevesi dilimli kemer biçimi dendanlarla, kemer köşeliklerindeki rozetler on iki kollu yıldız geçmelerle, kemer hasır örgü ve nişteki madalyon ise yine on iki kollu yıldız geçmelerle bezenmiştir. Bu medrese, Anadolu Selçukluları dışında pek görülmeyen kapalı avlulu medreseler içinde, kubbenin

bütünüyle duvarlardan kurtarıldığı tek ve oldukça erken tarihli bir örnek olması açısından önem taşımaktadır.

Sekizgen prizma gövdeli türbe içten kubbe dıştan piramidal külâhla örtülüdür. Kuzey, doğu ve güney cepheleri ekseninde yuvarlak kemerli birer fevkanî pencere bulunur. İçinde, tartışmalı olmakla birlikte bazı araştırmacılarca Mübârizüddin Ertokuş'a ait olduğu öne sürülen bir sanduka vardır. Yapıda kesme taş, tuğla, çini ve sıva kullanılmıştır. Duvar örgüsünde sarımtırak ve kırmızı taşların oldukça düzgün bir teknikte bir arada uygulanmasıyla renk almaşıklığı sağlanmıştır. Cephelerin köşelerindeki plasterler şaşırtmalı teknikte tuğlalarla örülmüş, içte döşeme kare tuğlalarla kaplanmıştır. Sandukanın fîrûze renkli çini kaplaması kısmen görülebilmektedir. Duvarlar ve örtü sistemi beyaz sıvalıdır. Türbenin, eyvana asimetrik yerleştirilmiş kapılar aracılığıyla açılması, kapıların üstündeki ikiz pencereyi kapatarak işlevsiz hale getirmesi, medreseye kuzeydoğu ve güneydoğu cephelerindeki duvarlarla dıştan bağlanmış olması ve ondan oldukça farklı bir teknik ve malzeme ile inşa edilmesi türbenin medreseye sonradan birleştirildiğini göstermektedir.

Medresenin doğusunda yer alan ve Böcüzâde Süleyman Sâmi'ye göre 900 (1494-95) yılında yapıldığı kabul edilen Feyzullah Camii XIX. yüzyılda büyük ölçüde yenilenmiştir. Çok sayıdaki oymalı başlıklı ahşap direklerin XIII. yüzyıl Selçuklu özellikleri göstermesinden dolayı bu yüzyıla ait bir ulu caminin temelleri üzerine inşa edildiği ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılıoğlu İsmail Hakkı, Kitâbeler II, İstanbul 1347/1929, s. 221-223; K. Erdmann, "Vorosmanische Medresen und Imarets vom Medresentyp in Anatolien", Studies in Islamic Art and Architecture in Honour of K. A. C. Creswell, London 1965, s. 49-62; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 46-49; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1972, II, 42-47; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları, Ankara 1976, s. 148-149; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 324-

326; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu - Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, s. 41, 85; Süleyman Sâmi [Böcüzâde], Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi (haz. Suat Seren), İstanbul 1983, s. 91-95; K. Belke - N. Mersich, Tabula Imperii Byzantini 7. Phrygien und Pisidien, Wien 1990, s. 47; Osman Turan, "Selçuk Devri Vakfiyeleri II: Mübârizeddin Er - tokuş ve Vakfiyesi", TTK Belleten, XI/43 (1947), s. 415-430; Oktay Aslanapa, "Selçuk Devlet Adamı Mübarizüddin Ertokuş Tarafından Yaptırılan Âbideler", İTED, II/1 (1957), s. 97-111; Yılmaz Önge, "Emir Mübarezeddin Ertokuş'un Kümbeti ve Çinili Sandukası", Önasya, III/27, İstanbul 1967, s. 14-15; Yıldız Demiriz, "Atabeydeki Ertokuş Medresesinde Bizans Devrine Ait Devşirme Malzeme", STY, IV (1971), s. 87-100.

Aynur Durukan

ERTUĞRUL, İsmail Fennî

(bk. İSMAİL FENNÎ ERTUĞRUL).

ERTUĞRUL GAZİ

(ö. 680/1281-82 [?])

Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Bey'in babası.

Kimliği ve hayatı hakkında bilinenler, birçoğu geç dönemlerde kaleme alınmış eserlere dayanır. Kendisiyle çağdaş olan Bizans tarihçisi Georgios Pachymeres ile XIV. yüzyıl Bizans tarihçilerinden Ioannes Kantakuzenos ve Nikephoras Gregoras'ın eserlerinde Ertuğrul Gazi'nin ismine rastlanmaz. Yine eserlerini XIV. yüzyıl ortalarında yazmış olan İbn Fazlullah el-Ömerî ile İbn Battûta gibi İslâm tarihçileri de Osman Bey'den bahsettikleri halde Ertuğrul Gazi hakkında hiçbir bilgi vermezler. Ona dair bilgiler, XV. yüzyıl başında yazılmaya başlanan ilk Osmanlı kroniklerinde yer alır. Bu kaynakların birçoğunda Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in babasının adının Ertuğrul olduğu ve Oğuzlar'ın Kayı boyuna mensup bulunduğu belirtilmektedir.

Ertuğrul Gazi'nin nesebi, kuruluştan 100 - 150 yıl sonra yazılmış söz konusu kaynaklarda değişik şekillerde Oğuz Han'a ve hatta oradan Nûh peygambere kadar götürülür. Osmanlı Devleti'nin ilk yılları hakkında hemen hepsi menkıbevî bilgilere boğulmuş olan bu kaynaklarda Ertuğrul Gazi'nin babasının adı iki ayrı şekilde belirtilmiştir. İlk Osmanlı tarihçilerinden Ahmedî, Enverî ve Karamânî Mehmed Paşa babasının Gündüz Alp olduğunu yazarlarken Oruç b. Âdil, Âşıkpaşazâde ve Neşrî gibi tarihçiler onun adını Süleyman Şah olarak kaydetmişlerdir. Bu ikinci kaynak grubunda verilen bilgilerin doğru olmadığı bugün kesinleşmiş gibidir. Nitekim ele geçen Osman Bey'e ait bir sikkede "Osman b. Ertuğrul b. Gündüz Alp" ibaresinin bulunması bu fikri daha da güçlendirmiştir.

Tarihî an'aneye göre hükümdar çıkaran beş Oğuz boyundan biri olan Kayılar'a mensup Ertuğrul Gazi'nin ataları, Anadolu'nun ilk fethi sırasında Sultan Tuğrul Bey ve Alparslan'ın emîrlerinin maiyetinde olarak önce Ahlat bölgesine gelmişler ve buradan Anadolu'ya yapılan gazâ ve fütuhat hareketlerine katılmışlar, daha sonra Ahlat emîrlerine bağlanıp onların

maiyetinde Gürcüler'e ve Trabzon Rum İmparatorluğu'na karşı savaşmışlardı. XIII. yüzyıl başlarında

Ahlat'ın Eyyûbîler'in eline geçmesi ve ardından Moğollar'in Ahlat bölgesini istilâsı üzerine Mardin'e gelerek kendileri gibi Kayı boyuna mensup bulunan Artukoğulları'na bağlandılar. Burada bir müddet kaldıkları anlaşılan Gündüz Alp ve beraberindeki Türkmenler, Moğollar'ın Mardin ve çevresini yağmalaması sonucunda bu bölgeden de ayrılarak Anadolu içlerine doğru hareket ettiler. Bu sırada Malatya civarında yaşayan Germiyanlılar Kütahya bölgesine geldikleri gibi Gündüz Alp idaresindeki Kayılar da batıya göç ederek önce Erzurum yakınlarındaki Pasinler ovasına, Sürmeliçukur'a yerleştiler. Kayılar'ın Pasinler'e gelmesinden kısa bir süre sonra Gündüz Alp'in hastalanarak vefat ettiği ve yerine oğlu Ertuğrul Gazi'nin aşiretin başına geçtiği anlaşılmaktadır.

Yine tarihî an'aneye göre Moğol saldırılarının bu bölgelerde de hissedilmesi üzerine ağabeyleri Sungur Tegin ve Gündoğdu'nun Ahlat'a geri dönmelerine rağmen Ertuğrul Gazi kardeşi Dündar Bey ile beraber batıya doğru hareket etti. Sivas yakınlarına gelip konakladığında burada Selçuklu ordusu ile büyük bir Moğol birliğinin savaştığını ve Moğollar'ın Selçuklu ordusunu bozmak üzere olduğunu gördü. Ertuğrul Gazi Selçuklu ordusuna yardım edince savaşın seyri değişti ve savaşı Selçuklular kazandı. Sadece Neşrî'nin Cihannümâ'sında kaydedilen bu savaşın Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad ile Hârizmşahlar arasında yapılan Yassıçimen Savaşı (1230) olduğu da söylenmektedir. Savaştan sonra Alâeddin Keykubad Ertuğrul Gazi'ye yardımlarından dolayı iltifatlarda bulunarak hil'at giydirdi ve Selçuklu ülkesinde yaşamak için göç ettiklerini öğrenince Ankara yakınlarındaki Karacadağ ve çevresini ona verdi (1230).

Ertuğrul Gazi Karacadağ'da bir müddet kaldı, ardından da oğlu Savcı Bey'i (Saru Yatı) Sultan Alâeddin Keykubad'a göndererek ondan yeni yurt istedi. Osmanlı kaynaklarına göre sultandan gerekli izni aldıktan sonra belki de daha verimli topraklar elde etmek üzere batıya doğru hareketle Bizans sınırlarına kadar gelerek Söğüt dolaylarına, Aşağı Sakarya havzasına yerleşti. Burada Bizans sınırlarındaki kasaba ve köylere karşı akınlar düzenlemeye başladı. Bu sırada I. Alâeddin Keykubad ülkesinin batı sınırlarını itaat altına almak amacıyla Bizans topraklarına bir sefer

düzenledi. Konya'dan 1231 yılında hareket eden ordu Sultanöyüğü'ne (Eskişehir) geldiğinde Ertuğrul Bey de maiyetiyle birlikte buraya gelerek sultana katıldı. Selçuklu ordusuyla Nikaia (İznik) Rum İmparatoru Teodoros Laskaris'e bağlı birlikler arasında bugünkü Pazaryeri ile Bozüyük arasındaki Ermeniderbendi denilen yerde yapılan savaşı, Ertuğrul Bey'in emrindeki akıncı süvarilerinin başarılı mücadelesi sonucunda Selçuklu ordusu kazandı. Bu haber Sultanöyüğü'nde bulunan Alâeddin Keykubad'a ulaştığında sultan çok sevindi ve Ertuğrul Gazi'yi taltif ederek Eskişehir ve çevresini kendisine verdi.

I. Alâeddin Keykubad bu zaferden sonra bölgenin önemli merkezlerinden olan Karahisar'ı (Karacahisar) kuşattı, ancak bu sırada Moğollar'ın Anadolu'ya girdikleri haberini alınca şehrin muhasarasını Ertuğrul Gazi'ye bırakarak geri dönmek zorunda kaldı. Ertuğrul Gazi ve beraberindeki Türkmen beyleri uzun süren bir mücadele sonucunda Karacahisar'ı ele geçirdiler (629/1231-32). Şehrin tekfurunu yakalayarak elde edilen ganimetin beşte biriyle birlikte Sultan Alâeddin Keykubad'a gönderdiler. Ganimetin geri kalanını da gaziler arasında paylaştırdılar. Ertuğrul Gazi Karacahisar Kalesi'ni ele geçirdikten sonra Söğüt üzerine yürüyerek Osmanlı Beyliği'nin ilk başşehri olan bu yere de hâkim oldu. Onun bu başarıları sonucunda Selçuklu sultanı Söğüt ve çevresini kendisine yurt olarak verdi.

Ertuğrul Gazi Söğüt ve çevresine yerleştikten sonra Bizans sınırı boylarında bulunan diğer uç beyleriyle birlikte mücadeleyi sürdürdüğü gibi komşu Rum beyleriyle (tekfurlar) dostluk kurmaya da çalıştı. Özellikle Belocome (Bilecik) ve Melangeia (Lefke, bugünkü adı Osmaneli) tekfurları Ertuğrul Bey ile gayet iyi geçiniyorlardı. Ertuğrul Gazi, kendisi gibi Kayı Türkleri'nden olup Selçuklular'ın Kastamonu uç beyi olan Hüsâmeddin Çoban'ın oğulları ile de dostane münasebetlerde bulunuyordu. Bu şekilde kışları Söğüt'te, yazları da Domaniç yaylalarında geçiren Ertuğrul Gazi zaman zaman Bizans sınırlarındaki bölgelere akınlar düzenliyordu. Onun Bizans'a karşı yaptığı bu akınlar sırasında çevrede bulunan Akçakoca, Samsa Çavuş, Kara Tegin, Aykut Alp ve Konur Alp gibi tecrübeli uç beyleri de etrafında toplanmışlardı. Böylece Söğüt'e yerleşmiş olan Kayı aşireti her geçen gün biraz daha büyüyerek kuvvetlendi. Osmanlı kaynaklarındaki rivayetlere göre Batı Anadolu'da Anadolu Selçukluları'na bağlı bir uç beyi

olarak faaliyetlerini sürdüren Ertuğrul Gazi, Cimri olayından sonra Bizans sınırlarına gelen Selçuklu Sultanı III. Gıyâseddin Keyhusrev'i karşılamış ve ona bağlılık bildirip hediyeler takdim etmişti (1279). Bu tarihten sonra Ertuğrul Gazi'nin oldukça yaşlandığı ve Kayı aşiretinin idaresini oğlu Osman Bey'e bıraktığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu son tarihten kısa bir süre sonra da doksan yaşını aşmış olduğu halde vefat etmiştir (680/1281-82). Ölüm tarihi olarak 1288 veya 1289 yılları da verilmektedir. Türbesi Bilecik ili Söğüt ilçesinin 1 km. doğusunda Söğüt - Bilecik yolu üzerinde bulunmaktadır. Kayı aşiretine mensup olanlar ve özellikle Karakeçili aşireti Ertuğrul Gazi'nin ölümünden sonra onun türbesini mânevî bir ziyaret yeri haline getirmişler ve yıllarca burayı ziyaret ederek şölenler tertiplemiş, cirit, güreş gibi millî oyunlarla atalarını anmışlardır. Ertuğrul Gazi'nin türbesi bugün de aynı şekilde ziyaret edilmekte ve Söğüt'te her yıl şenlikler düzenlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmedî, İskendernâme (nşr. İsmail Ünver), Ankara 1983, vr. 65b; Karamânî Mehmed Paşa, Tevârîhu's-selâtîni'l-Osmâniyye (trc. İbrahim Hakkı Konyalı), İstanbul 1949, s. 343; Şükrullah Çelebi, Behçetü't-tevârîh (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1949, s. 51; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 2-5; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 4, 6; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 55-65; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I. Defter, s. 52-57; Mehmed b. Halîl el-Konevî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. R. Anhegger, TD, sy. 3 - 4 içinde), İstanbul 1952, s. 52-53; Enverî, Düstürnâme, s. 73-82; Hammer (Ata Bey), I, 75-80; Hamîd Vehbî, Meşâhîr-i İslâm, İstanbul 1301, I, 5-37; M. Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (1959), Ankara 1972, s. 123 vd.; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meselesi", TTK Belleten, VII (1944), s. 219-303; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), Ankara 1972, s. 423-425; İbrahim Artuk, "Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Gazi'ye Ait Sikke", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1071-1920, Ankara 1980, s. 28-29; W. Eberhard, "Kayılar Kabilesi Hakkında Sinolojik Mülâhazalar", TTK Belleten, VIII/32 (1944), s. 567-584; M. Şakir Ülkütaşır, "Ertuğrul Gazi İhtifâli", TY, sy. 252 (1956), s. 536-538;

a.mlf., “Söğüt Beyliği Üzerine Bir Araştırma”, TK, VIII/95 (1970), s. 769-775; M. Tayyib Gökbilgin, “Ertuğrul Gazî Türbesi: Söğüt”, TED, IV-V (1974), s. 79-90; Sefa Öcal, “Ertuğrul Gazi, Türbesi ve Haziresinde Yatanlar’, TDA, sy. 45 (1986), s. 97-184; Mükrimin Halil Yınanç, “Ertuğrul Gâzî”, İA, IV, 328-337; V. L. Ménage, “Ertoghrul”, EI^{2} (İng.), II, 710-711.

Fahamettin Başar

ERTUĞRUL GAZİ CAMİİ ve TÜRBESİ

Söğüt'te asılları Osmanlı mimarisinin ilk eserlerinden olan mescid ve türbe.

Osmanlı Beyliği'nin ilk merkezi Söğüt'te Ertuğrul Gazi tarafından yaptırılmış yegâne mimarlık eseri olan cami, XIX. yüzyılın sonlarında Hacı Hüseyin adında bir hayır sahibince ilk halinden tamamen farklı bir biçimde yeni baştan inşa ettirilmiştir. Eski camiyle yaklaşık aynı boyutlarda olduğu anlaşılan ve 1956'da da onarım geçiren bugünkü yapı, kare planlı bir harim ile enine dikdörtgen planlı ve kapalı bir son cemaat yerinden meydana gelir. Kurşun kaplı bir ahşap çatının örttüğü son cemaat yerinin kuzey duvarında basık kemerli girişle iki tarafında büyük boyutlu ve yuvarlak kemerli birer pencere, yan duvarlarında da bunların birer eşi bulunmaktadır. Basık bir kasnağın üzerine oturmuş kurşun kaplı bir kubbe ile örtülü olan harimin duvarlarında ikişer tane ince uzun ve yuvarlak kemerli pencere yer alır. Minare, binanın batı cephesinde harim ile son cemaat yerinin sınırında bulunan ve dışarı taşan kare tabanlı bir kaidenin üzerinde yükselmektedir. Silindir biçimindeki gövde arada pabuç kısmı olmaksızın doğrudan, harim duvarının saçağına kadar devam eden kaideye oturtulmuş ve altı kaval silmelerle dolgulanmış olan şerefe basit demir parmaklıklarla sınırlandırılarak petek, soğan kubbe biçiminde bir külahla taçlandırılmıştır.

Orhan Gazi tarafından inşa ettirilen türbe daha sonra çeşitli onarımlar geçirmiştir. Giriş bölümünün kapısı üzerine 1304 (1886-87) yılındaki II. Abdülhamid onarımı sırasında konulmuş olan sülüs hatlı manzum kitâbede, türbenin daha önce 1171'de (1757) Sultan Ahmed tarafından bütünüyle yenilendiği, daha sonra tekrar harap olan ve yıkılmaya yüz tutan yapının Sultan Abdülmecid tarafından da tamir ettirilerek çeşme ve şadırvanla zenginleştirildiği belirtilmektedir. Ancak kitâbede verilen 1171 (1757) tarihi, III. Ahmed'in tahttan indirilmesinden (1730) yirmi yedi yıl sonrasına (III. Mustafa'nın cülûs yılı) aittir. Öte yandan türbe hariminin mimari özellikleri Orhan Gazi devrinden kalma olduğunu göstermekte, bu sebeple fahiş bir tarih hatası taşıyan kitâbenin yapının geçirdiği aşamalar hususunda

da doğru bilgiler vermediği anlaşılmaktadır.

Türbe, çam ağaçlarının gölgelendirdiği geniş bir bahçenin içinde yer alır. Bahçenin giriş kapısı empire üslûbunun özelliklerini yansıtmakta ve Sultan Abdülmecid devrinden kalma olduğunu belli etmektedir. Kesme köfeki taşı ile inşa edilmiş olan kapı içbükey profilli yuvarlak bir kemerle taçlandırılmış, yanlardan dorik başlıklı ikişer plasterle kuşatılmıştır. Türbe binası altıgen planlı ve kubbeli bir gövde ile dikdörtgen planlı ve beşik çatılı bir giriş bölümünden oluşur. Erken devir Osmanlı mimarisinin özelliklerini gösteren duvarlar, bir sıra kesme köfeki taşı ve iki sıra tuğla ile almaşık düzende örülmüştür. Altıgen gövdenin yüzlerinden kıbleye yönelik olana küçük bir mihrap yerleştirilmiş, diğerlerinden dördüne kapı ile üç pencere açılmış, bir cephe de sağır bırakılmıştır. Dikdörtgen pencere açıklıkları topuzlu demir parmaklıklarla ve demir kepenklerle donatılıp almaşık örgülü sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılmıştır. Kurşun kaplı basık kubbe, arada kasnak olmaksızın doğrudan gövdeye oturmaktadır. Türbede tek başına yer alan Ertuğrul Gazi’nin lahdi harçla sıvanmış, baş ucuna alçıdan yapılma bir Türkmen sarığı konulmuştur.

II. Abdülhamid onarımından önceye ait olan 1882 tarihli fotoğraflarda, türbenin önündeki kapalı giriş bölümünün yerinde ahşap direklere basan çatı örtülü bir revakın bulunduğu görülmektedir. İkisi türbenin cephesine bitişik olan toplam sekiz adet ahşap direğin üzerine bağdadî tekniğiyle meydana getirilmiş yuvarlak kemerler oturmakta, geniş saçaklı ve kiremit kaplı bir çatı da revakı örtmektedir. Önde üç kemer, yanlarda ise ikişer kemer vardır ve sütunların arasına kesme taştan yapılmış bezemesiz korkuluklar yerleştirilmiştir. Revakın arkasındaki türbe duvarında girişin yanlarında çifte “vav”lar, kemerlerle saçağın arasında da barok üslûpta kalem işi bezeme öbekleri seçilmektedir. Söz konusu revakın XVIII. yüzyılın ikinci yarısına (muhtemelen kitâbede geçen 1171 [1757] yılına) ait olduğu, Sultan Abdülmecid devrinde de tamir gördüğü tahmin edilebilir. II. Abdülhamid onarımı sırasında yapılan bugünkü giriş bölümü ise derinliğine gelişen dikdörtgen planlı, beşik çatı örtülü, kapalı bir mekândır. Üçgen şeklinde bir alınlıkla taçlandırılmış olan ön yüzünde dikdörtgen açıklıklı bir kapı ile bunun üzerinde onarım kitâbesi, yan yüzlerde de basık kemerli üç pencere ile ikinci bir kapı bulunmaktadır. Yine eski fotoğraflarda, giriş revakının ilerisinde yer aldığı görülen günümüze intikal etmemiş şadırvan

sekizgen planlıdır. Alçak korkuluk duvarları ile kuşatılmış olan sekizgenin köşelerine ahşap direkler yerleştirilmiş, bunlar birbirlerine bağdâdî sıvalı Bursa kemerleriyle bağlanarak şadırvanın üstü, sekizgen piramit biçiminde kiremit örtülü basık bir çatı ile kapatılmıştır. Bu şadırvanın yanı sıra türbe girişinin sol yanındaki çeşmenin de kitâbesinde Sultan Abdülmecid tarafından yaptırıldığı ve II. Abdülhamid tarafından ihya edildiği belirtilmektedir.

Bahçede, türbenin doğusunda Ertuğrul Gazi'nin eşi Halime Hatun'un, batısında kardeşi Dündar Bey ile oğullarından Savcı Bey'in kabirleri, 6 m. kadar ötesinde de Bursa'nın fethinden (1326) sonra vasiyeti gereği naaşı bu şehre nakledilen Osman Gazi'nin makam-kabri yer alır. Bunlardan başka, 1970'li yıllarda türbenin önünde bulunan alana tarihteki Türk devletlerinin kurucularına ait büstler yerleştirilmiştir.

II. Abdülhamid onarımı sırasında türbenin yakınına ziyaretçiler için misafirhane

niteliğinde bir han ile bir imarethâne inşa edilmiş, ancak bu yapılar günümüze ulaşmamıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki mimari çizimler arasında (Plan, Proje ve Krokiler kısmı, nr. 48) yer alan 30 Receb 1320 (2 Kasım 1902) tarihli bir belgede, Ertuğrul Gazi Türbesi'ni ziyaret amacıyla Söğüt'e gelen Karakeçili aşireti mensuplarının ikametlerine mahsus olmak üzere inşa edilecek bir hanın planı bulunmaktadır. II. Abdülhamid'in, Ertuğrul Gazi'nin mensup olduğu Karakeçili aşiretinden muhafız alayları tertip etmesi gibi Söğüt'te gerçekleştirdiği bu tamirat ve inşaat faaliyetleri de hânedanın Anadolu'daki kökleriyle olan bağlantısını canlandırma arzusuna yöneliktir. Karakeçililer'in Ertuğrul Gazi'nin hâtırasına duydukları bağlılık günümüzde de sürmekte ve eskiden beri her yıl eylül ayının sonlarında yapılan Ertuğrul Gazi ihtifali gittikçe resmî bir nitelik kazanarak daha coşkulu bir hal almaktadır. Aşiret mensupları, ihtifal sırasında Söğüt'ün doğusunda bulunan "Dua Yeri" adındaki yüksek düzlükte toplandıktan sonra geleneksel kıyafetleri içinde ellerindeki sancaklarla kasabaya girmekte ve at üzerinde türbeyi üç defa tavaf etmektedirler. Arkasından kurbanlar kesilmekte ve bunların etleriyle hazırlanan pilâv topluca yenildikten sonra Kur'an ve mevlid okunup cirit

gibi millî oyunlar sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Hakkı Konyalı, Söğüt’te Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali, İstanbul 1959; Ayverdi, Osmanlı Mi‘marîsi I, s. 2-3, 14, 198-200; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 86-87, 93-97; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 482.

M. Baha Tanman

ERVÂ bint ABDÜLMUTTALİB

أروى بنت عبد المطلب

Ümmü Tuleyb Ervâ bint Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşiyye

(ö. 15/636)

Hz. Peygamber’in halası.

Annesi Fâtıma bint Amr b. Âiz olan Ervâ, Hz. Peygamber’in babası Abdullah ile ana - baba bir kardeştir. Câhiliye döneminde Umeyr b. Vehb ile evlendi. Ondan Tuleyb adında bir oğlu oldu. Kaynaklarda daha sonra Ertât b. Şürahbîl ve Kelede b. Abdümenâf ile de evlilik yaptığı zikredilmektedir.

Bazı tarihçiler, Hz. Peygamber’in halalarından sadece Safiyye’nin müslüman olduğunu söylemekteyse de diğer halaları Âtike ile Ervâ’nın da İslâmiyet’i kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Ervâ’nın, oğlu Tuleyb’in tesiriyle müslüman olduğu bilinmektedir. Tuleyb b. Umeyr Erkam’ın evinde müslüman olduktan sonra annesini dine davet etti. Oğlunun İslâm’ı seçmesinden mutluluk duyduğunu belirten ve onu Hz. Peygamber’i desteklemeye teşvik eden Ervâ, kendisinin diğer kız kardeşlerinin İslâmiyet’i kabul etmelerini beklediğini ve onlarla birlikte müslüman olacağını söyledi. Fakat Tuleyb’in, dayısı Hamza’nın da İslâmiyet’i benimsediğini hatırlatacak artık müslüman olması zamanının geldiğini ısrarla söylemesi üzerine Ervâ İslâmiyet’i kabul etti. Diğer kız kardeşleri gibi kendisi de şair olduğundan sözleriyle ve şiirleriyle Resûl-i Ekrem’i ve müslümanları savundu. Bu hususta şöyle bir olay nakledilmektedir: Kureyş’in ileri gelenleri tarafından Hz. Peygamber’e çeşitli eziyetler yapıldığını gören Tuleyb bu zulme dayanamayıp Ebû Cehil’i tokatlamıştı. Bunun üzerine Tuleyb’i yakalayıp bağlamışlar, fakat dayısı Ebû Leheb araya girerek onu kurtarmıştı. Bu olaydan sonra Ervâ’yı ziyarete gelen bazı Kureyşliler, oğlunun Hz. Muhammed’i korumak için canını tehlikeye attığını söyleyerek buna engel olmasını istediler. Fakat Ervâ, “Onun

hayatının en şerefli bölümü dayısının oğlu Muhammed'i koruduğu günler olmuştur" diyerek oğlunu savundu. Gelenler arasında bulunan kardeşi Ebû Leheb'e kendisinin de İslâm'ı seçtiğini söyleyerek yeğeni Muhammed'e destek vermesini istedi. Fakat Ebû Leheb bu teklifi kabul etmedi. Bütün bu bilgilerden Ervâ'nın Mekke döneminde müslüman olduğu, daha sonra da Medine'ye hicret ettiği anlaşılmaktadır.

Ervâ hem Câhiliye döneminde hem müslüman olduktan sonra şeref ve faziletiyle tanınan, görüşlerine başvurulan meşhur kadınlardan biriydi. Babası Abdülmuttalib'in ve Resûl-i Ekrem'in vefatı üzerine söylediği mersiyeler kaynaklarda zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakât, VIII, 42-43; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 119, 129; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 52; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 224-228; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ğâbe, VII, 7-8; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 315; II, 272; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 255; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 227; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, Dımaşk 1379/1959, I, 32-34; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 280; Mehmed Zihni, Meşahîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, I, 26-27; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 74.

Selman Başaran

ERVÂ bint KÜREYZ

أروى بنت كريز

Ümmü Osmân Ervâ bint Küreyz b. Rebî‘a

Hz. Osman’ın annesi, sahâbî.

Resûl-i Ekrem’in halası Ümmü Hakîm Beyzâ bint Abdülmuttalib’in kızıdır. Câhiliye döneminde Affân b. Ebü’l-Âs ile evlendi. Ondan Osman ile Âmine adlı bir kızı oldu. Affân’ın ölümünden sonra Ukbe b. Ebû Muayt ile evlendi. Ondan da Velîd, Umâre, Hâlid, Ümmü Külsûm, Ümmü Hakîm ve Hind adlarında altı çocuğu dünyaya geldi. Çocuklarının hemen hepsi İslâmiyet’i kabul etti.

Ervâ’nın Mekke’de Hz. Ebû Bekir, Talha, Zübeyr, Abdurrahman b. Avf ve Ammâr b. Yâsir’in anneleriyle birlikte İslâmiyet’in ilk yıllarında müslüman olduğu rivayet edilmektedir. Kızı Ümmü Külsûm’dan sonra Medine’ye hicret etti ve ölünceye kadar orada yaşadı.

Hz. Peygamber’e biat eden kadınlar arasında yer alan Ervâ Hz. Osman’ın halifeliği yıllarında (644-656) doksan yaşında iken Medine’de vefat etti ve Bakī‘ Mezarlığı’na defnedildi. Ölüm tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakât, VI, 24; VII, 476; VIII, 45, 229; İbn Hazm, Cemhere, s. 74-75; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ğâbe, VII, 8; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 228; Mehmed Zihni, Meşâhîrü’n-nisâ, İstanbul 1294, s. 27; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 261-262.

Selman Başaran

ERZAK

(bk. RIZIK).

ERZEN, İsmail Hatip

(1882 - 1968)

Son devir din âlimlerinden.

13 Nisan 1882’de Siirt’te doğdu. Babası ulemâdan Şeyh İbrâhim Efendi, annesi Halime Hanım’dır. Molla Hasan Hatipzâdeler diye tanınan ve birçok âlim ve şeyh yetiştiren bir aileden gelmektedir. Nesebinin Şeyh Abdülkādir-i Geylânî’ye ulaştığı söylenir. Siirt’te mahalle mektebinden sonra rüşdiyede, ayrıca Halefiyye, Rahîmiyye ve Sâlihiyye medreselerinde tahsil gördü. Babası İbrâhim Efendi ve Müderris Hasan Efendi ile Siirt müftüsü ve Millî Meclis âzası Halil Hulki Efendi onun ilk hocalarıdır. Daha sonra Erzurum müftüsü Lutfullah Efendi, Yetim Hoca Efendi ve Taşkesanlı Ziyâeddin Efendi’den ders aldı. Ardından Mısır’a giderek Ezher Üniversitesi’nde yedi yıl İslâmî ilimleri tahsil etti. Bu sırada Türk talebe yurdunda kalan öğrencilere hadis ve fıkıh usulü ile akaid dersleri okuttu. Ayrıca biri Matbaatü’s-saâde olmak üzere iki matbaanın başmusahhihliğinde bulundu. Şevkânî’nin İrşâdü’l-fuḥûl’ü ile (Kahire 1327) Celâleddin es-Süyûtî’nin Ḥüsnü’l-maḳṣıd fî ʿameli’l-mevlid adlı risâlesi onun tashihiyle basılmıştır.

1909 yılında Mısır’dan dönen İsmail Hatip 1916’ya kadar Maʻmûretülazîz Sultanîsi, bu tarihten 1921’e kadar da Sivas Sultânîsi’nde Arapça muallimliği yaptı. Ayrıca Sivas Dârülhilâfe Medresesi’nde Arapça dersleri verdi ve Osman Paşa Camii hatipliğini üstlendi. 1921-1960 yılları arasında sırasıyla Yaylak (Urfa), Çermik, Gümüşhane, Sivas, Antakya, Eyüp (İstanbul), Konya ve Malatya müftülüklerinde bulundu.

İsmail Hatip Erzen hayatının son dönemlerinde hastalanmış, tedavi masraflarını karşılayabilmek için kütüphanesini Elazığ’da satışa çıkarmış ve 1968 yılında Ankara’da vefat etmiştir.

Şafiî mezhebinden olan İsmail Erzen Selef yolunu takibe çalışmış, dinin bidʻat ve hurafelerden ayıklanması hususunda gayret göstermiştir. Takvâ sahibi, çalışkan ve sert mizaçlı bir âlimdi. Namazların farzlarından önce

İhlâs sûresinin okunmasının câiz olmadığı, mevlid okutma masraflarının fakirlere sadaka olarak verilmesinin daha hayırlı olacağı ve Allah'ın huzurunda tevazu maksadıyla baş açık namaz kılmanın müstahap olduğu görüşündeydi. Erzen bu fikirlerinden dolayı itham edilmiş ve hakkında toplu şikâyetlerde bulunulmuştu. Dinî konularda zamanının âlimleriyle yaptığı Türkçe, Arapça manzum ve mensur yazışmalarında dinî bilgisinin yanında mütevazi, ağır başlı ve saygılı oluşu dikkati çeker.

Eserleri. Türkçe, Arapça ve Farsça bilen İsmail Hatip Erzen'in başlıca eserleri şunlardır: 1. Âlem-i İslâm'a Hitap (Sivas 1340). Seksen dokuz beyitlik bir manzume olup son Yunan harbinde düşmanla iş birliği yapan kimseleri yermek gayesiyle yazılmıştır. 2. İslâmî Hakikatler (Malatya 1956). Halil Öztoprak'ın Kur'an'da Hikmet Tarih'te Hakikat adlı kitabının bazı bölümlerine cevaptır. 3. Lâmiyyetü'l-Acem (Ankara 1945). Tuğrâî'nin aynı adlı eserinin Türkçe tercümesidir. 4. Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü (Ankara 1948). İbn Mâlik el-Hammâdî'nin Keşfü'l-esrâri'l-Bâṭıniyye ve aẖbârü'l-Karâmiṭa adlı eserinin tercümesidir.

Basılmamış eserleri arasında Arapça olarak kaleme aldığı en-Naṣrü'l muʿavvel fi'l-ʿaṣri'l-evvel ve Milaslı İsmail Hakkı Bey'in yeni yazıya dair el-Ḫaṭṭü'l-cedîd adlı yirmi sayfalık risâlesine reddiye olarak yazdığı el-Ḫaṭṭü's-sedîd fî naḳdi'l-ḫaṭṭi'l-cedîd adındaki 106 sayfalık risalesi sayılabilir. Ayrıca Sebîlürreşâd dergisiyle mahallî gazetelerde birçok yazısı çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TC Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi'ndeki özlük dosyası; Serkîs, Muʿcem, II, 1160; Türkiye Bibliyografyası (1948), İstanbul 1948, s. 597; Türkiye Bibliyografyası (1939-1948), İstanbul 1957, I, 226; II (1962), s. 1866; Abdullah Ceyhan, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991, s. 566 (maddenin yazımında, İsmail Hatip Erzen'in M. Ali Sönmez ve Mustafa Türkgülü'ne intikal eden kütüphanesinde bulunan özel

notları ve kendisini tanıyanlardan alınan şifahî bilgilerden de faydalanılmıştır).

Mehmet Ali Sönmez

ERZİNCAN

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Fırat (Karasu) nehrinin yukarı havzasında, kendisiyle aynı adı taşıyan ovanın ortasında yer alır. Şehir kuzeyde Esense (Keşiş) dağı, kuzeydoğuda Kop dağı, doğuda Karasu - Aras dağlarının batı uzantıları, güneyde Munzur ve Mercan dağları, batıda Kızıldağ ve Dumanlıdağ ile çevrilidir. Erzincan adının, Strabon'un İlkçağ'da bu bölgede bulunduğunu belirttiği Eriza şehrinden geldiği söylenir; yine bu bölgeden bahseden Grek kaynaklarında Aziris adıyla gösterilen şehrin de Erzincan olması mümkündür. Şehrin adı Ermeni kaynaklarında Erez, Erzng ve Erznga; Bizans kaynaklarında Aringam (Arıngan), Arsingan, Erzingan; Arap kaynaklarında ise Erzencân şeklinde geçer. Türk fetihlerinden sonra şehrin adı önce Erzingan, Ezirgân olarak söylenmiş, ardından da bugünkü şeklini almıştır.

Erzincan'ın ne zaman kurulduğu ve tarih öncesi dönemleri hakkında kaynaklarda kesin bilgiler yoksa da yapılan inceleme ve kazılardan, şehrin bulunduğu bölgedeki ilk yerleşmelerin milâttan önce III. binyıla kadar indiği anlaşılmaktadır. Milâttan önce II. binyılda Erzincan Hurri - Mitanni İmparatorluğu'nun idaresi altında bulunmaktaydı. Yöre milâttan önce 1380'e doğru uzunca bir süredir buraya çeşitli seferlerde bulunan Hititler'in hâkimiyetine girdi. Hitit kaynaklarında Hayaşa, Asur kaynaklarında Suhmi denilen bölge, II. Argişti devrinde (m.ö. 714-685) Urartu Devleti'ne katılarak batı sınırında güçlü bir eyalet haline getirildi. Bu dönemde, günümüzdeki şehrin 15-20 km. doğusundaki Altıntepe mevkiinde bir yerleşim yeri ve kale bulunmaktaydı. Bir ara İskitler'in ve arkasından Medler'in kontrolüne giren Erzincan ve yöresi Persler tarafından alındıktan sonra Armina/Arminiya satraplığına bağlandı. Milâttan önce 334 yılında ise İskender İmparatorluğu'na dahil oldu ve bunun ardından yaklaşık iki asır boyunca Helenistik krallıklar, Partlar, Romalılar, Pontuslular ve Ermeniler arasındaki mücadelelerde kilit noktasını teşkil etti. Milâttan önce II ve I. yüzyıllarda Roma hâkimiyeti sırasında Doğu eyaletinin Pontus vilâyetine dahil edilen yöre bir ara tekrar Part hâkimiyetine geçti; arkasından da Bizans - Sâsânî mücadelelerine sahne oldu.

Bölgeye yönelik ilk müslüman akınları Hz. Ömer devrinde gerçekleşti. 17 (638) yılında İyâz b. Ganm kumandasındaki İslâm ordusu buraya kadar ilerledi. Müslümanların bölgeye yaptıkları akınlar bundan sonra da sürdü, fakat elde edilen başarılar geçici oldu. Bu dönemde Bizans - Arap, Ermeni ve Gürcü beylikleri arasındaki çekişmelere sahne olan bölge 1048'de Türk akınlarına uğradı. Tuğrul Bey devrinde daha sonra gerçekleştirilen seferler sırasında Erzincan ve havalisi Türk akıncılarının kontrolüne girdi. Özellikle 1058 yılında Erzincan, Türk akıncılarının uğradığı ve kısmen hâkimiyet kurdukları veya idarecisiyle tam bir anlaşma içinde oldukları bir üs ve barınma merkezi durumundaydı.

Malazgirt Zaferi'nden sonra Alparslan'ın kumandanı Mengücük Gazi tarafından kurulan Mengücüklü Beyliği, Erzincan - Kemah - Divriği - Şarkîkarahisar (Şebinkarahisar) şehir ve bölgeleri üzerinde hüküm sürdü. Melik İshak'ın 1142'de vefatı üzerine beylik ikiye bölündü ve Erzincan Dâvud Şah'ın idaresine girdi. Behram Şah'ın hükümdarlığıyla birlikte Erzincan beyliğin merkezi oldu. Bu devirde çeşitli ticarî ve siyasî hareketlilik sebebiyle Erzincan'ın önemi daha da arttı. Behram Şah'tan sonra beyliğin Erzincan - Kemah kolunun idaresini Alâeddin Dâvud Şah ele aldı. Ancak onun zamanında beylik I. Alâeddin Keykubad tarafından Anadolu Selçuklu topraklarına katıldı (1228). Böylece Selçuklu idaresine giren Erzincan yöresi bazı önemli siyasî hadiselere de sahne oldu. Celâleddin Hârizmşah'la I. Alâeddin Keykubad ve Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ arasındaki savaş 1230 Ağustosunda Erzincan yakınlarındaki Yassıçimen'de gerçekleşti. Alâeddin Keykubad devrinde (1220-1237) Erzincan etrafı surlarla çevrili, mâmur bir şehir haline geldi. Yine Anadolu Selçukluları tarihinin dönüm noktalarından birini teşkil eden ve Selçuklular'ın İlhanlılar'a yenilmesiyle sonuçlanan Kösedağ Savaşı da Erzincan civarında oldu (1243). Bu galibiyetlerinden sonra Erzincan'a gelen Moğollar surları mancınıklarla yıkarak şehre girip yağma ve tahribatta bulundular.

Mengücüklüler ve Selçuklular zamanında Erzincan siyasî ve iktisadî yönden Anadolu'nun önde gelen merkezleri arasındaydı. Şehir özellikle Mengücüklü Behram Şah devrinde büyük çapta imar edilmişti. Mengücüklü idaresinde kültür açısından da ileri bir seviyeye gelen Erzincan'da bu dönemde pek çok eser meydana getirildi. Melik Fahreddin Medresesi,

Dârüşşifâ, Kaledibi Kümbeti ve Behram Şah Türbesi bu önemli eserler arasındadır. Erzincan Kalesi de esas şeklini Mengücüklüler zamanında almıştır. Erzincan'da Mengücüklüler adına kesilmiş paralara da rastlanmıştır.

Moğol idaresi sırasında İbn Battûta'nın da tesbit ettiği gibi tarihî önemini koruyan şehir, Hamdullah Kazvînî'ye göre 1336 yılı İlhanlı bütçesine dahil vergi veren on bir Anadolu şehri içerisinde ikinci sırada yer alıyordu. Anadolu'da Konya dışında kurulan dört beş Mevlevî tekkesinden biri de buradaydı; hatta şehirde Hüsâmeddin Hüseyin el-Mevlevî, Celâleddin Muhammedi Müneccim, Satı Bey oğlu Müstencid, Mevlânâ İzzeddîn-i Erzincânî, Halîlullah ve Îsâ çelebiler gibi önemli Mevlevî şahsiyetleri de yetişmişti. Bunlar Erzincan'a birtakım mimari eserler de kazandırmışlardır. Mevlevî Tekkesi, Halîlullah Camii ve Halîlullah Çeşmesi bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca şehirde ahî zâviyeleri de bulunuyordu.

Anadolu'daki İlhanlı hâkimiyetinin zayıflamasından Osmanlı hâkimiyetine girdiği tarihe kadar sık sık el değiştiren Erzincan önce Timurtaş'ın, ardından onun Anadolu'dan ayrılması ile Eretna Bey'in hükmüne girdi. Bu sırada şehir Ahî İne (Ayna) Bey'in idaresindeydi (1348). Emîr Ahî İne Bey'den sonra yerine geçen Pîr Hüseyin Bey'in vefatıyla (1378) Eretna emîrlerinden Mutahharten'in Erzincan emîri olması şehrin siyasî önemini daha da arttırdı. Şehir bundan sonra Eretna Beyi II. Mehmed'i bertaraf edip Sivas'a hâkim olan Kadı Burhâneddin ile Mutahharten'in mücadelelerine sahne oldu. Dulkadır ve Akkoyunlular'ın yardımını temin eden Mutahharten Erzincan'ı kuşatan Eretnalılar'ı geri çekilmeye mecbur etti (1379). Kadı Burhâneddin Sivas'a hâkim olduktan sonra birkaç defa Erzincan'a saldırdıysa da Pulur Savaşı'nda yenildi (1395).

Mutahharten devrinde Akkoyunlu ve Karakoyunlular'la da münasebet halinde bulunan Erzincan Emirliği, Kutlu Bey'in 1389'da ölümüyle Akkoyunlular'ın saldırılarına hedef oldu. Bu sıralarda Timur'un Anadolu'ya gelişinde (1387) ona bağlılık bildiren Mutahharten ikinci Anadolu seferinde de (1394) onunla iyi ilişkiler kurdu. Sivas'ın tahribiyle sonuçlanan 1400'deki sefer sırasında Timur Erzincan'a gelmişti. Bunun hemen ardından Anadolu birliğini kurmaya çalışan Yıldırım Bayezid 1401 yılında Erzincan'ı alarak şehrin idaresini önce Karakoyunlu Kara Yûsuf'a

vermiş, ancak daha sonra hâkimiyetini kabul şartıyla burayı Mutahharten'e bırakmıştı.

Mutahharten'den sonra Erzincan 1410 yılında Karakoyunlu hâkimiyetine girdi. Karakoyunlu Emîri Kara Yûsuf Erzincan'a önce güvenilir adamlarından Pîr Ömer'i, onun Akkoyunlular tarafından öldürülmesinden (1420) sonra da küçük oğlu Ebû Saîd'i vali tayin etti. Ancak aynı yıl Kara Yûsuf'un vefatı üzerine şehir halkının isteğiyle Mutahharten'in torunu Yâr Ali vali oldu ve bunun zamanında Erzincan Karayülük Osman tarafından alınarak Akkoyunlu topraklarına katıldı (1422). Bu tarihten sonra Erzincan bazan Akkoyunlular ile Karakoyunlular'ın, bazan da Akkoyunlu şehzadelerinin hâkimiyet için kendi aralarında mücadele ettikleri bir yer oldu. Nihayet Uzun Hasan Karakoyunlular'ı yenerek Erzincan'ı yeniden Akkoyunlu hâkimiyetine aldı (1457). Otlukbeli Savaşı'ndan (1473) sonra da Erzincan Akkoyunlu sınırları içinde kaldı.

Erzincan Emirliği ve Akkoyunlular devrinde Erzincan'da pek çok cami, mescid, medrese, zâviye, hankah yapılmış ve buralarda birçok şahsiyet yetişmiştir. Bunlar arasında Pîr Muhammed Bahâeddin Erzincânî, Ömer Vecîhüddin Erzincânî,

Şerefeddin Muhammed Erzincânî ve Yahyâ b. Süleyman b. Ali er-Rûmî el-Erzincânî sayılabilir. Bu döneme ait eserler içinde Gülâbî Bey Hamamı, Gülâbî Bey Camii (Ulucami), Akkoyunlu (Cimin) Mescidi, Ahî İne Bey Tekkesi, Mutahharten Medrese ve Zâviyesi, Pîr Ömer Zâviyesi, Uğurlu Mehmed Bey Zâviyesi, Veled Bey Zâviyesi, Sultan Seydî Türbe ve Zâviyesi kaydedilebilir. Eretnalı, Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular'ın Erzincan'da kestirdikleri paralar da vardır.

Akkoyunlu Devleti'nin dağılması ile Erzincan Safevîler'in kontrolü altına girdi. 1500'de Şah İsmâil Erzincan'a geldiği gibi Dulkadır ülkesini istilâya giderken de (1508) Erzurum - Erzincan yolunu seçti. Ona karşı mücadele eden ve o sırada Trabzon sancağında bulunan Şehzade Selim Erzincan'a kadar ileri harekâtta bulundu (1508). Bunun ardından Şah İsmâil faaliyetleri için Erzincan'ı merkez seçip buraya güvenilir adamlarından Nûr Ali Halifeyi tayin etti (1512). Nihayet Erzincan ve yöresi 1514'te Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferi sırasında savaşsız olarak Osmanlı hâkimiyetine

girdi.

Osmanlı idaresi döneminde, XVII. yüzyıldaki bazı isyan hareketleri dışında şehirde önemli bir olay meydana gelmedi. Sınırlara uzaklığı sebebiyle XIX. yüzyıla kadar ordular için sadece bir konak yeri olan Erzincan, bu yüzyılda Rus istilâlarıyla yeniden askerî önem kazanıp bir hareket üssü oldu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında da sınırların Erzurum'a yaklaşması üzerine dördüncü ordu müşirlik merkezi Erzincan'a nakledildi. Ermeni isyanlarının birçoğu Erzincan ve yöresinde görüldü ve bu durum I. Dünya Savaşı sırasında tekrarlandı. Savaş yıllarında Rus kuvvetleri tarafından 24 Temmuz 1916 tarihinde işgal edilen Erzincan 26 Şubat 1918'de kurtarıldı.

Osmanlı idaresine girdikten sonra Erzincan fizikî yönden ve nüfus bakımından gelişme gösterdi. Nitekim ele geçirildikten hemen sonra 1516-1518'de yapılan tahrire göre şehirde yedisi müslümanlara, on üçü hıristiyanlara ait yirmi mahalle bulunuyordu. Mahalle sayıları 1530 ve 1591 tahrirlerinde de değişmedi. Buna karşılık nüfusu arttı. XVI. yüzyılda şehrin kalabalık mahalleleri Halîlullah Çelebi, Câmi-i Kebîr (Ulucami), Cemâleddin, Hoca Şeyhi, Gerekgerek, Çadırcı, Hocabeyi, Bozbeyi, Tökeloğlu, Melik Hatun, Süleyman adlı mahallelerdi. Çoğunlukla Ermeniler'in oturduğu hıristiyan mahallelerinin dokuzu Türkçe ad taşıyordu. Bu da söz konusu mahallelerin vaktiyle müslüman mahallesi olduğunu ve zamanla boşalarak hıristiyan nüfusa açıldığını göstermektedir. Ayrıca Ermenice ad taşıyan (Sağikoğlu, Boğos, Serkis, Avannis) mahallelerin az nüfusa sahip bulunması, 1516'da adına rastlanmayan Kiğılu mahallesinin 1530'da görülmesi, bu mahallelerin yeni kurulduğunu ve sakinlerinin de Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında şehre yerleştirilmiş olduklarını düşündürmektedir. Şehrin nüfusu Osmanlı idaresinin ilk yıllarında 3500 - 4000 dolayında iken 1530'da 5000, 1591'de 6000 - 6500 dolayına ulaşmıştır. XVI. yüzyıl başlarında nüfusun yarıdan fazlasını (% 55) müslümanlar oluştururken yüzyılın sonlarında nüfus nisbeti değişerek hıristiyanlar lehine kaymıştır (% 56). Ancak bu nüfus verilerine, vergiye ve tahrire tâbi olmayan askerî zümreler ve muaf gruplar dahil değildir. XVI. yüzyıl başlarına ait vakıf defterlerine göre Erzincan'da vakıfları olan üç cami (Gülâbî Bey/Ulucami, Halîlullah Camii, Hacı Mustafa Camii), iki mescid, on medrese, sekiz zâviye, iki hankah bir de buk'a (mektep) bulunuyordu.

XVII. yüzyılda şehir biraz daha gelişme gösterdi. 1647'de Erzincan'a gelen Evliya Çelebi kalesinin düz bir sahrada kurulmuş olduğunu, buranın içinde 200, kale dışında 1800 kadar ev, kırk sekiz mahalle, yedi cami, yedi tekke, on bir hamam bulunduğunu yazar. Onun verdiği rakamlara göre şehrin nüfusu bu sıralarda 10.000 dolayında idi (Seyahatnâme, II, 381). Nüfus daha sonraki yıllarda pek değişmedi. İnciciyan'a göre XVIII. yüzyıl sonlarında 8000 hâneden ibaret olan şehir 31 Temmuz 1784'te uğradığı deprem sonucu sarsıldı, 500-600 hâne ayakta kalabildi. Bir süre sonra yeniden toparlanan Erzincan'ın XIX. yüzyıl sonlarında toplam nüfusu 23.000 olup bunun 15.000'i müslümandı (Cuinet, I, 210).

Erzincan'da iktisadî hayatın esası ziraat ve hayvancılığa dayanmaktaydı. Tahrir defterlerindeki kayıtlara göre Erzincan ve yöresinde yetiştirilen başlıca ürünler buğday, arpa, darı, zeğrek, fiğ (kara burçak), orum, bakla, mercimek, nohut, pamuk, kendir ve kenevirdir. Meyveler arasında da başta üzüm olmak üzere elma, kiraz, kayısı, dut ve ceviz sayılabilir. Ayrıca hayvancılık ve arıcılıkla da uğraşılmaktaydı. XIII ve XIV. yüzyıllarda Erzincan'da kumaş imalâtı oldukça önemliydi. Özellikle buharin kumaşı çok tanınıyordu. 1333'te şehri ziyaret eden İbn Battûta, civarda işletilen bakır madenlerinden elde edilen işlenmiş bakırdan değerli eşyalar yapıldığını yazar. Ayrıca Hamdullah Kazvînî'ye göre buradan İlhanlı başşehrine her yıl 200 top kemha, 10.000 arşın iskarlat, 10.000 zirâ kadife gönderilirdi. Öte yandan Ortaçağ'da ticarî öneme sahip olan şehirde Avrupalı tüccarların bir kilisesi, Fransiskenler'e mahsus bir de manastır bulunuyordu. İspanyol elçisi Clavijo da buranın zenginliğinden bahseder (Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat, s. 89-95). Osmanlılar döneminde sınaî ve ticarî faaliyetler bu bölgede önemli yer tutmaktaydı. Bu devirde Erzincan'da dokumacılık yapılıyordu. Şehirde kumaş ve bezlerin boyandığı bir boyahane, köylülerin yaptıkları şıraları getirip sattıkları bir "meyhane" ve altı bezirhane bulunuyordu. Ayrıca şehirde bakırcı, demirci dükkânları ile çeşitli gıda maddeleri satan dükkânlar vardı ve burası önemli bir pazar yeri durumundaydı.

Osmanlılar devrinde görülen bu iktisadî özellikler günümüzde de önemli ölçüde devam etmektedir. 1950'li yıllarda Erzincan'a kamu yatırımları başlatılmış, 1968'de kalkınmada birinci derecede öncelikli iller arasına

alınmış, ancak temelde tarım ürünlerine dayanan imalât sanayii gelişmemiştir. Erzincan'daki başlıca sanayi kuruluşları Sümerbank'a ait pamuklu sanayi fabrikası, Erzincan Şeker Fabrikası ve bu fabrikaya bağlı makina fabrikası, Et ve Balık Kurumu'na ait et kombinası ve soğuk hava deposu, Süt

Endüstrisi Kurumu'na ait mama işletmesidir. Dokuma, şeker, tuğla, süt ürünleri ve askerî ağır bakım fabrikaları şehirde, et ürünleri ve asbest boru fabrikaları ise şehrin 14 km. batısındadır. Şehirde bir devlet ve bir Sosyal Sigortalar Kurumu hastahanesi, ayrıca özel sektör ve orduya ait iki hastahane vardır. Şehir merkezinde bir ilâhiyat yüksek okulu, hukuk fakültesi, eğitim fakültesi, meslek yüksek okulu, bir imam-hatip lisesi, iki endüstri meslek lisesi, bir sağlık koleji, bir kız meslek lisesi, üç lise ve beş orta okul bulunmaktadır. Şehrin nüfusu 1927'de 16.104 iken 1985'te 82.616, 1990'da 91.772 oldu.

Osmanlı hâkimiyetine girdiği ilk yıllarda Erzincan, Bayburt ile birlikte 23 Ekim 1514'te Bıyıklı Mehmed Bey'e (Paşa) beylerbeyilik olarak verilmişti. Kanunî Sultan Süleyman dönemi başlarında bu beylerbeyilik kaldırılmış ve Erzincan Kemah sancağı içerisinde olmak üzere yeni kurulan Rûm-ı Hadis beylerbeyiliğine dahil edilmiştir. Bu düzenleme sırasında Erzincan, Kuzey Erzincan ve Güney Erzincan şeklinde iki nahiyeye ayrılmıştır. Kemah sancağı içinde bir kaza durumundaki Erzincan, 1534 Irâkeyn Seferi sırasında Erzurum beylerbeyiliğinin kurulması üzerine Kemah ile birlikte buraya bağlanmış, 1566'da Kemah'tan ayrılarak müstakil kaza olmuştur. Uzun süre Erzurum'a bağlı bir kaza olarak kalan Erzincan'da XVI. yüzyıl başlarında 933 hâne, 168 mücerred müslüman, 2191 hâne, 645 mücerred hıristiyan nüfus varken bu sayılar XVI. yüzyıl sonlarında 1486 hâne, 382 mücerred müslüman, 7921 nefer (evli ve bekâr karışık erkek nüfus) hıristiyan nüfusa yükselmiştir. Erzincan kazası XIX. yüzyılda Erzurum'a bağlı bir sancak durumundaydı. Yüzyılın sonlarında buraya Erzincan, Refahiye, Kuruçay, Kemah, Bayburt ve İspir kazaları bağlanmıştı. Sancağın toplam nüfusu 210.858 olup bunun 171.472'si müslümandı (Cuinet, I, 210-216). Daha sonra müstakil mutasarrıflık haline getirilen Erzincan 1923'te vilâyet olmuştur.

Deprem kuşağında yer alan Erzincan'da tarih içerisinde muhtelif

hareketlenmeler görülmüş ve şehir bundan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bunlar arasında 1047, 1418, 1457, 1478, 1583, 1666, 1784, 1888 ve 1930 depremleri zikredilebilir. Çevrede yaklaşık 33.000 şehirde de 9189 kişinin ölümüne sebep olan 1939 depremi dünyanın büyük depremleri arasında sayılmaktadır. Son olarak 13 Mart 1992 tarihinde meydana gelen 6,3 şiddetindeki depremden de şehir büyük zarar görmüş, yüzlerce ev ve iş yeri yıkılmış, bin civarında can kaybı olmuş, halkın çoğu şehirden göç etmiş ve kayıpların telafisi için Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden özel bir kanun çıkarılmıştır.

Erzincan şehrinin merkez olduğu Erzincan ili Sivas, Giresun, Gümüşhane, Bayburt, Erzurum, Bingöl, Tunceli, Elazığ ve Malatya illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Çayırlı, Ilıç, Kemah, Kemaliye, Otlukbeli, Refahiye, Tercan ve Üzümlü ilçelerinden meydana gelmektedir. Yüzölçümü 11.903 km2 olan ilin 1990 sayımına göre nüfusu 299.251, nüfus yoğunluğu 25 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1993 yılı istatistiklerine göre il ve ilçe merkezlerinde 107, bucak ve köylerde 384 olmak üzere Erzincan'da toplam 491 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise elli dörttür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 60, s. 1-64; nr. 199, s. 25-46; nr. 387, s. 802-814; nr. 540, s. 337-417; TK, TD, nr. 46, vr. 4a-114b; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 150; Kazvînî, Asârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Leiden 1848, s. 332; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârih (nşr. Ahmet Ateş) Ankara 1960, II. cilt, 5. cüz, s. 38-39; Marco Polo, Travels of Marco Polo (nşr. Yule), London 1929, I, 46-47; Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (nşr. M. Reinaudde Slane), Paris 1840, s. 392-393; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Siyâkî), s. 110; Eflâkî, Menâkıbu'l-ʿârifîn, s. 24-25; İbn Battûtâ, Seyahatnâme, I, 328; Clavijo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1939, I, 89-90; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, bk. İndeks; Celâlzâde, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğurlu - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 273-274, 370-372, 406; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 284; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 424; Evliya Çelebi,

Seyahatnâme, II, 379-383; Cuinet, I, 210-216; Ali Kemâlî [Aksüt], Erzincan, İstanbul 1932; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 53-54; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 192-193, 195, 198, 202, 204; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar (Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti), Ankara 1970, s. 40-161; a.e. (Mutahharten ve Erzincan Emirliği), Ankara 1982, tür.yer.; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 71-74; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 542; Tahir Erdoğan Şahin, Erzincan Tarihi, Erzincan 1985-87, I-II; İsmet Miroğlu, Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566), Ankara 1990; a.mlf., "XVI. Yüzyılın Başlarında Erzincan Şehri (1516-1530)", TD, sy. 28-29 (1975), s. 71-82; Kevork Pamukciyan, "İnciciyan'a Göre Erzincan", 77", XIX/114 (1993), s. 43-47; Besim Darkot, "Erzincan", İA, IV, 338-340; R. Hartmann - [Fr. Taeschner], "Erzindjan", EI^2 (İng.), II, 711-712; C. E. Bosworth, "Arzen-Jân", EIr., II, 690-691.

İsmet Miroğlu

ERZURUM

Doğu Anadolu'da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Erzurum ovasının güneydoğu kenarında, bu ova ile Palandöken dağının temas sahasında kurulmuş olan Erzurum şehri meyilli bir alan üzerinde bulunur. Şehrin güneyindeki Yenişehir semti ve civarında yükseklik 2000 metreye ulaştığı halde orta kesimlerinde 1900-1950 metreye, istasyondan (1837 m.) daha kuzeydeki mezbaha çevresinde ise 1800 metreye düşmektedir.

Şehrin bilinen ilk adı, Doğu Roma (Bizans) İmparatoru II. Theodosios'a (408-450) izafe edilen Theodosiopolis'tir. Ermeniler ise burayı Karin veya Karnoi - Kalak adıyla anmışlardır. Bu ad Bizanslılar tarafından Yunancalaştırılarak Karintis şeklini almıştır. Belâzürî, bölgeye hâkim olan kişinin ölümü üzerine yerine geçen Kali adlı karısı tarafından kurulduğu için Kalikale (Kali'nin ihsanı) adı verilen şehre Araplar'ın Kālîkalâ (قاليقلا) dediklerini söyler (Fütûh, s. 282). Buraya mensup olanlar da Kālî nisbesini kullanmışlardır. Bunlar arasında Kadı Ebü'l-Asba' el-Kālî ve dilci Ebû Ali el-Kālî zikredilebilir. Türkler, eski çağlardan beri meskûn olan ovadaki Erzen'i fethettikten sonra (1048-1049) buradaki halkın bir kısmının sığındığı Theodosiopolis için Erzen adını kullanmışlardır. Ancak Siirt taraflarındaki diğer Erzen'den ayırmak ve bunun Anadolu'ya ait olduğunu belirtmek için sonuna Rum kelimesini eklemişlerdir. Nitekim burada basılan Selçuklu paralarında şehrin adı Erzenü'r-Rûm (ارزن الروم), Erzen-i Rûm (ارزن روم) ve Erz-i Rûm (ارز روم) şeklinde yazılmıştır. Daha sonra bu ad Arz-ı Rûm (ارض روم - ارضروم) olmuş, nihayet bugünkü Erzurum şeklini almıştır. Eski Erzen ise fetih sırasında tahrip edildiği için Karaerzen, Karaarz adlarıyla anılmış olup günümüzde buraya Karaz denmektedir.

Tarih. Anadolu'ya yönelik İran saldırılarına karşı muhtemelen 415-422 yıllarında kurulmuş olan Erzurum'un ilk devreleri hakkında bilgi yoktur. 502-503'te İranlılar'ın eline geçtiği, 504'te Bizanslılar tarafından tekrar geri alındığı bilinen şehir, Hz. Osman zamanında Habîb b. Mesleme kumandasındaki kuvvetlerce 653'te zaptedildi. Fetihten sonra Erzurum'u

bir üs olarak kullanan müslümanlar buradan kuzey ve doğu istikametinde akınlar düzenlediler. Şehir 686’da

Bizanslılar’ın eline geçtiyse de 700’de geri alındı. Bizans ordusunun 751’deki kuşatmasına karşı büyük direnme gösteren Erzurum, şehirdeki Ermeniler’in yardımı ile 753’te yeniden Bizanslılar tarafından ele geçirildi. Bizans ordusu kumandanı Ermeni asıllı Kusan şehri yağmaladığı gibi halkın bir kısmını katletti, bir kısmını da esir aldı. Ardından Halife Mansûr bir ordu gönderip şehri kurtardı (756). Halife Mehdî-Billâh zamanında Erzurum’a Türk birlikleri yerleştirildi. Ancak daha sonra şehrin tekrar Bizans’ın eline geçtiği (948), Hamdânîler tarafından geri alındığı ve ertesi yıl tekrar Bizans İmparatorluğu’nun idaresine girdiği (Rebîülevvel 338/Ağustos - Eylül 949) anlaşılmaktadır. İbn Havkal, Kālîkalâ’nın Rum ülkesinde (Anadolu) Azerbaycan, Cibâl, Rey ve civarındaki halkın gaza merkezi olan büyük bir uç şehri olduğunu kaydeder (Ṣûretü’l-arż, s. 343).

Selçuklu tarihçisi Azîmî ile (Târîḫ, s. 6) bazı Bizans tarihçileri Erzen’le Kālîkalâ’nın 1048 yılında, bazı Ermeni tarihçileri ise 1049’da İbrâhim Yinal ve Kutalmış tarafından ele geçirildiğini belirtirler (Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 20; İA, IV, 348). Daha sonra tekrar Bizans hâkimiyetine geçen şehir, Bizans ordusunun Malazgirt’te yenilmesinin (1071) ardından kısa bir süre için Bizans’ın Gürcü asıllı generallerinden Gregorios Bakurian’ın idaresine girmiştir. Ancak Sultan Alparslan zaferden sonra Erzurum’un çevresini Emîr Saltuk’a iktâ olarak vermiş ve onun aynı yıl (1071) Erzurum’u fethetmesiyle şehirde Türk hâkimiyeti kesin olarak başlamış, Büyük Selçuklu Devleti’ne bağlı Saltuklular Beyliği’nin temelleri atılmıştır (Turan, s. 3). Mükrimin Halil Yinanç ise Erzurum’un fethinin çeşitli sebeplerle geciktiğini ve bunun ancak Sultan Melikşah zamanında 1080 yılında gerçekleştiğini, Saltuklular’ın da bu tarihte kurulduğunu söyler (İA, IV, 348-349). Büyük Selçuklu Devleti’nin parçalanmasından (1157) sonra bu beylik Anadolu Selçuklu Devleti’ne bağlandı. II. Süleyman Şah Saltukoğulları Beyliği’ni ortadan kaldırarak Erzurum’u kardeşi Mugīsüddin Tuğrul Şah’a iktâ etti (1202). I. Alâeddin Keykubad meşhur kumandanlarından Mübârizüddin Çavlı’yı Erzurum’a subaşı tayin ederek yaklaşmakta olan Moğol tehlikesine karşı şehri tahkim etti ve gerekli tedbirleri aldı.

Erzurum 1242'de Moğol ordusu kumandanı Baycu Noyan tarafından tahrip edildi ve halkının çoğu kılıçtan geçirildi. Anadolu Selçuklu Devleti Kösedağ yenilgisinin (1243) ardından Moğollar'ın hâkimiyetini tanıyınca şehir bundan etkilendi. Anadolu'ya çeşitli vesilelerle akınlar düzenleyen Moğol ordularının uğrak yeri olması yüzünden çok zarar gördü. Halk başka yerlere göç etti. Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından (1308) sonra İlhanlılar'a bağlandıysa da bu devletin parçalanmasının (1335) ardından en karışık dönemini yaşadı. İlhanlılar'ın bıraktığı boşluktan faydalanmak isteyen birtakım nüfuzlu beyler Erzurum ve çevresini mücadele sahası haline getirdiler. Bilhassa Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmen aşiretlerinin mücadeleleri sırasında büyük tahribata uğrayan şehir daha sonra Sutay Noyan'ın oğlu Hacı Togay'ın eline geçti (1336). Emîr Çoban'ın torunu Şeyh Hasan 1340'ta Erzurum'a gelerek Togaylılar'ı şehirden uzaklaştırdı. Burada kaldığı bir ay boyunca müsadere ve tahribatta bulundu. Erzurum 1360'ta Eretnaoğulları'nın ve onların Erzincan valisi olan Mutahharten'in nüfuzu altına girdi. 1385'te Karakoyunlular'ın eline geçen şehir, 1387'de bütün Doğu Anadolu ile birlikte Timur ordularınca istilâ edildi. Şehri tahrip eden ve halkın büyük kısmını katleden Timur 1400 ve 1402'de iki defa daha buraya geldi. Ankara Savaşı'ndan dönerken şehrin idaresini tekrar Mutahharten'e verdi (1403). Mutahharten'in ölümünden sonra Yûsuf Ali adında bir Türkmen'i buraya kumandan tayin etti. Timur 1405'te ölünce Erzurum'da Karakoyunlular'la Akkoyunlular arasındaki mücadele yeniden alevlendi. Bu iki Türkmen beyliği arasında 1435'te Karaz civarında cereyan eden kanlı savaşı Karakoyunlular kazandı. Akkoyunlular'ı destekleyen Timurlular Karakoyunlular'ı uzaklaştırarak Erzurum'a bir kere daha hâkim oldular. Ancak fazla kalmayıp çekilmelerinden sonra Karakoyunlular burayı zaptettiler (1436). Nihayet Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Karakoyunlu Beyliği'ne son vererek şehri ele geçirdi (1467).

Uzun Hasan'ın Erzurum üzerinde büyük etkisi oldu. Onun tarafından konulan ve halk arasında "Hasan Padişah Kanunu" olarak bilinen kanunnâme Osmanlı fethinden sonra da bir süre yürürlükte kaldı. Otuz beş yıl Akkoyunlu yönetiminde bulunan şehir 1480-1490 yıllarında Safevî propagandalarından bir hayli etkilendi. Safevî Hükümdarı Şah İsmâil Akkoyunlu Beyliği'ni ortadan kaldırarak Erzurum'a hâkim oldu (1502). Şehri tahrip ettiği gibi halkı Şiîliğe zorladığından Sünnî halk başka yerlere

göç etti ve bu yüzden şehir ıssızlaştı. Safevîler üzerine yürüyen Yavuz Sultan Selim Çaldıran'a gidip gelirken Erzurum'un çok yakınında konakladığı halde rivayete göre âdeta baykuş yuvası haline gelmiş olan kaleyi görmemek için şehre girmedi.

Çaldıran Savaşı'ndan (1514) sonra Doğu Anadolu'nun büyük bir kısmı Osmanlı yönetimine girdiği ve civarı ele geçirildiği halde Erzurum'un tam anlamıyla zaptı bölgedeki İran nüfuzunun tamamen kırılmasına kadar gecikti. Bu sırada Erzurum'un kimin elinde bulunduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Yavuz Sultan Selim'in gönderdiği fetihnâmeden şehrin Sevindik Han adında birinin hâkimiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Padişahın istediği zahireyi göndermemesinden bu zatın daha sonra İran'a meylettiği tahmin edilmektedir. Erzurum'un ancak Mısır seferinden sonra 1518-1519 tarihleri arasında Osmanlı yönetimine dahil edildiği sanılmaktadır. Nitekim bölgenin 1520-1530 yıllarında yapılan tahrirlerinin genel sonuçlarını içine alan Karaman Rum Vilâyeti Tahrir Defteri'nde Erzurum Osmanlı sınırları içinde gösterilmektedir (BA, TD, nr. 387, s. 867). Aynı tahrirden anlaşıldığına göre şehir harap ve boş olduğundan padişah hasları içine alınmıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yeniden imar edilen ve iskâna açılan Erzurum, İran üzerine yapılan seferler sırasında önemli bir askerî üs haline getirildi. Kanûnî Irakeyn Seferi'ne çıkarken 5 Eylül 1534'te buraya geldi; 1554'te de Nahcıvan seferi dönüşünde yirmi dört gün kadar burada kaldı. Askerî önemi Erzurum'un gelişmesine yardımcı oldu; şehir Anadolu ve Karadeniz'den doğuya giden büyük askerî ve ticarî yolun üzerinde başlıca merkez olma karakterine yeniden kavuştu. Daha sonraki İran savaşları sırasında da Osmanlı ordularının toplandığı, erzak ve mühimmatın depolandığı başlıca ikmal ve hareket üssü olma özelliğini korudu. Şark seferi serdarı Lala Mustafa Paşa Erzurum'da iki kış geçirdi. Ondan sonra serdar olan Sinan, Ferhad ve Özdemiroğlu Osman paşalar da karargâhlarını burada kurdular. İran ile 1590'da yapılan antlaşma sonunda bölge geçici bir süre için emniyete kavuştu.

Ancak yine de bir serhad şehri olan Erzurum'un devamlı tehdit altında kalması, burada muhafaza için sürekli olarak fazla miktarda yeniçeri bulunmasını gerektirdi. İçkale'yi hâkimiyetlerine alan yeniçeriler şehirde

bazı karışıklıklara yol açtılar. 1591'de şehir halkı ile yeniçeriler arasında olaylar meydana geldi ve durum İstanbul'un müdahalesini gerektirdi. Fakat bu mesele başka isyanların çıkmasına da zemin hazırladı. İran savaşları sırasında sayıları daha da artan yeniçeriler Erzurum halkına vergilerle baskı yapmaya başladılar. Yeniçerilerin zulüm ve yolsuzlukları halkın nefretini daha da arttırdı. Bu sırada Celâlî ayaklanmaları da Anadolu'yu kasıp kavurmaktaydı. Erzurum Celâlîler'in ve yeniçeri düşmanlarının başlıca merkezi haline geldi. Eski bir Celâlî olan Erzurum Beylerbeyi Abaza Paşa, II. Osman'ın yeniçeriler tarafından öldürülmesi üzerine onun kanını dava ederek Erzurum'daki yeniçerileri öldürttü ve büyük bir isyan başlattı (DİA, I, 11-12).

İran tehdidinin artması üzerine Revan Seferi'ne çıkan IV. Murad Erzurum'a da uğrayarak bir hafta burada kaldı ve birtakım imar faaliyetlerini başlattı (Temmuz 1635). Savaşlar yüzünden tekrar Erzurum'a yerleştirilen yeniçeriler halk üzerindeki baskılarına yeniden başladılar. Bir taraftan bunların zulmü, diğer taraftan idarecilerin yüklediği kanunsuz vergiler halkın merkeze başvurmasına yol açtı. IV. Mehmed'e gönderdikleri bir arzuhalde haksız olarak kendilerinden toplanan vergilerin hafifletilmesini, bu yapılmadığı takdirde şehri terkedeceklerini bildirdiler. Bunun üzerine haksız uygulamaların yasaklandığına dair gönderilen fermanın bir sureti, Lala Mustafa Paşa Camii son cemaat yerinin sağındaki mihrap üzerine yazdırıldı (1 Muharrem 1081/21 Mayıs 1670).

Bu tür adalet fermanlarına rağmen Erzurum'da kanunsuzluğun önü alınamadı. XVIII. yüzyılın ilk yarısındaki İran savaşları Erzurum'un stratejik önemini yeniden ön plana çıkardı. Bu savaşlar sırasında Ruslar da ilk defa Güney Kafkasya'da Osmanlılar'a rakip olarak ortaya çıkmışlardı. Devlet İran ve Rusya'ya karşı Erzurum'u güçlendirmek için birtakım tedbirler aldıysa da başarı sağlanamadı. Bölgede ortaya çıkan bazı nüfuzlu kişiler ve beylerbeyiliği rüşvetle ele geçiren valiler bunların uygulanmasını devamlı şekilde önlediler. Bu arada III. Selim, Nizâm-ı Cedîd ordusunun masraflarını karşılamak üzere Erzurum'un bazı gelirlerini îrâd-ı cedîd hazinesine bağlamıştı. Fakat halk asayişsizlik yüzünden göç ettiği için vergiler toplanamıyordu. Ayrıca padişahın eyaletlerle ilgili kararına karşı çıkan Erzurum Valisi Gürcü Osman Paşa 1803 yılında isyan etmiş, üzerine gönderilen kuvvetler isyanı bastırmıştı.

XIX. yüzyılda şehrin askerî önemi daha da arttı. Ancak bu sıradaki askerî durum

çok zayıftı. Bir savaş çıktığı takdirde şehri savunacak yeterli asker mevcut değildi. Yeniçeriler ise askerliklerini unutmuşlar, çiftçilikle uğraşıyorlardı. Bu durumdan faydalanmak isteyen İran 30.000 kişilik bir ordu ile Erzurum üzerine yürüdü. Fakat orduda çıkan kolera salgını yüzünden barış istemek zorunda kaldı. 28 Temmuz 1823'te imzalanan Erzurum Antlaşması ile savaş son buldu ve İran aldığı yerleri geri verdi. İran saldırısı, Erzurum'da Müftü Salih Vak'ası olarak bilinen ve İran yanlısı bir grubun teşvikiyle ortaya çıkan olaylara yol açtı; ancak çıkan karışıklıklar bastırıldı, asayiş yeniden sağlandı. Ayrıca Galib Paşa'nın valiliği sırasında yeniçeri teşkilâtı herhangi bir olay çıkmaksızın kaldırıldı. Fakat askerî bakımdan oldukça zayıflayan şehir Ruslar'ın tehdidi altına girdi. General Paskevic kumandasındaki Rus ordusu 8 Temmuz 1829 günü Ermeniler'in gösterileri arasında şehre girdi. Erzurum Osmanlı yönetimine geçtikten sonra ilk defa istilâya uğramış oluyordu. Ruslar burayı harekât üssü haline getirmeye çalışırken imzalanan Edirne Antlaşması gereğince şehri geri vermek zorunda kaldılar (14 Eylül 1829). Üç aylık Rus işgali Erzurum'a büyük zararlar verdi. Müslüman halkın bir kısmı başka yerlere göç ettiği gibi Ruslar çekilirken çoğu sanat erbabı olan Ermeniler'i de birlikte götürdüler. Şehri yağmalayan ve pek çok nadide sanat eserini de beraberlerinde götüren Ruslar, İçkale'yi tahkim etmek üzere taş ihtiyacını gidermek için birtakım cami, türbe ve binaları da yıktılar.

Edirne Antlaşması ile Gürcistan üzerindeki hâkimiyeti tanınan Rusya'ya karşı yegâne savunma hattını oluşturan Erzurum'un önemi daha da arttı. Bölgeyi iyi tanıyan Esad Muhlis Paşa, vezirlik rütbesiyle birlikte fevkalâde zamanlarda Erzurum valilerine verilen şark seraskerliği unvanı da eklenerek Erzurum beylerbeyiliğine tayin edildi (1830). Altı yıl bu görevde kalan Esad Muhlis Paşa'nın gayretleriyle Erzurum'un yeniden imarı ve kalenin tahkimi gerçekleştirildi. 1839'da ilân edilen Tanzimat'ın uygulanması da şehirde karışıklıklara yol açtı. İlk altı yıl uygulanmayan bu yeni nizamın 1845'te tatbikine başlanınca özellikle malî konular ve vergiler dolayısıyla çeşitli ayaklanmalar meydana geldi. Hükümet karışıklıkları bastırmak ve Tanzimat'ın uygulanmasını sağlamak için Esad Muhlis Paşa'yı ikinci defa

Erzurum valiliğine tayin etti (1845). Esad Muhlis Paşa'nın bu ikinci valiliği sırasında Erzurum bir taraftan Tanzimat'ın uygulanmasından doğan karışıklıkları yaşarken diğer taraftan Osmanlı Devleti ile İran arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için 1843'te başlayan konferansa ev sahipliği yapıyordu. Bu sırada İran delegelerinin sebep olduğu bir ayaklanma paşayı uzun süre meşgul etti. Bundan başka Erzurum'un nüfuzlu ailelerinden Cennetzâdeler'in yol açtığı karışıklıklarla da uğraşmak zorunda kaldı. Nihayet Esad Muhlis Paşa, yabancıların faaliyetleri konusunda almış olduğu tedbirlerden rahatsız olan Rusya ve İngiltere'nin baskılan yüzünden azledildi (1846).

1856 tarihli ıslahat fermanı hükümlerinin uygulanmasının da birtakım olaylara yol açtığı Erzurum'da büyük bir zelzele felâketi vuku buldu (3 Haziran 1859). Toplam 600 kişinin hayatını kaybettiği zelzelede 1462 ev, 867 dükkân tamamen yıkıldı. 1200'den fazla ev oturulamayacak hale geldi. Yirmi altı cami ve mescidle altmış medrese ve mektep, altmış iki han ve hamam ya tamamen ya da kısmen tahrip oldu (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 629, 650). Erzurum'da ilk köklü tedbirlere 1864'ten sonra girişildi. Bu tarihte ilk defa telgraf hattı çekildiği gibi çevreyle irtibatı sağlayan yollar yapıldı. Bunun hemen ardından Erzurum yeniden Rus tehdidiyle karşı karşıya geldi. 93 Harbi'nin çıkmasından sonra Ruslar Anadolu'nun kilidi sayılan Erzurum'u ele geçirmek için harekete geçtiler. 25.000 kişiye inen ordusu ile Erzurum Kalesi'ne çekilmek zorunda kalan Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Ruslar'ın 5 Kasım 1877'de yaptıkları teslim teklifini kabul etmeyerek mücadeleye hazırlandı. Başta Nene Hatun olmak üzere, Erzurum halkının büyük desteğiyle 8-9 Kasım gecesi Aziziye ve Mecidiye tabyalarında Ruslar'a karşı büyük bir zafer kazanıldı. Savaşla alınamayan şehir 31 Ocak 1878'deki Edirne Mütarekesi ile Ruslar'a teslim edildiyse de 13 Temmuz 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile boşaltıldı. Antlaşma gereğince Ruslar elviye-i selâseyi (Kars, Ardahan ve Batum) aldıkları için Rus sınırı Erzurum'un 100 km. yakınına getirilmiş oldu. Antlaşmaya doğu vilâyetlerinde Ermeniler lehine ıslahat yapılmasına dair hüküm konulması da Erzurum için felâketli günlerin başlangıcı oldu.

Ermeniler, Osmanlı Devleti'ni parçalamak isteyen büyük devletlerin siyasetlerine alet olarak Erzurum'u da içine alan muhtar bir Ermeni devleti kurma hayaline kapıldılar. 1880'lerden itibaren dış destekli tedhiş

faaliyetlerine başladılar. 20 Haziran 1890'da Ermeni Sanasaryan Mektebi'nde silâh araması yapan zabıtaya karşı ateş açılması şehirde büyük bir kargaşaya yol açtı. Bu durum daha sonraki dönemlerde tırmanarak sürdü. Ayrıca Erzurum, Ermeni komitacılarının olduğu kadar II. Abdülhamid muhaliflerinin de toplandığı bir yer oldu. Bunların hükümet aleyhine faaliyette bulunmaları üzerine Erzurum'da yeni karışıklıklar çıktı. Büyük bir ayaklanma için hem İttihat ve Terakkî Cemiyeti hem de Adem-i Merkeziyet Cemiyeti faaliyet içine girdiler. Ermeniler'in de desteğiyle hükümete karşı kuvvetli bir muhalif cephe oluştu. Hükümetin 4 Ağustos 1903'te çıkardığı hayvanat ve şahsî vergi kanununun halk arasında meydana getirdiği hoşnutsuzluk bu cemiyetlerin de rolü ile isyana dönüştü (15 Mart 1906). Bir yıl sonra 20 Mart 1907'de bazı malî düzenlemeler yapılarak isyan bastırılmaya çalışıldıysa da olayların ardı arkası kesilmedi. Sonunda Abdülvehhâb Paşa'nın valiliğe getirilmesinden (10 Ekim 1907) az sonra isyan hareketi askerî birliklerce bastırıldı, âsiler 25 Kasım 1907'de mahkemeye sevkedilerek çeşitli cezalara çarptırıldılar. Bazı yazarlarca, Abdülhamid yönetimine karşı ilk baş kaldırış ve II. Meşrutiyet'i ilân teşebbüslerinin başlangıcı sayılan (Mehmed Nusret, s. 57-71) bu hareket Erzurum'u sarstığı gibi Jön Türkler'in takip ettiği yanlış politikalar yüzünden burası Ermeni tedhiş örgütlerinin merkezi haline geldi. Taşnaksutyun adlı Ermeni tedhiş örgütü merkezini Erzurum'a nakletti ve I. Dünya Savaşı'ndan önce genel kongresini de burada yaptı. Kongrede alınan gizli karara göre Ermeniler, harp başladıktan sonra Ruslar'a yardım ettiler. Osmanlı hükümeti çıkardığı tehcir kanunu gereği, harp sırasında Ruslar'la iş birliği yapan Ermeniler'i Temmuz 1915'ten itibaren Erzurum dışına göç ettirmeye başladı. Ancak Ruslar savaşın başından itibaren başlıca hedef seçtikleri Erzurum'a Ermeniler'in de yardımıyla 16 Şubat 1916'da girdiler. Üçüncü defa Rus işgaline uğrayan Erzurum'un müslüman halkı ordu ile birlikte çekilerek Anadolu içlerine göç etti. Onlardan boşalan yerlere Rusya'dan getirtilen Ermeniler yerleştirildi.

Rusya'da 1917'de çıkan ihtilâl Erzurum için kurtuluşun başlangıcı oldu. Ruslar bir plan dahilinde Doğu Anadolu'dan

çekildikleri halde Ermeniler çeteler oluşturarak Erzurum ve çevresinde silâhlı faaliyetlerini sürdürdüler. Bilhassa Rus ordusu kumandanlarından Ermeni komitacı Antranik'in yönettiği çete Erzurum şehrinde büyük

katliama girişti. Müslümanlar toplu halde imha edildikleri gibi şehir de yakılıp yıkıldı, âdeta ıssız bir köy haline geldi. Nihayet Kâzım Karabekir Paşa kumandasındaki Türk birlikleri harekete geçerek 12 Mart 1918'de Erzurum'u Ermeniler'den kurtardılar. Şehirde yeniden düzen kurulunca başka yerlere göç etmiş olan Erzurumlular yavaş yavaş geri döndüler.

I. Dünya Savaşı'nı sona erdiren Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) Erzurum'da Ermeni meselesini tekrar gündeme getirdi. Mütarekenin 24. maddesi, herhangi bir karışıklık çıkması halinde Erzurum'un da dahil olduğu altı vilâyette İtilâf devletlerine işgal hakkı tanıyordu. Doğu Anadolu'da Ermeni devleti kurulması tehlikesi karşısında şehirde aydınlar tarafından İstihlâs-ı Vatan adıyla gizli bir cemiyet kuruldu. Kasım 1918'de tesis edilen Vilâyât-ı Şarkiyye Müdâfaa-i Hukūk-ı Milliyye Cemiyeti'nin Mart 1919'da Erzurum şubesi açıldı. İstihlâs-ı Vatan cemiyetine son verilerek üyeleri bu yeni cemiyette görev aldılar. 13 Mart 1919'da XV. Kolordu kumandanlığına getirilen Kâzım Karabekir Paşa'nın 3 Mayıs 1919'da Erzurum'a gelmesinden sonra cemiyet çalışmalarını hızlandırdı. Bu sırada 3 Temmuz 1919'da Mustafa Kemal Paşa III. Ordu müfettişi olarak Erzurum'a geldi. Hazırlanan kongre ile (bk. ERZURUM KONGRESİ) Erzurum yeni millî devletin kuruluşunda önemli bir rol oynadı.

Ekonomi, Nüfus, Fizikî ve Kültürel Yapı. Ortaçağ boyunca önemli ve kalabalık bir merkez özelliği taşıyan Erzurum bu durumunu uzun süre devam ettirmiştir. Çeşitli milletlerin idareleri altında gelişen ve büyüyen şehir müstahkem bir kale olarak Ortaçağ İslâm müelliflerinin ilgisini çekmiştir. XII ve XIII. yüzyıllarda Anadolu'nun en önemli ve mâmur şehirlerinden biri haline gelen Erzurum, XIV. yüzyılda Akkoyunlu - Karakoyunlu mücadelesi sırasında tahrip edildi. Nitekim 1336-1337'de burayı gören İbn Battûta şehrin çok geniş olduğunu, ancak büyük kısmının Türkmenler arasında çıkan karışıklıklar yüzünden harap bir halde bulunduğunu belirtir (er-Riḥle, s. 298). XV. yüzyıl başlarında Timur'un sarayına giderken Erzurum'a uğrayan İspanyol seyyahı ve elçisi Clavijo ise buranın kuleli surlarla çevrili, iç kaleye sahip bir belde olduğunu, önceleri çok büyük ve geniş iken şu andaki nüfusunun fazla kalabalık olmadığını, içinde az miktarda Ermeni bulunduğunu yazar (Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat, s. 103). Erzurum'un bu tarihten sonra fizikî durum

ve nüfus yönünden gittikçe gerilemeye başladığı anlaşılmaktadır. Osmanlı hâkimiyetine girişi sırasında da bu harap durumunu koruyordu. Şehir, esaslı bir şekilde imar hareketini Kanûnî Sultan Süleyman'ın İran seferleri sırasında gördü. Nitekim Erzurum'un Osmanlı idaresine geçmesinden az sonra yapılan tahririne göre burası on iki mahalleden ibaret olup harap ve boş durumdaydı. Defterde mahalleleri Tebriz Kapısı, Erzincan Kapısı, Gez Kapısı, Melik Saltuk, Ahî Pîr Mehmed, Haydarîhâne, Edhem Şeyh, Babakulu, Kılıçoğlu, Hasan Basri, Ziyadoğlu ve Hasan Şeyh adlarıyla kaydedilmiştir (BA, TD, nr. 387, s. 868). Bunlardan dokuzunun zâviyelerin adıyla anılması, ileride yapılacak iskânın ne şekilde sağlandığının ve yönlendirildiğinin bir göstergesidir. Takip edilen bu iskân politikası sayesinde Erzurum yirmi yirmi beş yıl içinde giderek yeniden toparlanmaya başlamıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman Irakeyn Seferi sırasında uğradığı Erzurum'un kalesini tamir ettirdiği gibi iskânı teşvik için bazı tedbirler de aldı. Şehrin harap ve terkedilmiş mülklerinin tapu karşılığında ellerinde bol para ve adamları bulunan aşiret beylerine satılmasını emretti. Erzurum'un ilk beylerbeyi Mehmed Han devlete 8000 akçe ödeyerek pek çok gayri menkulü satın aldı ve işler hale getirdi. Ondan sonra gelen Ferhad Paşa ve diğer yöneticiler de para ile çeşitli gayri menkulleri satın alarak imara yardımcı oldular (BA, TD, nr. 205, s. 18-19). Aynı şekilde kale muhafızlarıyla gönüllü erlerin de şehirde arsa satın almalarına ve kale içinde ev inşa etmelerine ilk defa burada izin verildi (Aydın, EFAD, I/1, s. 110). Bu arada İskân için bazı tarikat şeyhlerine de kolaylıklar sağlandı. 1540'ta halkın isteğiyle yürürlüğe konan Osmanlı kanunu bir kısım uygunsuz vergileri kaldırdı, bu durum Erzurum'un imar ve iskânını kolaylaştırdı ve halkın gelip şehre yerleşmesini hızlandırdı. Osmanlı fethinden beri ancak ova köylerinde görülen Ermeniler de tekrar şehre yerleşmeye başladılar (a.g.e., s. 114).

Yerleşmenin henüz yeni başladığı devreye ait 1540 tarihli Tahrir Defteri iskânın alt yapısının hazırlanmış olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu tahrire göre Erzurum'da yirmi yedi mahalle bulunuyordu. Bunlardan kale içindekiler Kân Kapısı, Mirza Mehmed Mescidi, Kırkçeşme, Sergerdan Tepesi, Erzincan Kapısı, Ahî Ayvad, Tabbağan, Yâkutiye, Karakilise, Tebriz Kapısı, Haydarîhâne, Câmi-i Kebîr, Mekeçoğlu, Hasan Şeyh Zâviyesi; kale

dışındakiler de Melik Saltuk Zâviyesi, Edhem Şeyh, Şeyh Sûle (Bula), Alacakilise, Mansûre, Sülûk, Babakulu Zâviyesi, Kalemoğlu Zâviyesi, Hasan Basri Zâviyesi, Kılıç Derviş Zâviyesi, Abbas Derviş Zâviyesi, Mehdî Zâviyesi, Akşeyh Zâviyesi mahalleleriydi. Bu mahallelerden sadece altısı (Erzincan Kapısı, Tebriz Kapısı, Haydarîhâne, Hasan Basri Zâviyesi, Babakulu Zâviyesi, Kılıç Derviş Zâviyesi mahalleleri) bir önceki tahrirde mevcuttu; Gez Kapısı, Ziyadoğlu ve Ahî Pîr mahalleleri ise ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla her iki tahrir arasında geçen yaklaşık on beş yirmi yıllık bir süre içinde yirmi yeni mahalle ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte bu mahalleleri dolduracak kadar nüfus hâlâ mevcut değildi. Sadece beş mahalleye dağılmış bulunan "hâne" kayıtlı vergi mükelleflerinin on üçü sipahizâde, beşi zînetkeş (kuyumcu) ve üçü seyyid olmak üzere yirmi bir kadardı. Bunun dışında beş zâviye şeyhi ile beş kale muhafızının ve üç çiftlik işçisinin de isimleri kaydedilmişti. Ayrıca adları belirtilmeyen kırk üç görevli (imam, hatip, mütevelli vb.) daha bulunuyordu. Böylece 1540 tarihinde Erzurum'da kayıtlı nüfusun yetmiş yedi aile, yani 385 kişi olduğu ortaya çıkmaktadır. Kalede bulunan 1600 civarındaki asker ve aileleriyle birlikte bu sayı 2000'e ulaşmaktadır. Bu nüfusun 1540 - 1555 yıllarında 2000 - 3000 civarında olduğu tahmin edilmektedir (a.g.e., s. 114).

Amasya Antlaşması'ndan (1555) sonra iskân daha da hızlandı; Ermeniler tekrar şehre döndükleri gibi ticarî faaliyet de arttı. 1591'de yapılan tahrire göre Erzurum'da 524 hâne bulunuyordu. 1540'a oranla yarım asırlık süre içinde vergi verenlerin sayısında büyük bir artış meydana gelmişti. Bu vergi mükelleflerinin 295'i müslüman, 229'u da gayri müslimdi. Buna göre sadece vergi veren nüfusun, 1475'i müslüman ve 1145'i gayri müslim olmak üzere toplam 2620 olduğu tahmin edilmektedir. Diğer görevlilerle birlikte bu sayı yaklaşık 5 - 6000'e ulaşmaktadır.

Erzurum XVII. yüzyılda fizikî durum ve nüfus yönünden gelişmesini sürdürdü. Şehir çok büyüdüğü zamanda doğudan batıya yaklaşık 7 kilometrelik bir sahayı içine almakta, asıl şehir çifte surlarla çevrili, gidiş geliş yönlerine göre adlandırılan dört kapı ile dışa açılmaktaydı. Nitekim 1640'larda burayı ziyaret eden ve şehirde yetmiş müslüman ve yedi Ermeni mahallesinin bulunduğunu kaydeden Evliya Çelebi batıda Erzincan, doğuda Tebriz veya Acem, kuzeyde Gürcü ve güneyde Harput kapılarının yer aldığını yazar. İçkale'de askerî birlikler, sur içinde müslüman, sur dışında

varoş kesiminde genellikle gayri müslim evleri bulunuyordu. Kale içinde 1700, dışında 3000'den fazla çoğu tek katlı toprak damlı hâne vardı. Güney varoşu pazar mahalli dahil yedi mahalleden oluşuyor, Tebriz Kapısı varoşu Darağacı mahallesinden Gümüşlü Kümbet'e uzanıyor, gelişmiş olan Gürcü varoşunda birçok han, hamam, dükkân ve gümrük yer alıyordu. Erzincan Kapısı kısmı ile bütün bu varoşlarda çoğunlukla gayri müslimler oturduğu için burada on üç kadar kilise bulunuyor, yabancı devletlerin temsilcileri de yine bu kısımda ikamet ediyordu (Seyahatnâme, II, 213-214). Evliya Çelebi'nin verdiği rakamlara göre şehrin bu tarihlerdeki toplam nüfusunun 20.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. XVIII. yüzyıl başlarında Tournefort'a göre şehirde 6000 Ermeni'ye karşılık 18.000 müslüman yaşıyordu. J. M. Kinneir, Erzurum'un XVIII. yüzyıl sonlarındaki nüfusunu 100.000, J. Saint Martin 1818'de 150.000 olarak verir. Ancak E. Smith ve H. G. O. Dwight, 1822'de Erzurum'da 4645 gayri müslim evine karşılık 11.733 müslüman evinin bulunduğunu belirtir ki buna göre 20 - 25.000 gayri müslime karşılık 60 - 65.000 müslüman nüfusun bulunduğu tahmin edilebilir. H. F. B. Lynch ve J. Brant 1827'de şehrin nüfusunun 130.000 civarında olduğunu belirtirler. Ayrıca Lynch, 16.378 ailenin yani 80 - 100.000 nüfusun müslüman Türk, 3950 ailenin yani 19 - 24.000 nüfusun da Ermeni olduğunu kaydeder.

1829'daki Rus işgali Erzurum'un nüfusunda azalmaya yol açtı. Özellikle Ermeniler'in büyük kısmı Ruslar'la birlikte şehri terkettiler. Nitekim J. Brant'a göre Erzurum'un 1835'teki nüfusu 15.000 civarına inmişti. Lynch'e göre ise aynı tarihte şehirde 15.000 müslümana karşılık sadece 120 Ermeni ailesi yaşamaktaydı. Osmanlı resmî kayıtlarına göre de Erzurum'dan 4230 hâne yani 21.150 Ermeni işgal sonrası Ruslar tarafından götürülmüştü. Sadece fakirlerden 180 kişilik 114 hâne yerlerinde bırakılmıştı. Daha sonra 202 kişiden oluşan 139 hâne de geri gelmişti (Beydilli, s. 408).

Ch. Texier'in ziyareti sırasında 1839'da surları hâlâ ayakta olan ve etrafında hendekler bulunan Erzurum, bu ilk Rus istilâsından sonra eski durumuna pek kavuşamadı. Kıtlık, pahalılık ve zelzele gibi tabii afetler ve kötü yönetim yüzünden nüfusu gittikçe azaldı. XIX. yüzyılın ikinci yansında nüfusu 20 - 30.000 olarak tahmin edilen şehir 93 Harbi'nde ikinci defa Rus istilâsına uğrayınca yeni bir sarsıntı geçirdi. H. Tozer'e göre işgal sonrası nüfusu 20.000 civarındaydı. V. Cuinet'in 1890'da verdiği rakamlara göre

ise toplam nüfus 38.906 idi. Bunun 26.564’ü müslüman, 10.919’u hıristiyan, altısı yahudi ve 1417’si ecnebi ve İranlı olarak kaydedilmiştir. Lynch de 5 - 6000 kişiden oluşan askerî birlik hariç şehrin nüfusunun 40.000 civarında tahmin edildiğini, bunun 10.500’ünün Ermeni, 26.500’ünün müslüman Türk, 1400’ünün ecnebi ve İranlı, 500 kadarının da Rum olduğunu kaydetmektedir (Armenia: Travels and Studies, II, 207). Kāmûsü’l-a‘lâm’da verilen rakamlar da buna yakındır.

Berlin Kongresi’nden sonra (1878) Anadolu’da başlayan Ermeni karışıklıkları esnasında Erzurum’un nüfusunda büyük değişmeler oldu. Özellikle I. Dünya Savaşı sırasında Ermeni çetelerinin hareketleri, Rus işgali ve Ermeni tehciri gibi sebeplerle şehrin gerek müslüman gerekse Ermeni nüfusunda önemli düşüşler meydana geldi. Bu karışık devrin sona ermesinin ardından şehir fizikî yapı ve nüfus yönünden yeniden toparlandı. Cumhuriyet’in ilk yıllarında yapılan sayımlar sırasında nüfusu 30.000’i geçmişti.

Çeşitli milletlerin hâkimiyetine giren Erzurum mevkiinin askerî önemi dolayısıyla tarihi boyunca canlı bir ticaret merkezi özelliği kazanmıştı. Ortaçağ Bizans ve İslâm kaynaklarına göre Erzurum zengin, birçok milletten tüccarın bulunduğu, halı imalinin yaygın olarak yapıldığı bir şehir durumundaydı. XIV - XV. yüzyıllarda sarsılan şehir Osmanlı hâkimiyeti döneminde yeniden ticarî canlılığına kavuştu. Tokat yoluyla Bursa’ya ulaşan “İpek yolu” üzerinde bulunması önemini daha da arttırmıştır. Asya ülkelerinden getirilen ipek, deri, pirinç ve baharat gibi mallar Avrupa ülkelerine ve Osmanlı Devleti’nin batı bölgelerine burda pazarlandığı gibi Batı ülkelerinden

gelen hırdavat kumaş gibi mamul mallar da Asya ülkelerine buradan naklediliyordu. Malların şehre giriş çıkışlarında gümrük resmi alınır, demir ve bakır dışındaki malların geçişine izin verilirdi. Bu bakımdan Erzurum’un en önemli gelir kaynağı transit ticaretten alınan gümrük, nakliye ve depolama ücretleriydi. XVII. yüzyılda bir ara Erzurum Gümrüğü’nde görev yapan Evliya Çelebi’ye göre İstanbul ve İzmir’den sonra en işlek gümrük burası idi. Kalenin kuzey tarafındaki Gürcü Kapısı mevkiinde bulunan gümrüğün civarında çoğu kendi evlerinde oturan Arap, İranlı, Hintli ve hatta Uzakdoğulu tüccarlar bulunuyordu. Şehirde kervanların konaklamaları

için yetmiş han, 800’den fazla dükkân ve dört kapılı bir bedesten vardı. Darphâne ise Erzincan Kapısı tarafında yer alıyordu (Seyahatnâme, II, 212).

XVIII. yüzyılda yeniden başlayan İran savaşları Erzurum’un transit ticaretten sağladığı gelirlerin düşmesine sebep oldu. Meselâ 1156 (1743) yılında masraflar düşüldükten sonra 100.837 buçuk kuruş olan Erzurum gümrük geliri ertesi yıl 81.126 kuruşa ve 1183’te de (1769-70) 42.106 kuruş 7 paraya düşmüştür. Aynı tarihte Erzurum Gümrüğü’nde faaliyet gösteren tüccar sayısı da doksan dördü müslüman olmak üzere 208 civarında idi.

XIX. yüzyılda Erzurum’un idarî düzeni değişirken malî teşkilâtı da değişti. Kars ve Ardahan gibi bazı komşu gümrükler Erzurum Gümrüğü’ne bağlandı. II. Mahmud tarafından Erzurum redîf-i mansûre hazinesine aktarılan bu gümrük, bağlı gümrüklerle birlikte 1248 (1832 - 33) yılında 544.985 kuruş gelir getirmişti. Diğer bazı gelirlerle beraber bu rakam 569.868 kuruş olmuştu. Aynı kaynaklardan elde edilen gelir 1250’de (1834-35) 739.175 kuruş 42 akçeye, 1254 (1838) yılında ise 786.523 kuruşa ulaşmıştı (BA, MAD, nr. 8173, vr. 126; Cevdet - Mâliye, nr. 16199, 17886). Bu gelirlerin tamamı Erzurum’daki askerin maaş ve aylık masraflarına tahsis edilmişti.

Tanzimat’ın uygulanmasından sonra Erzurum’un gelirleri azalmaya başladı. Ayrıca 1830-1840 yıllarında Kafkaslar’a yerleşen Ruslar’ın XIX. yüzyıl sonlarına doğru Güney Kafkasya demiryollarını inşa etmeleri ve bilhassa Culfa - Batum hattı, Erzurum’un İran transit ticaretinden elde ettiği gelirleri büyük ölçüde etkiledi. Buna rağmen yine de en önemli gelir kaynağı gümrük gelirleriydi. Özellikle İngiliz mallarının taşınması başta geliyordu. 1842 yılında İran’a sevkedilmek üzere Trabzon Limanı’na indirilen balya ve sandık sayısı 32.000’e ulaşmıştı. Bunların maddî değeri 300.000 sterline varıyordu. 1898’de ise bu malların ağırlığı 5000 tona, ticarî değeri de 600.000 sterline ulaşmış bulunuyordu (Lynch, II, 205-206). Erzurum tüccarlarının depolanmasından ve nakliyatından büyük gelir sağladıkları bu transit malların yıllık ortalama miktarı 12 - 16 ton arasında değişiyordu. Bunun para değeri ise 20 - 25.000 frank civarında idi. Erzurum aynı zamanda yöredeki bölgelerin tarım ürünlerinin başlıca pazarı durumundaydı. Hububat başta gelen ziraî ve ticarî faaliyeti oluşturuyordu. Evliya Çelebi’nin belirttiğine göre kavun ve karpuzu ile patlıcan ve lahanası

bol ve ucuzdu. Bu arada tütün üretimi ve pazarlanması da yapılıyor, arıcılıktan elde edilen balın bir kısmı Fransa'ya ihraç ediliyordu (Cuinet, I, 145-152). Temel endüstrisi silâh imalâtına dayanıyordu. Bilhassa tüfekleri, tabancaları, kılıçları, çakmak ve kundakları ünlü idi. Siparişe göre en eski modelden en yeni modele kadar her cins silâh imal ediliyordu. Burada üretilen silâhlar 1867 Paris, 1873 Viyana ve 1876 Philadelphia milletlerarası fuarlarına katılarak dereceye girdi. Demir endüstrisine bağlı olarak demircilik, dökümcülük ve diğer kolları da gelişmişti. Tunçtan dökme mangal ve şamdanları meşhurdu. Ayrıca ziraata ait alet ve edevat imal ediliyordu. Sağlam ve zarif görünümlü mutfak eşyası yanında bıçakları da şöhret kazanmıştı. Demir ve bakır işlemeciliğinden başka kuyumculuk ve mücevhercilik oldukça ileri seviyede idi (a.g.e., I, 175).

Erzurum'da önemli endüstri kollarından biri de mensucat sanayii ve halıcılıktı. Özellikle halının ilk defa Araplar zamanında burada imal edildiği ve adını da bu şehirden (Kali) aldığı ileri sürülmektedir (İA, IV, 347). Hemen bütün sancak ve kazalarda dokumacılık ve halıcılık yapılmaktaydı. Kürkçülük ve terzilik de gelişmişti. Burada imal edilen kürklerin bir kısmı komşu ülkelere gönderiliyordu. Ayrıca saraçlık, ayakkabıcılık ve mobilyacılık gibi sanatlar icra ediliyordu.

Tarihi boyunca mâruz kaldığı istilâlar dolayısıyla şehrin kalesi ve diğer tarihî âbideleri büyük tahribata uğramıştır. Üç kat surdan bugün yalnız iç kale ile (hisar) dış surlara ait birkaç duvar parçası ve kapıların adları kalmıştır. Günümüzde de şehre hâkim olan İçkale'de Paşa Sarayı, mahkeme ve hapishane bulunuyordu. Bizans yapısı olan kale Saltuklular, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde çeşitli zamanlarda tamir görmüştür. Erzurum'a Türk - İslâm karakterini kazandıran ve şehri âbidelerle donatan Saltuklular'dan kalma Tepsi Minare denilen ve geç devirde Saat Kulesi yapılan gözetleme kulesinin yine İçkale'de bulunan Kale Mescidi ile birlikte XII. yüzyılda inşa edildiği sanılmaktadır. Ayrıca bugünkü Ulucami ve Üç Kümbetler de Saltuklular'dan kalmadır. Saltukoğulları Beyliği'nin merkezi olan Erzurum'da bugün de bu adla anılan bir mahalle bulunmaktadır. Selçuklular ve İlhanlılar'dan pek az eser günümüze kadar gelebilmiştir. Bunların içinde en önemlisi Çifte Minareli Medrese'dir. Hatuniye Medresesi de denilen bu yapı Anadolu'daki benzerlerinin en büyüğü sayılır. İlhanlılardan, 1310'da Hoca Cemâleddin Yakut tarafından

inşa edilen Yâkutiye Medresesi kalmıştır. Ahmediye (Dârülhadis) ve Sultaniye medreseleriyle Gümüşlü Kümbet de bu dönemden kalma eserlerdir. Osmanlı devri

yapıları arasında Mimar Sinan'ın eseri Lala Mustafa Paşa ile İbrâhim Paşa camileri başta gelmektedir. Evliya Çelebi'nin ziyareti sırasında şehirde yetmiş yedi cami ve mescid bulunuyordu. Kāmûsü'l-a'lâm'a göre XIX. yüzyıl sonlarında burada sekizi büyük olmak üzere otuz cami yer alıyordu.

Erzurum Eyaleti. Erzurum, tarihi boyunca idarî bakımından önemli bir bölge merkezi oldu. Osmanlı fethinden sonra harap ve boş olduğu için kısa bir süre "nefs-i Erzurum nahiyesi" olarak Rum beylerbeyiliğine tâbi Bayburt sancağının Şogayn kazasına bağlandı. Kaza merkezi daha sonra Şogayn'dan Erzurum'a nakledildi. 1534'teki Irakeyn Seferi sırasında Erzurum beylerbeyiliği kurularak başına İran'dan iltica eden Dulkadırlı Mehmed Han getirildi. Erzurum hâlâ harap olduğu için yeni beylerbeyiliğin merkez sancağı Bayburt idi ve beylerbeyi orada oturuyordu. Erzurum da beylerbeyiliğe bağlı bir sancak haline getirilerek Dünbüllü aşireti beylerinden Hacı Bey sancak beyi tayin edildi. Hacı Bey'in 1537-1538'de diğer bir sancağa nakledilmesinden sonra buraya başka bir sancak beyi gönderilmedi, bir süre alay beyilik halinde idare edildi. İran savaşlarının artması üzerine 1548'den itibaren beylerbeyilerin Erzurum'da oturmaları emredildi. Erzurum sancağı da merkez sancak haline getirildi.

Erzurum beylerbeyiliği, 1568 - 1574 yıllarına ait sancak listelerine göre yirmi sekiz sancaktan oluşuyordu. Bu sancaklar arasında Trabzon, Karahisarışarkî (Şarkîkarahisar, Şebinkarahisar), Kiğı, Pasin, İspir, Çemişkezek, Mazgird, Oltu, Batum, Mamrevan (Namran), Ardanuç, Tortum, Ardahan, Livane, Kars, Acara, Malazgirt yer alıyordu. 1578'e doğru sancak sayısı otuza yükselmişti. Ancak 1578 - 1590 Osmanlı - Safevî savaşları dolayısıyla yeni beylerbeyilikler kurulunca sancak sayısı azaldı. 1609'da Ayn Ali Efendi'nin listelerine göre Erzurum beylerbeyiliği, Paşa sancağı Erzurum olmak üzere Şarkîkarahisar, Kiğı, Hınıs, Yukarı Pasin, Malazgirt, Tekman, Kozancan (Kızuçan), İspir, Tortum, Mamrevan, Mecinkerd sancaklarından oluşuyordu. Eyalet bu durumunu uzun süre korudu. Bu sıralarda beylerbeyinin hassı 1.214.600 akçe ile Osmanlı eyaletleri arasında önde geliyordu. Ayrıca timarlı süvari bakımından

Osmanlı eyaletleri içinde dördüncü sırada yer alıyordu. Timarlı süvari sayısı tezkireli ve tezkiresiz 5157, zeâmet sayısı ise 120 idi (Ayn Ali, s. 52-53).

Erzurum beylerbeyiliğinin önemi XVI. yüzyıl sonlarındaki Osmanlı - Safevî mücadelesi sırasında oldukça arttı; bu önem XVII ve XVIII. yüzyıllarda daha da belirginleşti. Erzurum eyaletini çevreleyen Kars, Çıldır, Van, Muş gibi eyaletler Erzurum beylerbeyinin nüfuzu altında bulunuyordu. Erzurum beylerbeyi bu eyalet valilerini azledebildiği gibi komşu ülkelerle antlaşma yapma yetkisine de sahipti. Merkezî otoritenin sarsıldığı dönemlerde bu sistemde bazı aksaklıklar ortaya çıktıysa da Erzurum valilerinin yetkilerinin arttırılması suretiyle bunun önüne geçilmeye çalışıldı. II. Mahmud müşirlik teşkilâtını kurunca Erzurum da müşirlik statüsünü kazandı. İdarî, mülkî, malî ve askerî işlerin tek elde toplandığı bu sistem Erzurum'da 1836'da yürürlüğe konuldu. Şark seraskeri unvanı da verilen Esad Muhlis Paşa Erzurum müşirliğine tayin edildi. Erzurum müşirliği Erzurum, Erzincan, Hınıs, Kelkit, Malazgirt, Tortum, Şarkîkarahisar, İspir, Kuruçay, Pasin, Mamrevan, Kozancan, Kiğı, Mecinkerd sancaklarından oluşuyordu. Müstakil eyalet olan Kars, Çıldır, Van ile Muş sancağı da Erzurum müşirinin nüfuzu altında bulunuyordu. Bu yeni teşkilât, 1845'te Tanzimat'ın Erzurum'da uygulanmasına kadar sürdü. Müşirlere has yerine maaş bağlandı. Esad Muhlis Paşa'nın maaşı 15.000 kuruştu.

Erzurum'da Tanzimat'ın uygulanmasıyla birlikte idarî taksimat da yeniden düzenlendi. Erzurum merkez sancak olmak üzere Çıldır, Kars, Beyazıt, Muş ve Van sancaklarından oluşan yeni eyaletin başında bulunan valinin yetkileri de sınırlandırıldı. Eyaletin malî işleri müstakil defterdara, askerî işleri Anadolu ordusu seraskerliğine bırakıldı. Yalnız mülkî görevleri kalan valiye muayyen maaş bağlandı. Yetkileri kısılan valiler, yeni oluşturulan şehir meclislerine danışmadan hiçbir iş yapamayacaklardı. Tanzimat reformlarına karşı başlayan olayların bastırılamaması üzerine Van sancağı Muş sancağı ile birlikte Erzurum'dan ayrılarak Diyarbekir'e bağlandı (1264/1848). Bu durum 1266 (1849 - 50) yılına kadar sürdü. Bu tarihte Trabzon eyaletine bağlı bulunan Gümüşhane ve Ordu sancakları Erzurum eyaletine ilhak edildi. Bu iki sancak 1268'de (1851) tekrar Trabzon'a bağlandı. 1269'da (1852) Hakkâri eyaleti kurulunca buraya bağlanan Van sancağı 1272'de (1855) müstakil eyalet haline getirildi ve Hakkâri sancağı

ona bağlandı. Muş sancağı da tekrar Erzurum'a ilhak edildi. 1272'den (1855) 1282'ye (1865) kadar devam eden bu yeni teşkilâta göre Erzurum eyaleti Erzurum, Çıldır, Kars, Beyazıt ve Muş sancaklarından oluşuyordu ve toplam kırk sekiz kazaya sahipti.

1864 tarihli vilâyet kanununa göre 1865'te yeniden düzenleme yapıldı ve Erzurum, sekiz sancak ve kırk sekiz kazadan oluşan bir vilâyet haline getirildi. Erzurum vilâyeti Erzurum, Çıldır, Muş, Kars, Şarkîkarahisar, Beyazıt, Erzincan ve Van - Hakkâri sancaklarından oluşuyordu. Şarkîkarahisar sancağı 1286'da (1869) Sivas'a bağlandı. 93 Harbi sonunda Erzurum vilâyetinin bir kısım toprakları Rusya'ya terkedildiği için idarî taksimat yeniden düzenlendi. 1299'da (1882) Erzurum vilâyeti Erzurum, Bayburt, Beyazıt ve Erzincan sancaklarından; 1317'de (1899) Erzurum, Erzincan ve Beyazıt sancaklarından oluşuyordu. 1914'te Erzincan Erzurum'dan ayrıldığı gibi 1925'te Beyazıt'ın da ayrılmasından sonra vilâyetin sınırları tekrar değişti. Cumhuriyet döneminde yapılan idarî düzenlemeden sonra Erzurum Aşkale, İspir, Tortum, Oltu, Pasinler (Hasankale), Hınıs, Tekman (Tatos) ve Karayazı olmak üzere dokuz kazadan oluşan bir vilâyet haline getirildi.

Erzurum eyaletine ait nüfus kayıtları özellikle XIX. yüzyılda başlamaktadır. 1831'de bazı eyaletlerde uygulamaya konulan genel nüfus sayımının tatbik edilmediği Erzurum'da 1252'de (1836) sayım yapılmışsa da usulüne uygun hareket edilmediği için sonuçları yayımlanmamıştır. Bu tarihlerde Erzurum ve çevresinden pek çok gayri müslim tebaa Rusya'ya göç ettiği halde hâlâ eski kayıtlara göre cizye toplanması mevcut reâyânın şikâyetine yol açmış olduğundan 1258 (1842) yılında sadece gayri müslim erkek nüfusunun sayımı yapılmıştır. Sayım sırasında gayri müslimlerin oturduğu pek çok köy ve mahallenin boşalmış olduğu, yine de Erzurum sancağına bağlı dokuz kazada 13.556 gayri müslim erkek nüfusun yaşadığı ve eski kayıtlara göre 6000'den fazla gayri müslim erkek nüfusunun azaldığı ortaya çıktı (Küçük, TD, XXXI, s. 204-231). Bundan iki yıl sonra müslümanları da içine alan bir genel nüfus sayımı yapıldı (1844). Fakat halk yeni vergiler yükleneceği endişesiyle gerçek nüfusu sakladığından sayım sonuçları yayımlanmadı. Bu sayım sonuçlarını

yayımlayan Ubicini'ye göre Erzurum eyaletinin toplam nüfusu 100.000 civarında idi. Tanzimat'ın uygulanması sırasında yapılan ve sadece erkek nüfusun yazıldığı 1847 sayımına göre Erzurum sancağına bağlı on kazada (Erzurum, Bayburt, Tercan, Şiran, Erzincan, Pasin-i Ulyâ, İspir, Kiğı, Tortum ve Pasin-i Süflâ/Mecinkerd) 78.447 müslümana karşılık 27.182 gayri müslimin yaşadığı tesbit edildi. Erzurum merkez kazası ise elli üç mahalle ve 156 köyden oluşuyor, mahallelerden yirmi sekizinde gayri müslimler, yirmi beşinde müslümanlar, köylerin de 105'inde müslümanlar, elli birinde gayri müslimler oturuyor ve 18.458'i müslüman, 7848'i gayri müslim olmak üzere toplam 26.306 erkek nüfus bulunuyordu (Küçük, TED, sy. 7-8, s. 192 - 221).

Vilâyet kanununun uygulanmasından sonra Şarkîkarahisar hariç diğer yedi sancağın toplam erkek nüfusu 450.000 civarında olup bunun 330.000'i müslüman, 120.000 kadarı da gayri müslimdi. Erzurum merkez kazasının ve ona bağlı 158 köyün toplam erkek nüfusu ise 20.386'sı müslüman ve 10.030'u gayri müslim olmak üzere 30.416 idi (Erzurum Vilâyeti Salnâmesi [1288], s. 147-152). V. Cuinet'in verdiği bilgilere göre Erzurum vilâyetinin 1890'larda toplam nüfusu 645.602 kadardı (500.782'si müslüman, 134.967'si Ermeni, 3747'si diğer gayri müslimler, 6206'sı yabancı). Köyleriyle birlikte Erzurum merkez kazasının nüfusu da 87.619 idi (60.097'si müslüman, 24.946'sı Ermeni, 538'i diğer gayri müslimler ve 2038'i yabancı). Kāmûsü'l-a'lâm'a göre ise Erzurum vilâyetinin toplam nüfusu 464.129'u müslüman, 109.835'i Ermeni ve geri kalanları da diğer gayri müslimler ve yabancılar olmak üzere 581.753'tü.

Erzurum eyaletinde 1287'den (1870) itibaren 1318'e (1900) kadar on beş Salnâme yayımlanmış ve ayrıca Anadolu'da ilk çıkan gazete de burada neşredilmiştir. 1283'te (1866) çıkan Envâr-ı Şarkiyye adlı bu gazete haftalık olup daha sonra bir yüzü Osmanlıca, diğer yüzü Ermenice olarak yayımlanmış, Cumhuriyet döneminde de Erzurum adını almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 183, tür.yer.; nr. 190, s. 4 vd., 69; nr. 197, s. 1-2, 69; nr. 199, s. 5-6; nr. 205, s. 15-20, 22-24, 30, 108-109; nr. 387, s. 867-872; BA, Cevdet - Maliye, nr. 10486, 15420, 16199, 17886, 17888, 22496; BA, Cevdet - Dahiliye, nr. 7107, 9060, 10511, 12901, 13736; BA, Ali Emîrî - Kanûnî Sultan Süleyman, nr. 170; BA, KK, nr. 209, s. 56-60; nr. 215, s. 62; nr. 218, s. 6; BA, MAD, nr. 8149, vr. 50-52; nr. 8161, vr. 118; nr. 8173, vr. 126; BA, Mesâil-i Mühimme, Erzurum Eyaletine Dair, nr. 2331 - 2348; BA, Erzurum Ayniyat Defteri, nr. 829; BA, İrade - Meclisi Mahsûs, nr. 629.650; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 266, 278, 282-283, 285-286, 292; Kudâme b. Ca'fer, el-Harâc (Zebîdî), s. 128, 317, 324-326, 329; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 343; Azîmî, Târîh (Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538, trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 6; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 33-34; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân (nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî), Beyrut 1410/1990, I, 181; IV, 339-340; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 407-414; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 421, 551; Marco Polo, Travels of Marco Polo (trc. M. Komroff), New York, ts., s. 21; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 97, 192, 209, 212, 218; Clavijo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1975, s. 103; İbn Battûta, erRihle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 298; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 7, 23-24, 52-53; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 12, 422-429; a.mlf., Fezleke, II, 28, 32, 34, 52-53, 55, 170-171, 183; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 205-218; Osman, Tevârîh-i Cedîd-i Mir'ât-ı Cihân (haz. Nihal Atsız), İstanbul 1961, s. 15 vd.; J. P. de Tournefort, A Voyage into the Levant, London 1741, I, 258-276; III, 85-124, 219-236; J. M. Kinneir, Journey through Asia Minor, London 1818, s. 366 vd.; J. de Saint-Martin, Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie, Paris 1818, s. 66-69; W. J. Hamilton, Researches in Asia Minor, Portus and Armenia, London 1842, s. 178-182; E. Smith - H. G. O. Dwight, Missionary Researches in Armenia..., London 1834, s. 59-82; Ch. Texier, Description de l'Arménie, La Perse et la Mésopotamie, Paris 1842, s. 68 vd.; R. Curzon, Armenia: A Year at Erzeroum, London 1854; D. A. Ubicini, Lettare Sulla Turchia, Milano 1853, I, 51; H. F. Tozer, Turkish Armenia and Eastern Asia Minor, London 1881, s. 382-430; A. Puşkin, Erzurum Yolculuğu (trc. Zeki Baştımar), İstanbul, ts., s. 66-69; Cuinet, I, 130-243; Erzurum Vilâyeti Salnâmesi (1287 - 1318); H. F. B. Lynch, Armenia: Travels and Studies, London 1901, II, 198-224; Mehmed Nusret, Târihçe-i Erzurum, yahut Hemşehrilerime Armağan, İstanbul 1338; Ahmed Muhtar,

1244 - 1245/1828 - 1829 Türkiye - Rusya Seferi ve Edirne Muahedesi, Ankara 1928, I, 32 vd., 56 vd., 214-217; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum Tarihi, İstanbul 1936; Kâzım Karabekir, Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu, İstanbul 1939, s. 138-255; Vehbi Kocagüney, Erzurum Kalesi ve Savaşları, İstanbul 1942, tür.yer; Barkan, Kanunlar, s. 62-72; Konyalı, Erzurum Tarihi, s. 332, 336-443; Mustafa Akdağ, Celâli İsyanları 1550-1603, Ankara 1963, s. 26-28, 58, 145; Erzurum İl Yıllığı, Erzurum 1967; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 208-210, ayrıca bk. İndeks; Dündar Aydın, Erzurum Beylerbeyiliği ve Teşkilâtı, Kuruluş ue Genişleme Devri: 1535-1566 (doktora tezi, 1972), Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi; a.mlf, "Erzurum Şehri'nin Osmanlı Fethini Müteakip Yeniden İmarı, İskânı ve İlk Sakinleri", EFAD, I/l (1970), s. 101-114; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 3-17, 21-29; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 20; Cevdet Küçük, Tanzimat Devrinde Erzurum (doktora tezi, 1975), İÜ Ktp., nr. 12211; a.mlf., Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışı: 1878-1897, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf, "Tanzimat Devrinde Erzurum'un Nüfus Durumu", TED, sy. 7-8 (1976-77), s. 185-224; a.mlf., "Tanzimat'ın İlk Yıllarında Erzurum'un Cizye Geliri ve Reâyâ Nüfûsu", TD, XXXI (1977), s. 199-234; Hanım Kıvrak, 1183 (1769-1770) Tarihli Erzurum Gümrük Defteri (mezuniyet tezi, 1979), İÜ Ktp., nr. 14549; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1984, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, "Saltuklular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VIII, 155-169; Muammer Demirel, İkinci Meşrutiyet Öncesi Erzurum'da Halk Hareketleri: 1906-1907, Ankara 1990; Enver Konukçu, Selçuklular'dan Cumhuriyete Erzurum, Ankara 1992; S. Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 68, 226, 274-278, 294, 356; J. Brant, "A Journey Through a part of Armenia and Asia Minor", JRGS, VI (1836), s. 200 vd.; Enver Ziya Karal, "Zarif Paşa'nın Hatıratı (1816-1862)", TTK Belleten, IV/16 (1940), s. 471-494; Ömer Nasuhi Bilmen, "Erzurum'un Kıymet-i Tarihiyyesi", Tarih Yolunda Erzurum, I/1 (1959), s. 6 vd.; Mithat Sertoğlu, "XVI. Yüzyılda Erzurum", BTTD, II/8 (1968), s. 76-80; M. C. Şahabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", TD, XVII/22 (1967), s. 49-75; Marcel Bazin, "Erzurum: un centre régional en Turquie", Revue Géographique de l'Est, III-IV, Nancy 1969, s. 269-314; R. Jennings, "Urban Population in Anatolia in the

Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Trabzon and Erzurum", IJMES, VII/1 (1976), s. 21-57; A. L. Macfie, "Two Letters from Erzerum", MES, XXII/4 (1986), s. 571-575; Kemal Beydilli, "1828-1829 Osmanlı - Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler", TTK Belgeler, XIII/17 (1988), s. 365-434; Kâmûsü'l-a'lâm, II, 829-832; Besim Darkot v.dğr.. "Erzurum", İA, IV, 340-357; Halil İnalcık, "Erzurum", EI² (İng.), II, 712; Mücteba İlgürel, "Abaza Paşa", DİA, I, 11-12.

Cevdet Küçük

MİMARİ.

Evler. Erzurum'un sert iklimi geleneksel ev mimarisini etkilemiştir. Kalın taş duvarlara sahip olan tarihî evler ahşap tavan ve toprak dam ile örtülüdür. Genellikle çift katlı planlanmışlardır; ancak fakir halkın yaşadığı tek katlı basit evlere de rastlanmaktadır. Çoğunun kapalı birer avlusu vardır ve esas yaşama mekânı olarak planlanan zemin katta ahır, tandır evi (mutfak), merek (saman deposu) gibi mekânlar bu avluya açılır. Tandır evi genellikle, "kırlangıç örtü" adıyla anılan bindirme ahşap hatıllarla oluşturulmuş kubbeyi (sahte kubbe) andırır bir örtü ile (tüteklik) örtülüdür. Bu mekân yemek pişirme dışında yemek yeme, dinlenme, yatma, erzak

depolama gibi amaçlarla da kullanılmaktadır. Pek çok evin zemin katında bir de ahır mevcuttur. Selâmlığı ayrı bir birim şeklinde planlanmamış olan evlerde baş oda (misafir odası) ve haremlik zemin katta yer almaktadır; üst katta sofa, gusülhâne, odalar ve yüklükler bulunur. Selâmlıklardaki baş odalarla diğer odalar cepheye nazaran dışa taşkın yapılmışlardır. Erzurum evlerinin en eskisi XVIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir (Zırnıklı Vehbî Bey Evi [1739] gibi). XVIII. yüzyılda inşa edildiği bilinen beş kadar eve karşılık otuz kadar evin XIX. yüzyıla tarihlendiği görülmektedir (Cevad Dursunoğlu Evi [1824], Narmanlıoğlu Evi [1827], Alemdarlar'ın Evi [1887] gibi). XX. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen nitelikli ev sayısı ise altı yedi kadardır (Rıza Avcı Evi [1901], Nusret Gedik Evi [1913] gibi).

Savunma Amaçlı Yapılar. Erzurum'da savunmaya yönelik yapılar özellikle dikkat çeker. Şehir surlarının büyük ölçüde ortadan kalkmış olmasına rağmen Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin izlerini taşıyan

İçkale ile XX. yüzyılda önemli bir onarım geçirmiş olan içindeki Tepsi Minare veya Saat Kulesi denilen gözetleme kulesi sağlam durumdadır. Saltuklu dönemine tarihlenen kulenin kaidesi taş, gövdesi tuğla ile örülmüştür. Erzurum'un çevresindeki stratejik noktalarda yer alan tabyaların sayısı yirmiyi aşar. İlk tabyaların hangi tarihte inşa edildiği bilinmemekle birlikte yapımlarına XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hız verildiği görülmektedir. Büyük ve Küçük Kiremitlik, Ahali, Mecidiye ve Aziziye tabyaları 1877'den önce, şehrin kuzey, güney ve doğusunda bulunan diğer tabyalar işe daha sonra yapılmıştır.

Cami ve Mescîdler. Kale Mescidi İçkale'de Tepsi Minare'nin doğusundadır. Güney duvarı ile surlara yaslanan mescidin Saltuklular devrinde (XII. yüzyıl) yapılmış olduğu tahmin edilmektedir (bk. KALE MESCİDİ). Ulucami Tebrizkapı semtinde Çifte Minareli Medrese'nin yanındadır. Bugün kayıp olan kitâbesine göre 575 (1179-80) yılında Ebü'l-Feth Melik Muhammed tarafından inşa ettirilmiştir (bk. ULUCAMİ). Lala Mustafa Paşa Camii Cumhuriyet caddesi üzerindedir; il merkezindeki Osmanlı camilerinin en önemlisi olup Mimar Sinan'ın inşa ettiği eserler arasında adı geçer. Mihrap kavsarasının üst kısmına yerleştirilmiş üç satırlık Arapça kitâbesine göre Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Lala Mustafa Paşa tarafından 970 (1562) yılında yaptırılmıştır (bk. LALA MUSTAFA PAŞA CAMİİ). Murad Paşa Camii'nin, altı sütun üzerine oturan beş kubbe ile örtülü bir son cemaat yeri vardır. Giriş kapısının üst kısmında üç satırlık inşa kitâbesi yer alır. Harim köşelerde tromplarla geçilen bir kubbe ile örtülüdür ve bir mukarnas şeridi kubbe kasnağını süslemektedir. Caminin minaresi yoktur; bitişiğindeki Ahmediye Medresesi Mescidi'nin minaresinden faydalanılabileceği düşünülmüş olsa gerektir. Kitâbesine göre II. Selim zamanında Kuyucu Murad Paşa tarafından 981 (1573-74) yılında inşa ettirilmiştir. Gürcükapı Camii, şehrin aynı adla anılan semtinde küçük bir meydanın kenarında yer alan düzgün kesme taş bir binadır; minaresi tuğladandır. Şehrin Osmanlı devrine tarihlenen bütün tek kubbeli camileri gibi (Lala Paşa Cami hariç) tromplar üzerine oturan bir kubbe ile, son cemaat yeri ise eş büyüklükte üç kubbe ile örtülüdür. Arşiv kayıtlarından caminin 1017 (1608) yılında yapıldığı öğrenilmekte, taçkapı üzerindeki kitâbeden de 1276'da (1859) köklü bir onarım geçirdiği anlaşılmaktadır. Boyahane Camii aynı adla anılan mahallede ve Boyahane Hamamı'nın bitişiğindedir. İçine, kuzeydoğu köşesinde bulunan tek kubbeli küçük bir

mekândan girilir. Alışılmamış bu durum, mihrap nişi içindeki kitâbede açıklandığı üzere, 1030 (1620-21) yılında İlyas Ağa adında bir zat tarafından hamamın bir kısmının kapatılarak camiye dönüştürülmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Düzgün kesme taşlarla yapılan mihrabın mukarnaslı bir kavsarası vardır. Kısa tuğla minarenin külâhı altında ve şerefe mukarnaslarında yeşil sırlı tuğla sıraları görülür; caminin kubbesi de tuğladandır. Câferiye Camii Tebrizkapı'ya doğru giderken Cumhuriyet caddesinin solundadır. Son cemaat yeri dört yuvarlak sütunun desteklediği balıksırtı bir çatı ile örtülüdür. Tek kubbeli olan caminin minare ve köşeleri düzgün kesme taşlarla, diğer kısımları kırma taşla inşa edilmiştir. Kubbe kasnağına geçiş tromplar aracılığı ile sağlanmıştır. Mihrap taştandır ve mukarnaslı bir kavsarası vardır. Vakfiye kitâbesi harimin kuzey duvarı üzerindedir. Taçkapı üzerindeki inşa kitâbesine göre cami 1055 (1645) yılında Ebûbekir oğlu Hacı Cafer tarafından yaptırılmıştır. Kurşunlu Cami Feyzullah mahallesinde olduğu için Feyziye Camii adıyla da anılır; yanındaki medrese gibi düzgün kesme taşlarla inşa edilmiştir. Cami harimini tromplar üzerine oturan bir kubbe, son cemaat yerini ise silindirik dört taş sütunun desteklediği sivri kemerli üç tonoz parçası örtmektedir. Kadınlar mahfilini altı adet ahşap destek taşır. Mihrap kavsarası mukarnaslıdır. Cami, ahşap kapı kanadındaki bir sürgü üzerine kazınmış kitâbeye göre 1112 (1700 - 1701) yılında Erzurumlu Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi tarafından inşa ettirilmiştir. Pervizoğlu Camii Câferzâde mahallesindedir. Son cemaat yerinin üç küçük kubbesini dört yuvarlak sütun taşımaktadır; harim, geçişi tromplarla sağlanan bir kubbe ile örtülüdür. Mihrap sadedir. Minare gövdesi mukarnaslı şerefeye kadar düzgün kesme taşlarla, kalan kısım ise tuğla ile inşa edilmiştir. Kitâbesi yoktur; vakfiyesine göre yanındaki medrese ile birlikte 1128 (1716) yılında Pervizoğlu Hacı Mehmed tarafından yaptırılmıştır. Derviş Ağa Camii, Taşmağazalar caddesinin alt ucundan Eskibadpazarı'na çıkan yol üzerindedir. Kuzey cephesi ve köşeleri düzgün kesme taş, diğer duvarları kırma taştandır. Son cemaat

yeri dört sütun tarafından taşınan üç küçük kubbe ile örtülüdür; harimin kubbesine geçiş tromplarla sağlanmıştır. Kadınlar mahfili sekiz ahşap desteğe oturmaktadır. Minarenin kürsüsü kesme taştan, gövdesi tuğladandır. Taçkapı üzerindeki Türkçe onarım kitâbesi 1261 (1845) tarihlidir. Camiyi 1130 (1717-18) yılında yaptırdığı bilinen Hacı Derviş Ağa 1149'da (1736)

vefat etmiş ve caminin avlusuna defnedilmiştir. Gümrük Camii Kongre Meydanı’ndan Mahallebaşı’na giden yol üzerindedir. Dış duvarlarının tamamı kesme taçlarla kaplanmıştır. Taçkapı üzerinde dört satırlık Türkçe bir kitâbe vardır. Kuzeybatı köşesine yerleştirilmiş olan minarenin kesme taşlarla inşa edilmiş kürsüsü halen ayaktadır; tuğla gövdesi ise yıkılmıştır. Harim geçişin tromplarla sağlandığı bir kubbe, son cemaat yeri mukarnas başlıklı dört silindirik sütun üzerine oturan üç kubbe ile örtülüdür. Altı adet ahşap destek üzerine oturan kadınlar mahfili harimin kuzey duvarına yaslanmaktadır. Taçkapı üzerindeki 1130 (1717-18) tarihli Kitâbeye göre caminin bânisi, Derviş Ağa Camii’ni de yaptırmış olan Hacı Bektaş oğlu Derviş Hacı İbrâhim’dir. Bakırcı Camii, Taşhan önünden Pelit Meydanı’na inen yol üzerindedir. Son cemaat yeri, başlıkları mukarnaslı dört silindirik sütunun taşıdığı üç kubbe ile, harim geçişi tromplarla sağlanmış bir kubbe ile örtülüdür. Taçkapı üzerinde altı satırlık Türkçe tarih kitâbesi yer almaktadır. Mihrap nişinin mukarnaslı bir kavsarası vardır. Altı destek üzerine oturan mahfil ahşaptır. Taçkapının üst kısmındaki kitâbesine göre cami 1133 (1720-21) yılında Bakırcı Mustafa Ağa tarafından yaptırılmıştır. Narmanlı Camii Tebrizkapı semtinde Çifte Minareli Medrese’nin yol aşırı doğusundadır. Yapının tamamı değişik tonlarda külrengi taşlarla kaplanmıştır. Taçkapı üzerinde dört satırlık Türkçe bir tarih kitâbesi vardır. Son cemaat yeri altı taş sütun üzerine oturtulmuş beş kubbe, harim ise geçişin tromplarla sağlandığı yüksek bir kubbe ile örtülüdür. Taş mihrabın mukarnaslı bir kavsarası vardır. Sekiz destek üzerine oturan mahfil ahşaptır. Taçkapı üzerindeki kitâbesine göre cami 1151 (1738-39) yılında Narmanlı Hacı Yûsuf tarafından inşa ettirilmiştir. İbrâhim Paşa Camii, Hükümet Meydanı’nda eski vilâyet binası ile Taşambarlar arasındadır. Dış duvarlarının tamamı düzgün kesme taşlarla kaplanmıştır. Son cemaat yerini örten üç kubbe, dört adet silindirik taş sütun üzerine oturmaktadır; sütun başlıktan mukarnaslıdır. Taçkapı nişinin köşelerinde süslü başlıklara sahip birer sütunçe vardır. Giriş aralığının üst kısmına, iki bölüm halinde düzenlenmiş beş satırlık inşa kitâbesi yerleştirilmiştir. Cami harimi sekizgen kasnak üzerine oturan bir kubbe ile örtülüdür. Ahşap mahfil sekiz destek tarafından taşınmaktadır. Taçkapı giriş aralığının üst kısmındaki 1161 (1748) tarihli kitâbeye göre caminin banisi İbrâhim Edhem Paşa’dır. Şeyhler Camii aynı adla anılan mahallede Şeyhler Medresesi’nin karşısındadır. Duvarları içten ve dıştan düzgün kesme taşlarla kaplanmıştır. Son cemaat yeri dört silindirik taş sütuna oturan üç kubbe ile örtülüdür.

Minare yapının kuzeybatı köşesine yerleştirilmiştir. Harimi örten kubbe tromplar üzerine oturmaktadır. İçeride duvarlar 3 m. yüksekliğe kadar sıvasız ve badanasızdır. 1150-1180 (1737-1766) tarihleri arasında yapıldığı sanılan caminin inşa kitâbesi yoktur. Minare kürsüsünün üst kısmına yerleştirilmiş güneş saatinin yanındaki kitâbeden, minarenin Fehim adında bir usta tarafından 1185 (1771-72) yılında inşa edildiği öğrenilmektedir. Cennetzâde Camii, Aşağı Yoncalık mahallesinde Taşambarlar'ın güneyinden geçen yol üzerindedir. Yapının kuzey cephesi düzgün kesme taş ve diğer duvarları kırma taş olup kuzeybatı köşesinde yükselen minaresi tuğladandır. Son cemaat yeri dört sütunun taşıdığı üç küçük kubbe ile örtülüdür. Harim kubbesinin üzerinde sekizgen piramit şeklinde bir çatı bulunmaktadır. Taçkapı üzerindeki kitâbe yeri bugün boş olan cami, vakıf kayıtlarına göre 1200 (1785-86) yılında İsmâil Efendi adında bir kişi tarafından yaptırılmıştır.

Şehirde bunlardan başka otuz kadar cami varsa da harimleri ve son cemaat yerleri birer ahşap tavanla örtülü olan bu yapıların hemen hiçbirinin mimari değeri yoktur. Bu camilerin belli başlıları şunlardır: Ayaz Paşa Camii (966/1558-59), Gürcü Mehmed Paşa Camii (1058/1648), Kemhan Camii (1064/1653-54), Yeğen Ağa Camii (1072/1661-62), Kasım Paşa Camii (1078/1667-68), Mehdi Efendi Camii (1210/1795-96).

Medreseler. Erzurum'daki medreselerin en tanınmışı ve görkemlisi, Tebrizkapı semtinde Ulucami'nin güneydoğusunda yer alan Çifte Minareli Medrese'dir. Dört eyvanlı, açık avlulu medreseler grubuna dahil olan iki katlı yapının XIII. yüzyılın sonlarında inşa edildiği sanılmaktadır (bk. ÇİFTE MİNARELİ MEDRESE). Yâkutiye Medresesi Cumhuriyet caddesi üzerindedir. Kitâbesinden, 710 (1310) yılında Sultan Olcaytu zamanında Hoca Cemâleddin Yakut tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir (bk. YÂKUTİYE MEDRESESİ). Ahmediye Medresesi Erzincankapı semtinde Murad Paşa Camii'nin hemen doğusundadır. Kuzey cephe duvarında görülen mihrap eskiden bitişiğinde bir cami olduğunu açıkça göstermektedir; halen mevcut minare 1940'lara aittir. Kapalı avlulu medreseler grubuna giren yapının avlusu bir manastır tonozu ile örtülüdür. Dikdörtgen planlı avlunun her kenarında ikişer hücre yer almaktadır. Avluya açılan iki eyvanın köşelerine yerleştirilmiş sütunçelerin bitkisel süslemeleri Yâkutiye Medresesi'ndekilere benzemektedir. Giriş kapısı

üzerindeki kitâbeye göre medrese 714 (1314) yılında Ahmed b. Ali b. Yûsuf tarafından inşa ettirilmiştir.

Erzurum şehir merkezinde, Osmanlı öncesi döneme ait olanlar dışında mimari kıymeti bulunan medrese yok gibidir. Tarihî birer hâtıra niteliğiyle korunması

gereken bu yapıların belli başlıları şunlardır: Kurşunlu Medrese. Aynı adı taşıyan caminin bitişiğindedir, Feyziye Medresesi adıyla da anılır. Halen mevcut on üç hücresi vardır. Güneydoğu köşesine rastlayan düzensiz üç hücre muhtemelen onarım görmüştür. Doğu duvarına paralel uzanan sekiz hücre kuzey - güney yönlü beşik tonozlarla örtülüdür. Her hücrenin batıya açılan birer kapısı ve ikişer penceresi vardır. Medrese, bitişiğindeki cami ile birlikte 1112 (1700-1701) yılında yapılmıştır. Pervizoğlu Medresesi. Pervizoğlu Camii'ne bitişiktir. Bugün sadece güneyindeki iki hücre ile güneydoğu köşesindeki tek hücre ayaktadır. Güneydeki iki hücre doğu - batı yönünde uzanan beşik tonozlarla, köşedeki hücre ise kuzey - güney yönlü bir beşik tonozla örtülüdür; kuzey - güney doğrultusunda bulunan diğer hücreler haraptır. Medrese Pervizoğlu Camii gibi 1128 (1716) yılında inşa edilmiştir. Şeyhler Medresesi. Şeyhler mahallesinde aynı adlı caminin yakınında yolun karşı kıyısındadır. Doğu duvarının görülebilen kısmı ile köşeler kesme, kuzey duvarı kırma taşla örülmüştür; kapısı doğu cephesindedir. Medrese dikdörtgen bir avlu etrafına sıralanmış on iki hücreye sahiptir. Hücrelerden üçünün girişi kuzey duvarında, ikisininki doğu duvarındadır. Kuzeydoğu köşesindeki hücreye doğusundaki hücrenin içinden geçilerek girilmektedir. Hücreler beşik tonozlarla örtülüdür. Giriş aralığının üstündeki mermer bir levha üzerine kazınmış dört satırlık kitâbesine göre medrese Şeyh Mustafa Efendi tarafından 1174 (1760-61) yılında inşa ettirilmiştir.

Türbeler. Çifte Minareli Medrese'nin güneyinde, bugün ortadan kalkmış eski bir mezarlık içinde yer alan ve Üç kümbetler adıyla anılan türbelerden en büyüğünün Emîr Saltuk'a ait olduğu ve XII. yüzyılın sonlarına doğru yapıldığı tahmin edilmektedir. Diğer iki kümbetin XIV. yüzyılda inşa edildiği sanılmaktadır (bk. ÜÇ KÜMBETLER). Karanlık Kümbet Derviş Ağa Camii'nin karşısındadır. Güney penceresinin üst kısmına yerleştirilen 708 (1308) tarihli kitâbesine göre Sadreddin Türkbeg'e aittir. Gümüşlü

Kümbet Karskapısı semtinde Asrî Mezarlığın karşısındadır. Kitâbe levhası boş olan kümbetin diğer kümbetlerle olan benzerliğine dayanarak XIV. yüzyıl başlarında yapıldığı tahmin edilmektedir (bk. GÜMÜŞLÜ KÜMBET; KARANLIK KÜMBET). Cimcime Sultan Kümbeti Cumhuriyet caddesi üzerinde olup girişi bir evin avlusu içinde kalmıştır. Son onarımda aslî özellikleri bozulmuş, konik külâhın saçağındaki süsleme şeridi ortadan kaldırılmıştır. Dıştan ve içten daire planlıdır. XIV. yüzyıl başlarında inşa edildiği sanılmaktadır. Râbia Hatun Kümbeti Hasanbasri mahallesindedir. Konik külâhı, iç kubbesi ve güney duvarı yıkılmış ve gelişigüzel onarılmıştır. Kare planlı oturtmalık ile kümbet gövdesinin birleştiği noktada gövdeyi dolanan bitkisel süsleme şeridi Kayseri Döner Kümbet'tekini hatırlatır. XIII. yüzyıl sonuna veya XIV. yüzyıl başlarına aittir. Anî Baba Kümbeti Narmanlı mahallesinde Narmanlı Camii yakınlarındaki bir evin bahçesindedir. Doğu kesiminin yıkıklığına rağmen sekizgen planlı ve tromplarla istiridye şekilli geçiş unsurlarının varlığından dolayı içten bir kubbe ile örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Kitâbesiz ve sade bir yapıdır; muhtemelen XIV. yüzyıla aittir. Mehdî Abbas Kümbeti içten kubbe, dıştan konik külâhla örtülüdür. Saçağı dolanan silme dışında herhangi bir süslemesi yoktur. Oturtmalığı ve cenazeliği bulunmamakta, bu özellikleri sebebiyle XIV - XV. yüzyıllar arasına tarihlendirilmesi gerekmektedir. Şehirdeki mimari yönden ilgi çekici iki Osmanlı türbesinden biri olan Ane Hatun Türbesi Murad Paşa Camii hazîresinin kuzeybatı kösesindedir. Kitâbesinden 1059 (1649) yılında Marav Han'ın kızı Ane Hatun için yapıldığı anlaşılan türbe, kesme taştan inşa edilmiş ve birbirlerine sivri kemerlerle bağlanmış dört kütlevî paye üzerine oturan bir kubbe ile örtülüdür. Mahmud Paşa Türbesi Mahmud Paşa Mezarlığı'nın güneyindedir. Ane Hatun Türbesi gibi birbirine kemerlerle bağlanmış dört kesme taş pâyenin taşıdığı bir kubbe ile örtülüdür; güney cephesindeki kitâbesine göre 1209 (1794-95) yılında inşa edilmiştir.

Hanlar. Ortaçağ kervan yollarının en işleklerinden biri üzerinde yer almasına ve canlı bir ticaret merkezi olmasına rağmen Erzurum şehir merkezinde Selçuklu kervansarayı yoktur; Osmanlı dönemine tarihlenen hanlardan ise sadece Taşhan mimari özellikleriyle ilgi çekmektedir. Rüstem Paşa Kervansarayı adıyla da anılan yapı, Pervizoğlu Camii ile Boyahane Hamamı arasında ve yol üzerindedir. 1960'lı yıllarda esaslı bir onarım geçirmiş ve kuzey duvarına bitişik olan kısmı temelden başlayarak yeniden

yapılmıştır. İki katlı hanın bütün duvarları düzgün kesme taşlarla kaplıdır. Merkezî avlu, kalın dikdörtgen pâyeler üzerine oturan bir revakla çevrilidir ve arkada sivri kemerli tonozlarla örtülü hücreler yer alır; köşe hücrelerinden kuzeybatıdaki hariç diğerlerinin üstü kubbelidir. Alt katta toplam otuz bir hücre vardır. Kuzey revakının ortasında revakın akışını kesen derin bir eyvan görülür. Doğu yönüne açılan kapı ile taçkapıdan avluya geçişi sağlayan koridorlar da revakı bölmektedir. Taçkapının güneyindeki bir kapıdan doğrudan doğruya hanın üst katına girilmektedir. Bu katta yapıyı çepeçevre dolanan bir koridorun iki yanına, bugün önleri kapatılarak birer dükkân haline getirilmiş olan sivri kemerli derin nişler yapılmıştır. Köşelere ve kenarların ortasına birer kubbe yerleştirilmiş, kubbeler arasında kalan alanlar da beşik tonozlarla örtülmüştür. Üst kattaki mekânların işlevleri kesin olarak belirlenememektedir. Bugün taçkapı nişi

içinde görülen kitâbenin başı ve sonu eksiktir. Kitâbede okunabilen Rüstem Paşa adına dayanılarak hanın, Kanûnî Sultan Süleyman'ın veziri Rüstem Paşa tarafından 1544-1561 yılları arasında yaptırılmış olduğu tahmin edilmektedir.

Taşhan dışındaki hanların mimari değeri yoktur. XVIII. yüzyıla tarihlenen Gümrük Hanı ile Cennetzâde Hanı gibi XIX. yüzyıla tarihlenen Kamburoğlu Hanı'nın da hücreleri düz ahşap tavanla örtülüdür.

Hamamlar. Mevcut hamamların en görkemlisi, Taşhan yakınında ve Boyahane Camii'nin bitişiğinde bulunan Boyahane Hamamı olup şematik açıdan birbirine benzer iki kısımdan meydana gelen bir çifte hamamdır. Küçük bir kapıdan doğudaki hamamın soyunmalık kısmına girilmektedir. Soyunmalıkla ılıklık arasında yer alan ara mekân sivri kemerli bir tonozla, ılıklık ise pandantifler üzerine oturan üç kubbe ile örtülüdür. Sıcaklık, haçvari düzende yerleştirilmiş dört adet tonozlu eyvanla merkezî bir kubbeli mekân ve köşelerdeki kubbeli halvet hücrelerinden meydana gelmektedir; halvet hücreleri sekizgen planlıdır. Batıdaki hamamın soyunmalığı sonradan camiye dönüştürülmüştür. Diğer hamamda görülen ara mekân kaldırılmış ve orada sekizgen planlı olan halvet hücreleri burada kare planlı yapılmıştır. İki hamamın su deposu müşterektir. Harap durumdaki kitâbesine göre 974 (1566-67) yılında Hacı Emin Paşa adında bir kişi tarafından inşa ettirilmiştir. Lala Paşa Hamamı Tebrizkapı semtindedir; Çöplük Hamamı

adıyla da anılır. Soyunmalık tromplar üzerine oturan bir kubbe ile örtülüdür. Enine bir mekân olan ılıklığın üzerinde bir kubbe ile yanlarında yer alan iki tonoz vardır. Sıcaklık, kubbeli bir merkezî hacme açılan tonozlu üç eyvandan ibarettir. Güneydoğu ve güneybatı köşelerinde de yine kubbeli birer halvet hücresi görülür. Sıcaklığın batı eyvanından dirsekli bir geçitle usturalığa geçilmektedir. Yapının kitâbesi yoktur; adına dayanılarak bânisinin Lala Mustafa Paşa (ö. 1580) olduğu sanılmaktadır. Kırkçeşme Hamamı hayli tamir ve tadilât görmüştür. Hamamın aslî hüviyetini korumuş tek kesimi olan sıcaklık, ortadaki kubbeli bir merkezî mekânla haçvari şekilde düzenlenmiş dört eyvandan oluşmaktadır; köşelerde de kubbe ile örtülü birer halvet hücresi yer alır. Yapının kitâbesi yoktur; XVI veya XVII. yüzyılda inşa edildiği sanılmaktadır. Küçük Hamam Alipaşa mahallesindedir. Soyunmalık tromplar üzerine oturan bir kubbe ile, ılıklık yan yana dizilmiş üç kubbe ve yanlarındaki birer tonozla örtülüdür. Kubbeli küçük bir tek mekândan ibaret olan sıcaklıkla güneybatı köşesinden geçilen usturalık muhtemelen sonradan inşa edilmiştir. Murad Paşa'nın vakıflarından olduğu bilinen hamam XVI. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenmektedir. Murad Paşa Hamamı Murad Paşa Camii'nin güneyinde aynı adla anılan mahallededir. Taçkapıdan kubbeli bir kare mekâna, buradan da tromplar üzerine oturan bir kubbe ile örtülü soyunmalık kısmına girilmektedir. Soyunmalığın güney duvarına açılmış bir kapıdan, enine bir mekân olan ve üzerinde üç küçük kubbe ile iki yanlarda birer tonoz bulunan ılıklığa geçilmektedir. Sıcaklık, merkezî bir kubbe ve haçvari düzende dört adet sivri kemerli tonozla örtülüdür. Köşelerde sekizgen planlı ve kubbeli halvet hücreleri yer almaktadır. Yapının adı, Murad Paşa Camii ile çağdaş olduğunu (XVI. yüzyılın ikinci yarısı) düşündürmektedir. Saray Hamamı Emîrşeyh mahallesindedir; içine sonradan eklenmiş bir dehlizden girilir. Soyunmalık kısmı tromplar üzerine oturan bir kubbe ile örtülüdür. Giriş kapısının karşısına isabet eden bir kapıdan üzerinde iki küçük kubbe bulunan bir mekâna geçilir. İlk yapılışında üç kubbeli olan ılıklığın sağda kalan kubbesi sonradan bir duvarla diğerlerinden ayrılmış ve elde edilen mekân bir kapı ile sıcaklığa eklenmiştir. Sıcaklık, tek kubbeli merkezî bir mekânla yine kubbeli iki küçük halvet hücresinden ibarettir. Giriş kapısı üzerindeki kitâbeye göre 1119 (1707-1708) yılında Derviş Ağa tarafından inşa ettirilmiştir. Gümrük Hamamı'nın bugünkü girişi ana eksen üzerinde değil yandadır. Soyunmalık tromplar üzerine oturan bir kubbe ile örtülüdür. Aslında üç kubbeli olan ılıklığın kenarlarındaki kubbelerinin altında kalan

kısımları sonradan birer kapı ile sıcaklığa eklenmiş ve bu arada sağdaki kubbe de muhtemelen yenilenmiştir. Sıcaklık haçvari eyvanlı tipin değişik bir uygulamasıdır. Giriş eyvanı ile bunun iki yanında yer alması gereken kubbeli halvet hücreleri kaldırılmış, böylece üç eyvanlı bir plan elde edilmiştir. Köşelerdeki halvet hücrelerinin kapıları dipteki eyvana açılmaktadır. Hamam Gümrük Camii'nin vakfı olduğuna göre XVII. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenmelidir. Çifte Göbek Hamamı çok tâdil edilmiş olmasına rağmen Erzurum'un plan yönünden hâlâ en ilginç hamamıdır. Doğu duvarına açılan yeni bir kapıdan soyunmalığa girilir. Geçişi tromplarla sağlanmış bir kubbe ile örtülü olan soyunmalık, batı yönünde iki silindirik sütun üzerine oturan üç kemerle bu kısma açılan bir ek mekânla genişletilmiştir. İki sütun arasında kalan alanın bir kesimi bir kubbe, diğer kesimi sivri kemerli bir tonoz, sütunlarla duvarlar arasında kalan alanlar ise birer yarım manastır tonozu ile örtülmüştür. Ilıklık yapıldığında muhtemelen beş kubbeli idi; bugün bu kubbelerden sadece ikisi bu bölüme dahildir. Sıcaklık, kare profilli iki sütunla birbirinden ayrılan ve tromplar üzerine oturan iki büyük kubbe ile örtülüdür. Kitâbesi bulunmayan, fakat Bakırcı Camii'nin vakfı olduğu bilinen yapı XVIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. Şeyhler Hamamı aynı adı taşıyan medresenin yanında ve caminin karşısındadır. Soyunmalık tromp geçişli bir büyük kubbe ile, buradan doğu duvarına açılmış bir kapıyla geçilen ılıklık ise yan yana üç küçük kubbe ve uçlarda bulunan sivri kemerli tonozlarla örtülüdür. Sıcaklık, kubbeli bir orta mekân ve haçvari düzende yerleştirilmiş dört eyvan ile köşelerdeki sekizgen planlı ve kubbeli halvet hücrelerinden ibarettir. Şeyhler Camii'nin vakfı olan kitâbesiz yapı XVIII. yüzyılın ikinci yarısına aittir. Tahta Hamam'ın soyunmalığı üzerinde bugün yapıya adını veren ahşap bir tavan bulunmaktadır. Bu kısmın batı duvarındaki bir kapıdan iki hücreli olan ılıklığa girilir; bunlardan ilk hücre doğu - batı, aradan geçilen ikinci ise kuzey - güney yönlü birer beşik tonozla örtülüdür. Sıcaklık beşik tonozlu bir mekândır. İbrâhim Paşa Camii'nin vakfı olan hamam XVIII. yüzyılın ortalarına tarihlenmektedir. Pastırmacı Hamamı Fuâdiye Hamamı adıyla da anılır; Gürcükapı semtindedir. Soyunmalık kısmı, ortasında sekiz dilimli ahşap bir kubbe bulunan ahşap bir tavanla örtülüdür. Ilıklığın aslında kuzey - güney yönünde bir beşik tonozla örtülü olduğu tahmin edilmektedir. Sıcaklık, kubbeli bir kare mekân ile etrafına dizilmiş çapraz tonozlu halvet hücrelerinden ibarettir; sıcaklıkla ılıklık arasında yer alan küçük eyvanın örtüsü ise sivri kemerli tonozdur. Hamamın

kitâbesi yoktur; plan şemasına dayanarak XVII - XVIII. yüzyıllarda inşa edilmiş olduğu ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum Tarihi, İstanbul 1936; Konyalı, Erzurum Tarihi, İstanbul 1960; Rahmi Hüseyin Ünal, Les monuments islamiques anciens de la ville d’Erzurum et

de sa région, Paris 1968; a.mlf., “Erzurum İli Dahilindeki İslâmi Devir Anıtları Üzerine Bir İnceleme”, EFAD, sy. 6 (1973) s. 49-142; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 116 130; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 64-74; II, 1-7, 54-57; Haşim Karpuz, Türk İslâm Mesken Mimarisinde Erzurum Evleri, Ankara 1984; F. A. Belin, “Extrait du Journal d’un voyage de Paris à Erzéroum”, JA, 4. série, XIX (1852), s. 365-378; H. Hotan, “Erzurum Evleri”, Arkitekt, XVI/181-182, İstanbul 1947, s. 27-30; J. M. Rogers, “The Çifte Minare at Erzurum and the Gök Medrese at Sivas”, Anatolian Studies, XV, London 1965, s. 64-85; M. Oluş Arık, “Erken Devir Anadolu - Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, Anadolu, XI, Ankara 1969, s. 82-84, 91; Rüçhan Arık, “Erzurum’da İki Cami (Two Mosques in Erzurum)”, VD, sy. 8 (1969), s. 149-159; C. F. Ritter, “A Wooden Dome in Turkey”, OArt, XV/2 (1969), s. 113-115; Halûk Karamağaralı, “Erzurum’daki Hâtuniye Medresesi’nin Tarihi ve Banisi Hakkında Mülâhazalar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 209-247; a.mlf., “Erzurum Ulu Camii”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, III, Ankara 1981, s. 137-177; T. Aşıroğlu, “Erzurum Tabyaları”, Tarih Yolunda Erzurum, XVII/1 (1980), s. 3-9.

Rahmi Hüseyin Ünal

Bugünkü Erzurum.

XIX ve XX. yüzyılın başlarına rastlayan savaşlar ve işgaller yüzünden geçmiş devirlerdeki önemini büyük ölçüde yitirmiş ve nüfusu azalmış bir şehir olarak Cumhuriyet dönemine giren Erzurum, bu tahriplerin izlerini silmeye hazırlanırken yeni dönemin ilk yıllarında 13 Eylül 1924 tarihinde büyük zararlara sebep olan bir depremle sarsıldı. 1927 yılında yapılan ilk sayımda nüfusu 30.801'di. Bu rakam 100 yıl önceki nüfusunun yaklaşık dörtte biri kadardır. Ancak nüfus artışı bundan sonraki dönemlerde hızlanmaya başladı; 1940'ta 47.613'e yükseldi. Özellikle 1935-1940 yılları arasındaki artışın dikkat çekici ölçüde olmasında, Cumhuriyet döneminin ilk şehir planlarından olan ve Lambert planı adı verilen modern anlayışlı bir planın 1938'de uygulanması ve 1939'da da Anadolu demiryolu ağının buraya ulaşması önemli rol oynamıştır. Fransız şehircilik uzmanı Lambert tarafından hazırlanan ilk plana göre yaklaşık 100.000 nüfus ve 400 hektar tutan bir şehir alanı esas alınmıştı. Fakat 1965 yılında şehrin nüfusu planda öngörülen rakamı aşıp 105.317'ye ulaştı, ayrıca 1960'lı yıllarda şehrin kapladığı alan 950 hektarı geçerek planda öngörülen alanın iki katını geçti. Bunun üzerine yeni imar planları arayışı başladı. 1966 yılındaki Zeki Yapar planı ile 1981'de uygulamaya konulan Alim Çopuroğlu planı, ilkinin aksine nüfusun ve alan genişlemesinin çok büyük rakamlara erişeceğini varsayarak ovanın verimli tarım arazisinin önemli bir kısmını yerleşme alanı içine almaktaydı. Fakat bu planların hiçbiri başarılı olmadı. Cumhuriyet sonrasında şehrin doğu sınırı hemen hemen aynı kaldı ve büyüme batıya doğru yöneldi. Özellikle 1960'lı yıllara yaklaşırken şehrin büyük bir kültür kuruluşu olan Atatürk Üniversitesi'nin batı yönünde kurulması bu tarafa yönelik genişlemede etkili oldu.

Erzurum'un merkezi, tarihî kısmı içine alan çember şeklindeki bir yol sistemiyle çevrilidir. Bu yol Gürcükapı, Taşmağazalar, Tebrizkapı, Yenikapı, Erzincankapı ve Mumcu caddelerinden oluşur. Tebrizkapı doğuya, Gürcükapı kuzeye, Yenikapı güneye, Erzincankapı ise batıya yönelen yolların şehrin iç kalesinden çıkışını sağlayan kapılardır. Günümüzde bunlar cadde ve semt adları olarak varlıklarını sürdürmektedir. Aynı şekilde şehrin dış surlarından giriş çıkışı temin eden doğudaki Karskapı, kuzeydoğudaki Ardahankapı (Kavakkapı), kuzeybatıdaki İstanbulkapı, güneybatıdaki Harputkapı da semt adı olmuştur. Şehrin oturma mahalleleri ışınsal yollarla tarihî merkezi kuşatan çembere bağlanır. Bu yolların en önemlileri kuzeyde bulunan demiryolu istasyonu ile

Gürcükapı arasında uzanan İstasyon caddesi, kuzeydoğudan Gürcükapı caddesine kavuşan Kongre caddesi ve şehrin doğusundan Taşmağazalar caddesine bağlanan Karskapı caddesidir.

Şehrin en önemli ekseni doğu - batı doğrultusunda uzanan Cumhuriyet caddesidir. Batıdaki Havuzbaşı Meydanı, doğudaki Tebrizkapı arasında uzanan Cumhuriyet caddesi ve bu caddenin doğu ucuna eklenen Taşmağazalar caddesi Erzurum'un en yoğun ticaret eksenleridir. Cumhuriyet caddesine kuzeyden kavuşan Ayaspaşa, Mumcu ve Çaykara caddeleriyle Cumhuriyet caddesinin güneyinde bulunan Yenişehir, Erzincankapı, Aliravi caddeleri ve bunlara bağlı ikinci dereceden caddeler de canlı ticaret alanlarıdır.

Erzurum'da ekonomik bakımdan asıl gelişmeler 1950 yılından sonraya rastlar. Özellikle 1960'lı yılların ardından Erzurum, Doğu Anadolu bölgesinin canlı ticaret merkezlerinden biri durumuna geldi. Nüfusu 1960'ta 100.000'e yaklaştığı gibi (90.069) iş yerlerinin sayısı da giderek arttı. Meselâ 1940 yılında Erzurum'da ticaret ve sanayi odasına kayıtlı 1047 iş yeri bulunurken bu sayı 1960'ta 1846'ya, 1970'te 2953'e, 1980 yılında ise 6455'e yükseldi (Doğanay, Erzurum'un Şehirsel Fonksiyonları, s. 288). Şehirdeki sanayi faaliyetleri arasında gıda sanayiine ait kuruluşların daha yaygın olduğu dikkati çeker (et kombinası, süt ürünleri, yem sanayii, un fabrikaları, sucuk - pastırma, kavurma yapım yerleri vb.). Giyim ihtiyacına cevap veren sanayi kuruluşları arasında deri ve kundura fabrikaları, lastik ayakkabı atölyeleri sayılabilir.

Şehirde ticaret ve sanayi faaliyetlerinin gelişmesi ve şehrin çevreye doğru büyümesi, diğer büyük şehirlerde olduğu gibi Erzurum'da da gecekondulaşmayı beraberinde getirdi. Erzurum'da gecekondulaşma II. Dünya Savaşı'ndan itibaren başladı ve özellikle 1950 yılından sonra hız kazandı. 1946'da Erzurum'da gecekondu sayısı elli altmış kadarken bu sayı 1961 yılının ilk aylarında 2142'ye, 1970'li yıllara yaklaşırken de 3000'e ulaştı. 1980'de gecekondu sayısı 10.000'i geçti; şehir nüfusunun 100.000 kadarı bu gecekondularda yaşıyordu. Günümüzde yetmiş dört mahallesi bulunan Erzurum şehrinin otuz kadar mahallesinde gecekondulara rastlanmaktadır. Bunlar daha çok Veyisefendi, Gaziler, Kırmacı, Abdurrahmangazi, Cırcır, Hasanbasri, Şehitler ve Rabiahatun

mahallelerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca şehrin içinde de yer yer gecekondu alanları vardır. Meselâ Köşk, Çaykara, Gâvurboğan, Kapıkaya ve Yanıkdere boyları gecekonduların şehrin içine yoğun olarak girdiği alanlardır.

Gerek planlı gerekse gecekonduların yaygınlaşmasıyla plansız gelişen Erzurum şehrinin nüfusu 1970'te 133.444'ü buldu, 1980 yılında ise 190.241'e ulaştı. 1985'te 250.000'e çok yaklaşan nüfusu (246.053) 1990'da 242.391 olarak sayıldı. Son dönemde dikkati çeken nüfus azalması, 1985 sayımında şehrin belediye sınırları içinde bulunan Ilıca'nın sonradan ayrı ilçe merkezi haline getirilmiş olmasındandır.

Şehir nüfus artışının ve mekân üzerinde büyümesinin sonucu olarak 2 Eylül 1993 tarihinde kabul edilip, 9 Eylül 1993 tarihli Resmi Gazete'de yayımlanan 504 sayılı kanun hükmünde kararname ile "büyük şehir" statüsüne kavuşturulmuştur. Bu karar uyarınca da büyükşehir belediyesi sınırları içerisinde Dadaşkent, Kâzımkarabekir, Yakutiye ve

Yenişehir adıyla dört belediye teşkilâtı kurulmuştur.

Çok sayıdaki tarihî ve mimari eserleriyle turistlerin de dikkatini çeken Erzurum şehri, yanıbaşında bulunan Palandöken kayak merkezinin varlığı sebebiyle önemli bir kış sporları merkezi haline gelmiştir. Şehirdeki en önemli eğitim kuruluşu olan ve 1957 yılında kurulan Atatürk Üniversitesi'ne günümüzde on iki fakülte, altı enstitü ve sekiz yüksek okul bağlı bulunmaktadır.

Erzurum şehrinin merkez olduğu Erzurum ili Rize, Artvin, Ardahan, Kars, Ağrı, Muş, Bingöl, Erzincan ve Bayburt illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Aşkale, Çat, Hınıs, Horasan, Ilıca, İspir, Karaçoban, Karayazı, Köprüköy, Narman, Oltu, Olur, Pasinler, Pazaryolu, Şenkaya, Tekman, Tortum, Uzundere adlı on sekiz ilçeye ayrılmıştır. 25.066 km2 genişliğindeki Erzurum ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 848.201, nüfus yoğunluğu ise otuz dört idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1993 yılı istatistiklerine göre Erzurum'da il ve ilçe merkezlerinde 283, kasaba ve köylerinde 1079 olmak üzere toplam

1362 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise 142'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Cemil Bilsel, "Demiryolunun Erzurum'a Varışı", Üniversite Haftası, İstanbul 1941, s. 11-55; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Erzurum'un İktisadî Vaziyeti ve Türk İktisadiyatındaki Mevkii", a.e., s. 143-163; a.mlf., Erzurum: Şehirleşmesi, İstanbul 1970; a.mlf., "Erzurum'da İçtimaî ve İktisadî Müşahedeler (Observations économiques et sociales à Erzurum)", İFM, V/1 (1943), s. 1-11; a.mlf., "Erzurum: Şehirleşmesi ve Gecekondu Problemi", a.e., XVI/1-4 (1966-67), s. 1-34; Sırrı Erinç, Doğu Anadolu Coğrafyası, İstanbul 1953, s. 98-103; Amiran Kurtkan, Şehirleşen Erzurum ve Sosyal Mobilite, İstanbul 1964; Osman Arıkan, Erzurum Şehrinin Ekonomik Esasları, Ankara 1973; Hayati Doğanay, Erzurum'un Şehirsel Fonksiyonları ve Başlıca Planlama Sorunları (doçentlik tezi, 1983), Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fak.; a.mlf., "Erzurum'un Turizm Potansiyeli", Turizm Yıllığı, Ankara 1986, s. 188-206; a.mlf., "Erzurum'da Sanayileşme ve Şehirsel Arazi Kullanılışı", Kentleşme - Sanayileşme Etkileşimi: Eskişehir Örneği Kolokyumu (6-8 Kasım 1985), Eskişehir 1985, s. 106-127; a.mlf., Erzurum'un Genel Coğrafya Özellikleri, Erzurum 1988; H. Louis, Landeskunde der Türkei, Stutgart 1985, s. 30, 33, 77, 82, 96, 132; Marcel Bazin, "Erzurum: un centre régional en Turquie", Revue Géographique de l'Est, III - IV, Nancy 1969, s. 269-311; Necdet Sözer, "Erzurum'da Şehirleşme Hareketleri ve Gecekondu Problemi", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 24-25, Ankara 1967-68, s. 194-213; Besim Darkot "Erzurum", İA, IV, 340-345.

Metin Tuncel

ERZURUM KONGRESİ

Doğu vilâyetlerinin haklarını savunmak üzere 23 Temmuz - 7 Ağustos 1919 tarihleri arasında Erzurum'da toplanan mahallî kongre.

Merkezi İstanbul'da bulunan Vilâyât-ı Şarkiyye Müdâfaa-i Hukūk-ı Milliyye Cemiyeti'nin Erzurum şubesiyle Trabzon Muhâfaza-i Hukuk Cemiyeti'nin ortaklaşa düzenledikleri bu kongreye Vilâyât-ı Şarkiyye Kongresi de denir. Kongrenin toplanmasının en önemli sebebi, Paris Barış Konferansı'nda (18 Ocak 1919) Trabzon ve yöresinde Rum - Pontus, Erzurum ve yöresinde Ermenistan devletlerinin kurulması çabalarının artmasıdır. Ayrıca Güneydoğu Anadolu'da İngilizler'in kendi himayeleri altında muhtar bir Kürdistan kurmak için yoğun çaba harcamaları da bunda önemli ölçüde rol oynamıştır.

Ayrı ayrı kurulmuş olan cemiyetleri birleştirmek ve ortak bir mücadele planı hazırlamak amacıyla Erzurumlular'ın 30 Mayıs 1919'da Trabzonlular'a başvurmasından sonra 10 Temmuz'da Erzurum'da bir kongre yapılması kararlaştırıldı. Kongre çalışmalarına katılmak üzere Erzurum'a gelen Üçüncü Ordu müfettişi Mustafa Kemal Paşa İngilizler'in baskısıyla görevinden azledildi. O da askerlikten istifa ederek vatanın kurtarılması için halkla birlikte çalışacağını bildirdi. İngilizler delege seçimlerini engelledikleri için kongre 10 Temmuz'da toplanamadı ve 23 Temmuz'a ertelendi. Bu sırada Erzurum'a gelen Trabzonlu bazı delegelerle Erzurumlular arasında Mustafa Kemal'in kongreye katılıp katılmaması konusunda anlaşmazlık çıktı. Ermeni mezalimini yaşamış olan Erzurumlular Millî Mücadele'de ordunun önderliğine güvendikleri halde İtilâf devletlerinin etki alanı içinde bulunan Trabzonlular, savaştan sonraki ordu aleyhtarı propagandanın da tesiriyle askerî ve bürokratik kesime ve bunun muhtemel üstünlüğüne karşı çıkıyorlardı. Mustafa Kemal'in kongreye alınmasına aynı şekilde karşı çıkan Trabzonlu bazı delegeler onun muhteris bir kimse olduğunu ve Millî Mücadele'yi kendi istediği doğrultuya çekebileceğini iddia ediyorlardı. Ancak Kâzım Karabekir Paşa araya girerek Erzurum merkez kazasından iki delege istifa ettirildi ve böylece Mustafa Kemal ile Rauf Bey'in kongreye katılmaları sağlandı.

6 Haziran'da büyük ümitlerle gittiği Paris'ten eli boş dönen Sadrazam Damad Ferid Paşa, Erzurum Kongresi'ni anayasaya aykırı bulduğunu ve kongreyi düzenleyenlerin tutuklanması gerektiğini bildiren bir beyannâme yayımladı (20 Temmuz). Sadrazam beyannâmesinde ayrıca yurt dışında bulunduğu altı haftalık sürede Anadolu'nun karışıklık içine sürüklendiğini iddia ediyor ve kongreyi mebusan meclisi gibi telakki ediyordu.

Ajans kanalıyla yayımlanan sadrazamın bu beyannâmesi duyulmadan kongre 23 Temmuz'da açıldı. Kongreye Erzurum'dan yirmi dört, Van'dan iki, Bitlis'ten üç, Sivas'tan on ve Trabzon'dan on yedi kişi olmak üzere toplam elli altı delege katıldı. Diyarbekir ve Ma'mûretülazîz (Elazığ) delegeleri ise hükümetin engellemesi yüzünden toplantıya katılamadılar. İlk oturumda Mustafa Kemal oy çokluğu ile kongre başkanlığına seçildi. Hoca Râif Efendi ile Trabzonlu İzzet Bey başkan vekilliklerine, Necati Bey ile Trabzonlu Abdullah Hasib Efendi kâtipliklere seçildiler. Teşekkür etmek üzere kürsüye çıkan Mustafa Kemal Mondros Mütarekesi'nden beri gelişen olayları, Anadolu'nun paylaşılması konusundaki faaliyetleri ve buna karşı İstanbul hükümetinin zaaf ve çaresizliğini dile getirdi. Millî iradenin milletin mukadderatına hâkim kılınması ve gücünü millî iradeden alan sorumlu bir hükümetin kurulması gerektiğini belirtti. Kongre kararı gereğince padişaha çekilen telgrafta, vatanın parçalanması tehlikesi karşısında doğu illerinin tertiplediği kongrenin, milletin hürriyet ve istiklâlini kazandığı II. Meşrutiyet'in ilân günü olan bayram gününde çalışmalarına başladığı haber veriliyordu. Kongrenin her türlü siyasî görüş ve düşüncenin üzerinde olduğu, saltanat ve hilâfet hukukunun korunacağı, Osmanlı ve İslâm camiasından ayrılmamayı en kutsal görev saydıkları ifade ediliyordu. Bütün belediyelere ve derneklere çekilen telgraflarda da kongrenin Rum ve Ermeni entrikaları karşısında vatanın parçalanmasını önlemek için toplandığı açıklanıyordu.

24 Temmuz'da Mustafa Kemal'in başkanlığında açılan kongrenin ikinci oturumunda önce sadrazamın beyannâmesi ele alındı; şiddetli tartışmalar sonunda padişaha bir telgraf çekilmesine karar verildi. Sert bir dille kaleme alınan telgrafta Anadolu'da herhangi bir karışıklık çıkmadığı, sadrazamın böyle bir iddiada bulunarak Mondros Mütarekesi'nin 24. maddesi gereğince İtilâf devletlerinin buraları işgaline zemin hazırladığı

hatırlatılarak bunun derhal tekzip edilmesi istendi. Kongreyi mebusan meclisi şeklinde gösteren sadrazamın millete karsı suç işlediği de belirtildi. Kongrenin saltanat ve hilâfete bağlılığı bir kere daha vurgulandıktan sonra hükümetin hukuka aykırı olan bu beyannâmeyi derhal yalanlaması, kongreye tatmin edici bilgi vermesi, millî menfaatler konusunda uyanık olması ve Mebusan Meclisi'ni en kısa zamanda toplantıya çağırması istendi.

Erzurum Kongresi'ni bu vesileyle resmen öğrenen sadrazam daha fazla ileri gidemedi. Başta Kâzım Karabekir olmak üzere bölgedeki mülkî ve askerî çevrelerce de desteklenen kongre çalışmalarına devam etti. Aslında Yunanlılar'ın Ege bölgesini işgallerinden ve sadrazamın müttefiklerden beklediğini alamamasından sonra prestiji iyice sarsılan hükümetin içinde millî teşkilâtlanma ve faal bir direnme gereğine duyulan inanç daha da yaygınlaşmıştı. Nitekim Temmuz 1919'da Karadeniz gezisine çıkan İngiliz istihbarat subayı Heathcote Smith, millî cereyanın kısmen bizzat Osmanlı hükümetince düzenlenip yürütüldüğünü rapor etmişti (Akşin, s. 477). Bu yüzden İngilizler baskılarını arttırdıkları için Damad Ferid Paşa bazı kabine üyelerinin itirazına, hatta istifasına rağmen Mustafa Kemal ile Rauf Bey'in tutuklanmaları konusunda yeni bir emir çıkarttı (29 Temmuz). Erzurum vali vekiliyle Kâzım Karabekir bu emri derhal reddettiler. İngilizler'in Doğu Anadolu'yu işgal edecekleri tehdidi karşısında telâşa kapılan hükümetin emrine hiçbir devlet yetkilisi uymadı.

Çalışmalarını encümen ve umumi heyet görüşmeleri şeklinde sürdüren Erzurum Kongresi'nde değişik siyasî görüşler serbest bir ortamda tartışıldı. Trabzonlu delegelerden Ömer Fevzi, İbrâhim Hamdi ve Ali Naci beylerin öncülük ettiği muhalif grubun itirazları birkaç temel noktada ortaya çıktı. İlk muhalefetini Mustafa Kemal'in başkan seçilmesinde ortaya koyan karşı grup en önemli tepkiyi, kongrece kurulması kararlaştırılan Şarkî Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin mahallî şube başkanları konusunda gösterdi. Ayrıca yeni cemiyetin yürütme organı durumundaki Temsil Heyeti'nin yetkileri meselesinde de itirazda bulundu. Kongreye bir alternatif program taslağı da sunan bu grup belediyelerin bağımsız olmasını, idarî adem-i merkeziyete gidilmesini, vakıf yönetimlerinin müslüman cemaate bırakılmasını, ordu ve jandarma yerine milis teşkilâtı kurulmasını, işçilerin kârdan pay almasını istiyordu. Amerikan veya İngiliz himayesinin

kabul edileceği ima edilen, ülkeler arasında müslüman ve gayri müslim nüfus mübadelesi yapılması ve yabancı sermayeden faydalanılması gibi tekliflerin yer aldığı bu taslak büyük tartışmalardan sonra çoğunluk tarafından reddedildi.

Çalışmalarını 7 Ağustos'ta tamamlayan kongrede alınan kararlar bir beyannâme ile neşredildi. Ayrıca bu kararları uygulamak üzere kurulan yeni cemiyetin çalışma sistemi ve teşkilâtı yine kongrece hazırlanıp onaylanan nizâmnâmede açıklandı. On maddeden oluşan beyannâmeye göre Canik (Samsun) sancağı ile Trabzon ve doğu vilâyetleri (Erzurum, Sivas, Van, Diyarbekir, Ma'mûretülazîz, Bitlis) ve bu saha içindeki müstakil sancaklar, hiçbir sebep ve bahane ile birbirlerinden ve Osmanlı camiasından ayrılması mümkün olmayan bir bütün ve bölgedeki müslümanlar öz kardeş sayılıyordu (md. 1). Eğer merkezî hükümet bir devletin baskısı altında buraları bırakmak ya da ihmal etmek zorunda kalırsa saltanat ve hilâfet makamına bağlılığı ve millî hakları sağlayacak tedbir ve kararlar alınacak, böyle bir durum ortaya çıktığında Doğu Anadolu'da geçici bir yönetim kurulacaktı (md. 4).

Her türlü işgal ve müdahale Rum ve Ermeni devleti kurulması amacına yönelik sayılacağından birlikte savunma ve direnme esasının benimsendiği, ayrıca siyasî hâkimiyeti ve sosyal dengeyi bozacak şekilde gayri müslimlere yeni imtiyazlar verilmesinin kabul edilmeyeceği (md. 3), ancak bunların kanunlarla pekiştirilmiş müktesep haklarına saygı gösterileceği (md. 5) ifade ediliyordu.

İtilâf devletlerinden, Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı 30 Ekim 1918'deki Osmanlı sınırları içinde kalan ve halkın çoğunluğu müslüman olan doğu illerinde birbirlerinden ayrılmaları imkânsız öz kardeş, dindaş ve soydaşların oturduğu memleketlerin bölünmesi düşüncesinden vazgeçmeleri, Osmanlı varlığına, tarihî, ırkî ve dinî haklara saygı göstermelerinin beklendiği açıklanıyordu (md. 6). Devlet ve milletin iç ve dış bağımsızlığı, vatanın bütünlüğü saklı kalmak üzere altıncı maddede açıklanan sınırlar içinde, milliyet esaslarına uygun ve ülkeye karşı istilâ emeli beslemeyen herhangi bir devletin yardımının memnunlukla karşılanacağı, insanca ve âdil şartları kapsayan bir barışın derhal imzalanmasının insanlığın selâmeti ve dünyanın sükûnu adına en büyük

millî gaye sayıldığı belirtiliyordu (md. 7).

Milletlerin kendi kaderlerini bizzat tayin ettikleri bu dönemde İstanbul hükümetinin de millî iradeye boyun eğmesi gerektiği, millî iradeye dayanmayan hükümetlerin verdikleri kararlara milletçe uyulmadığı gibi dışarıda da itibar edilmediğinin anlaşıldığı ifade edilerek hükümetten hemen millî meclisi toplantıya çağırması isteniyordu (md. 8). Osmanlı vatanının bütünlüğü ve milletin bağımsızlığının sağlanması, saltanat ve hilâfet makamlarının korunması için "Kuvâ-yi Milliyye'yi âmil ve irâde-i milliyyeyi hâkim kılmak esastır" deniliyordu (md. 2).

Vatanın mâruz kaldığı önemli olaylar sonucunda millî vicdandan doğan cemiyetlerin Şarkî Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti adı atında birleştirildiği ifade edilerek bu cemiyetin her türlü particilik akımının dışında bulunduğu ve bütün müslüman yurttaşların derneğin tabii üyesi sayıldığı açıklanıyordu (md. 9). Ayrıca kongre tarafından seçilen Temsil Heyeti'nin kabul edildiği ve köylerden başlayarak il merkezlerine kadar mevcut millî teşkilâtların birleştirilerek onaylandığı da belirtiliyordu (md. 10).

Beyannâmedeki ilkeler nizâmnâmede bir defa daha tekrar edildikten sonra yeni cemiyetin kuruluş esasları belirlenmekteydi. Köyden şehre kadar bütün mahallî birimlerde şubesi açılacak olan derneğin en yüksek karar organı, bütün vilâyetlerin katılmasıyla oluşacak genel kongre idi. Yürütme organı ise genel kongre tarafından seçilen en az dokuz, en çok on altı üyeden meydana gelen Hey'et-i Temsîliyye olacaktı. Hey'et-i Temsîliyye'nin alacağı her karar genel kongrece tasdik edildikten sonra kesinleşecekti.

Nizâmnâmede ayrıca Osmanlı hükümetinin "inhilâl"i tehlikesine karşı diğer vilâyetlerle birlikte, bunlar olmazsa tek başına savunma ve direnme ön görülüyordu. Hatta gerektiğinde Doğu Anadolu'da geçici bir idare de kurulabilecek, bu olağan üstü yönetimin üyelerini genel kongre seçecekti. Buna zaman bulunmadığı takdirde bu görevi Hey'et-i Temsîliyye yüklenecek ve derhal genel kongreyi toplayarak onayını alacaktı. Geçici yönetim, işleri Osmanlı mevzuatına göre yürütecek, askerî ve mülkî kadrolar geçici hükümetin emrinde olacaktı.

Bu hükümet kurulduğunda durum bütün devletlere resmen bildirilecekti.

Erzurum Kongresi, oluşturduğu bu yeni teşkilâtla Kuzey ve Doğu Anadolu'da bugün yirmi beş vilâyeti içine alan geniş bir alanda tek bir cemiyeti fiilî otorite haline getirmiş oluyordu. Kongre, gerek temsilî gücü gerekse faaliyet alanı bakımından mahallî karakterli olmakla beraber beyannâmede ve nizâmnâmenin başında ilân edilen prensipler tamamen genel ve millî mahiyettedir. Diğer bir ifadeyle Erzurum Kongresi teşkilât açısından mahallî, getirdiği siyasî esaslar bakımından millî karakterlidir. Kongre aynı zamanda mahallî birlikten millî bütünleşmeye uzanışı da ifade etmektedir. Bu esaslar daha sonra Sivas Kongresi'nce de aynen benimsenecektir. Bu sebeple Erzurum Kongresi kararlarını açıklayan beyannâmeyi, Türkiye'de millî ve demokratik devlet talebinin ilk tarihî belgesi olarak görmek mümkündür. Amasya kararlarıyla başlayan millî hareket, Erzurum Kongresi'nde bölge çapında da olsa halkı temsil ettiğini ileri sürebilecek bir tabana ve teşkilâta sahip olmuştur. Amasya kararlarında ancak zımnen var olan ve teşkilâtlanma biçimi belirtilmemiş bulunan yeni hükümet kurma işi, sadece Doğu Anadolu için dahi olsa nizâmnâmede öngörülmüştür. Ayrıca merkezî hükümetten millî meclisin toplanması istenirken aksi halde milletin kendisinin buna bir çare bulacağı tehdidi açıkça dile getirilmiştir. Daha da önemlisi Mîsâk-ı Millî'nin kabul edilmesidir. Mondros Mütarekesi'nin imzalandığı tarihteki sınırların millî sınırlar olarak kabul edilmesiyle artık imparatorluk iddiasından vazgeçiliyor, buna karşılık millî bağımsızlık prensibi üzerinde ısrar ediliyordu.

Erzurum Kongresi'nde seçilen dokuz kişilik Hey'et-i Temsîliyye üyelerinin yeni kurulacak cemiyetin de kurucuları olmaları kararlaştırılmıştı. Mustafa Kemal Paşa, 24 Ağustos 1919'da Temsil Heyeti adına Erzurum valiliğine başvurarak cemiyetin nizâmnâmesini teslim etti. Böylece Şarkî Anadolu Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin kuruluşu resmen tamamlanmış oldu. Erzurum valiliğine verilen listede Hey'et-i Temsîliyye'nin, dolayısıyla cemiyetin kurucu üyeliğine seçilenlerin isimleri şu şekilde sıralanmıştı: 1. Mustafa Kemal Paşa (eski Üçüncü Ordu kumandanı, askerlikten ayrılma), 2. Rauf Bey (eski Bahriye nâzırı), 3. İzzet Bey (eski Trabzon mebusu), 4. Servet Bey (eski Trabzon mebusu), 5. Hoca Râif Efendi (eski Erzurum mebusu), 6. Sâdullah Efendi (eski Bitlis mebusu), 7. Bekir Sâmi Bey (eski

Trabzon valisi), 8. Ahmed Fevzi Efendi (Erzincan'da Nakşibendî tarikatı şeyhi), 9. Hacı Mûsâ Bey (Mutki'de aşiret reisi).

BİBLİYOGRAFYA

Erzurum Kongresi ile İlgili Belgeler (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1969, s. 15-25, 39, 50-51; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk (Ankara 1927), İstanbul 1960, I, 68; III, 931-932; Cevat Dursunoğlu, Millî Mücadelede Erzurum, Ankara 1946, s. 92-94, 98-99, 107, 112-115, 187-194; Documents on British Foreign Policy, 1919-1939 (ed. E. L. Woodward - R. Butler), London 1952, IV, 690-698, 703-707, 710-712, 716-721, 728; M. Tayyib Gökbilgin, Millî Mücadele Başlarken, Ankara 1959, I, 120-121, 169-170; Kâzım Karabekir, İstiklal Harbimiz, İstanbul 1960, s. 75-78, 85-95, 98-100, 103-104, 106-107, 166; Refik Halit Karay, Minelbab İlelmihrab, İstanbul 1964, s. 126, 164, 171; M. M. Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, Ankara 1966, I, 23-193; Mahmut Goloğlu, Erzurum Kongresi, Ankara 1968; G. Jaeschke, Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1971, s. 136-141; Halil Paşa [Kut], Bitmeyen Savaş, İstanbul 1972, s. 280; Sabahattin Selek, Anadolu İhtilâli, İstanbul 1973, s. 99; Doğan Avcıoğlu, Millî Kurtuluş Tarihi, İstanbul 1974, s. 988; Zeki Başer, Erzurum Kongresi, Erzurum 1979; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1983, s. 471-488; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1987, I, 93-112; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Yayınlanmamış Belgelerle Erzurum Kongresinin İlk Günü", BTTD, VI/35 (1970), s. 4-33; Hayri Mutluçağ, "Erzurum Kongresi'nin Tutanak ve Kararları", a.e., XI/61 (1972), s. 3-8; TA, XV, 379-382; Bülent Tanör, "Millî Mücadele'de Kongreler", TCTA, IV, 1143-1145.

Cevdet Küçük

ERZURUM SALTUKLU KÜMBETLERİ

(bk. ÜÇ KÜMBETLER).

ERZURUM ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

ERZURUMLU DARÎR

(bk. DARÎR).

ERZURUMLU EMRAH

(ö. 1860 [?])

Türk saz şairi.

Erzurum’un Ilıca ilçesine bağlı Tanbura köyünde doğdu. Doğum tarihi ve ailesi hakkında bilgi yoktur. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu 1230-1235 (1814-1819), Eflâtun Cem Güney 1191-1199 (1777-1784) yılları arasında doğmuş olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Yapılan son araştırmalar daha çok ikinci görüşü doğrulamakta, Emrah’ın XVIII. yüzyılın son çeyreğinde doğduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

İlk gençlik yıllarında köyünden ayrılarak Erzurum’a giden şair medrese tahsiline devam edip orada divan şiiri zevkini tattı ve nazım tekniğini öğrendi. Erzurumlu Emrah badeli âşık değildir (bk. ÂŞIK). O dönemin âşık hayat tarzının gereği olarak bir süre sonra Erzurum’dan ayrıldı ve Trabzon, Kastamonu, Sivas, Tokat, Çankırı, Niğde gibi çeşitli yöreleri gezdi. Bu arada Nakşibendî tarikatının Hâlidiyye koluna intisap etti. Erzurum’dan ayrılmadan önce ve gezdiği illerin hemen hepsinde evlendiğini belirten kaynaklardaki bu bilgiyi ihtiyatla karşılamak gerekir.

Emrah gezdiği yerlerde başta Tokatlı (Beşiktaşlı) Gedâî ve Tokatlı Nuri olmak üzere birçok çırak yetiştirmiş, böylece bir âşık kolunun kurucusu olmuştur. Bu kol vasıtasıyla Emrah’ın şiirlerinin türkü ve şarkı olarak söylenmesi, onun sevilmesini ve şöhretinin yayılmasını sağlamıştır. Bir rivayete göre altı ay kadar İstanbul’da Tavukpazarı’ndaki Âşıklar Cemiyeti’nin reisliğinde bulunmuştur. Bugüne kadar eserlerinde İstanbul’a gittiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamakla beraber Saim Sakaoğlu “Püskül Destanı”ndan hareketle II. Mahmud zamanında (1808-1839) İstanbul’a gitmiş olabileceğini belirtir (Ercişli Emrah, s. 4). Yine geleneğe göre Emrah ölmeden önce sazını ve sözünü Nûri’ye, hafıza kuvvetini de Gedâî’ye bırakmış, Nûri’ye Anadolu’dan çıkmamasını, Gedâî’ye ise Rumeli’ye gidip oradan dönmemesini vasiyet etmiştir.

Ömrünün son yıllarını Tokat'ın Niksar ilçesinde geçiren ve orada vefat eden Emrah'ın ölüm yılı da doğum tarihi gibi tartışmalıdır. Bursalı Mehmed Tâhir ve Ahmet Talat (Onay) 1293 (1876) yılını kabul ederken bir kısım araştırmacılar, şairin ölümünden çok sonra yaptırılan mezar kitâbesindeki 1271 (1854-55) tarihini kabul etmektedirler. Ancak Cahit Öztelli, Tokatlı Nûri'nin, "Nûrî ne güzel söylemiş üstadına rahmet" mısraında düşürdüğü tarihten hareketle Emrah'ın ölüm yılının 1277 (1860) olduğunu ileri sürmüştür.

Çağdaşları gibi Erzurumlu Emrah da şiirlerinin genel havası ile divan şiirine çok yakın olup saz şairlerinin kullandığı dili divan edebiyatı lugatına açan bir şairdir. Tasavvuf unsurları ve mahallî dil hususiyetleri şiirinin en belirgin özellikleridir. Belirli sınırlar içinde kalarak mahalli

zevki tatmin edebilen Emrah, her iki gelenekte yetişen birçok çağdaşı gibi yaşadığı devrin resmî hayata getirdiği yeni terimleri şiire sokup bunlar üzerinde yaptığı oyunlarla gerçekte âşık tarzına yeni bir şey katmamıştır. Doğuştan temsil ve taklit gücüne sahip bir sanatkâr olmasından dolayı divan şiirinin asıl temsilcisi aydın çevreler dışında İslâmî kültürü az, zevki basit, fakat daha geniş bir sahası bulunan halk zümresi içinde arzu ettiği şöhreti kazanmış, şuurlu bir aydın âşık olarak tanınmıştır. Mizacı dervişlikten çok âşıklığa uygun olduğundan ömrünü aşk maceralarıyla geçirmiş ve en samimi eserlerine bu maceralar kaynaklık etmiştir. Şiirlerini diğer saz şairleri gibi âşık fasıllarında okunmak üzere yazan Emrah, XIX. yüzyıl âşık tarzının bütün özelliklerini iyi bilen ve bunlara bağlı kalan çok yönlü bir şairdir. Dilinin ağır olmasını, yaşadığı devirdeki âşık tarzının bir özelliği olarak değerlendirmek gerekir.

Emrah'ın asıl şahsiyetini ve edebî kişiliğini gösteren parçalar hece vezniyle yazdığı şiirlerdir. Aruzla yazdığı şiirleri daha fazla olmasına rağmen bunlardaki şekil ve dil kusurlarının çokluğu onun klasik şair olarak kabul edilmesine engeldir.

Şiirlerinde aşk, ayrılık, gurbet ve yaşadığı devirden şikâyet gibi temalar yanında tasavvufî unsurlar da önemli bir yer tutar. Vahdet-i vücûd*un medrese tarafından da kabul edilmiş görüşlerine sık sık yer veren şair, kendisinin bu yolda ilerlemiş bir mutasavvıf olduğunu iddia etmiştir. Bazı

kaynaklarda Bektaşîliğe sempatisinden söz edilmesi (Kocatürk, s. 580), Bektaşî dervişlerine özenmesinden ileri gelmektedir. Bazan halk türkülerini, bazan da tanınmış saz şairlerini taklit etmiş, ayrıca Fuzûlî, Bakî ve Nedîm gibi divan şairlerine nazîreler yazmaya çalışmıştır.

Ercişli Emrah'ın şiirleri uzun süre şöhreti daha yaygın olan Erzurumlu Emrah'a mal edilmiş ve bu durum çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Son yıllarda her ikisi üzerinde yapılan ciddi araştırmalar, iki şair arasındaki farkları ortaya çıkardığı gibi şiirlerin gerçek sahipleri de büyük ölçüde belirlenmiştir. Emrah'ın şiirlerinin çoğu Tokatlı Nûri tarafından bir araya getirilmiştir. Erzurum eski milletvekillerinden Mehmed Sâlih Efendi'nin özel kütüphanesinde bulunan bu önemli yazmanın ilk kısmında şairin hece ve aruz vezniyle yazdığı toplam 348 manzume, son kısmında ise Nûri'nin kendi şiirleri yer almaktadır (Ergun, s. 1271). Ayrıca aruz vezniyle yazdığı şiirler, Rifâî şeyhlerinden Erzurumlu Abdülaziz tarafından Dîvân-ı Emrah adıyla elli altı sayfalık bir kitapçık halinde bastırılmıştır (İstanbul 1332). Emrah ve şiirleri üzerinde birçok yayın yapılmasına rağmen şairi ve şiirlerini etraflıca tanıtan bir eser henüz neşredilmemiştir.

Erzurumlu Emrah için Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın öncülüğünde Tokat'ın Niksar ilçesinde yaptırılan türbe 3 Mayıs 1986'da açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 84; Murat Uraz, Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri, İstanbul 1933, s. 49-51; Köprülü, Türk Saz Şairleri, s. 707-768; Ergun, Türk Şairleri, III, 1269-1276; Tanpınar, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 101-103; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 579-581; Banarlı, RTET, II, 852-854; Eflâtun Cem Güney - Çetin Eflâtun Güney, Erzurumlu Emrah, İstanbul 1975; İbrahim Aslanoğlu, "Halk Edebiyatı Seksiyonu Erzurumlu Emrah'a Dair Notlar", Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri 27-29 Ekim 1975 Konya, Ankara 1976, s. 194-199; a.mlf., "Erzurumlu Emrah'ın Yaşamıyla İlgili Belgeler ve Bilgiler", III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, Eskişehir, ts., s. 53-59; Cahit

Öztelli, Sahte Şöhret Bir Ozan: Erzurumlu Emrah, Ankara 1976; a.mlf., “Erzurumlu Emrah Hakkında Yeni Notlar’, TFA, sy. 29 (1951), s. 454-455; Orhan Ural, “Dost Elinden Gelen Turna”, Erzurumlu Emrah, Hayatı, Şiirleri, İstanbul 1976; Saim Sakaoğlu, Ercişli Emrah, Ankara 1977, s. 3, 4; a.mlf., “Erzurumlu Emrah”, Büyük Türk Klâsikleri, IX, 238-240; Pertev Naili Boratav, Folklor ve Edebiyat II, İstanbul 1983, s. 40-46; Ali Berat Alptekin, Erzurumlu Emrah Bibliyografyası (Hayatı Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler), Ankara 1986; Vehbi Cem Aşkun, “Emrah Hiçbir Zaman Sahte Şöhret Değildir”, TFA, sy. 321 (1976), s. 7609-7610; R. Ekrem Koçu, “Emrah (Erzurumlu)”, İst.A, IX, 5107; TDEA, I, 195; III, 39-40.

Nurettin Albayrak

ERZURUMLU İBRÂHİM HAKKI

(bk. İBRÂHİM HAKKI ERZURÛMÎ).

ESAD EFENDİ, Ebûishakzâde

(ö. 1166/1753)

Osmanlı şeyhülislâmı, şair ve müellif.

Zilkade 1096'da (Ekim 1685) İstanbul'da doğdu. Şeyhülislâm Ebû İshak İsmâil Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm İshak Efendi'nin kardeşi olan Mehmed Esad önce babasının, daha sonra da Mutavvelci Mehmed Efendi'nin ve diğer bazı âlimlerin yanında iyi bir öğrenim gördü. Henüz küçük yaşta iken Şeyhülislâm Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'den mülâzemet aldı. 1710'da hâriç derecesiyle Galata Sarayı sâlisesi pâyesi verilerek öğretim görevine başladı. Babasının şeyhülislâmlığı sırasında mûsıle-i Sahn derecesindeki Abdüsselâm Medresesi'ne, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin meşihati esnasında da Sahn-ı Semân'dan birine müderris tayin edildi. Mekke ve Medine müfettişliği, fetva eminliği gibi hizmetlerde bulunduktan sonra Edirne pâyesiyle Selanik kadılığına getirildi. Bu sonuncu görevinden mâzul durumda iken 1733'te kendisine Medîne-i Münevvere pâyesi verildi. Ertesi yıl İstanbul pâyesiyle Mekke kadısı oldu. 1736'da başlayan Osmanlı - Rus ve Avusturya savaşları sırasında Mekke kadılığından azledilerek Anadolu kazaskerliği pâyesiyle ordu kadısı tayin edildi (14 Mart 1737). Bu savaşta Sadrazam ve Serdârıekrem Yeğen Mehmed Paşa ile arası açıldığı için azledilen, ancak Avusturya kuvvetlerinin hücumu karşısında ordunun yer yer bozguna uğraması üzerine yeniden seraskerliğe getirilmek istendiğinde kabule yanaşmayan Vidin Seraskeri İvaz Mehmed Paşa'yı, “Siz imtina ederseniz ben çatal destar ile serasker olup karşıya geçerim” sözleriyle ikna etti ve böylece Avusturyalılar'ın yenilgiye uğratılıp Adakale'nin fethedilmesinde (Ağustos 1738) dolaylı olarak önemli bir rol oynadı. Belgrad'ın zaptıyla ilgili barış müzakeresi için murahhas tayin edildi. Görüşmelerin bitiminden sonra da diğer murahhaslarla birlikte Belgrad'a gitti.

Belgrad Antlaşması'nın akdi sırasında kendisine Rumeli kazaskerliği pâyesi verilen Esad Efendi 13 Mart 1744'te bu makama bilfiil tayin edildi. On yedi ay kadar sonra azledildi, 29 Ekim 1746'da

aynı göreve ikinci defa getirildi. Bu görevinden de normal süresi tamamlanmadan alındıktan kısa bir süre sonra 24 Receb 1161'de (20 Temmuz 1748) şeyhülislâm oldu. Kaynaklarda bu görevini dirayet ve doğrulukla yürüttüğü belirtilen Esad Efendi 27 Şaban 1162'de (12 Ağustos 1749) azledildi. Azil sebebi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte Sadrazam Abdullah Paşa'nın bunda rolü olduğu ileri sürülmektedir. Şem'dânîzâde ise azil sebebini I. Mahmud'la aralarında geçen bir saat olayına bağlar (Mür'i't-tevârîh, s. 148). Kendisi gibi bestekâr olan I. Mahmud'un isteğiyle bestelediği bir şarkıyı huzurda okuması üzerine çeşitli dedikodulara yol açacağı endişesiyle padişah tarafından görevinden alındığı şeklinde zayıf fakat yaygın bir rivayet daha vardır.

Esad Efendi şeyhülislâmlıktan azledildikten sonra, halefi Halilefendizâde Mehmed Said Efendi'nin tavsiyesi üzerine Mekke'de ikamete mecbur tutulmak istendiyse de padişah onu Sinop'a gönderdi. Kısa bir süre sonra Gelibolu'ya nakledilerek üç yıl kadar burada oturdu. 4 Mart 1752'de İstanbul Boğaziçi'nde İncirköy'de satın aldığı yalıda oturmasına izin verildi. İstanbul'a döndükten sonra hastalandı. 10 Şevval 1166 (10 Ağustos 1753) Cuma günü vefat ederek babası Ebû İshak Efendi'nin İstanbul Çarşamba civarında yaptırdığı caminin hazîresine babasının ve ağabeyinin yanına defnedildi. Babasının, doğduğu evin yerine yaptırdığı ve bütün aile fertlerinin gömülü bulunduğu mezarlık sofasında bulunan kabrinin 2,10 m. uzunluğundaki mermer taşı üzerinde şu yazı yer almaktadır: "Hüve'l-bâkī, sâbıkā pîrâye - bahş-ı sadr-ı fetvâ merhum ve mağfûrun - leh Mehmed Esad Efendi ruhiyçün el-Fâtiha, fî sene 1166".

Çarşamba'da babasının camii yanında medrese, mektep, şadırvan ve çeşitli ders odaları yaptıran Esad Efendi, Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin kızıyla evlenmiş, bu evlilikten bir oğlu ve bir kızı olmuştur. Oğlu Mehmed Şerif Efendi, kızı da şair Fıtnat Zübeyde Hanım'dır.

Eserleri. XVIII. yüzyılda yetişen Osmanlı âlimlerinin en değerlilerinden biri olan Esad Efendi üç dilde şiir söyleyen, lugat, tefsir ve mûsiki sahalarında eser veren önemli bir şahsiyettir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Lehcetü'l-lugāt. Türkçe'den Arapça ve Farsça'ya bir sözlük olan eser, Dîvânü lugāti't-Türk ve Terceman gibi ilk devirlerde yazılmış lugatlardan sonra Türkçe kelimeleri esas alan ilk Türkçe sözlüktür. 1725 - 1732 yılları arasında

hazırlanıp Sultan I. Mahmud'a sunulan eser 1210'da (1795) 851 büyük sayfa halinde İstanbul'da basılmıştır. Lehcetü'l-lugāt'a madde başı olarak sadece Türkçe veya Türkçeleşmiş kelimeler alınmıştır. İlk bakışta Türkçe'den Arapça ve Farsça'ya bir sözlük gibi görünmekteyse de madde başı olan kelimelerin yer yer Türkçe açıklamalarının da yapılmış olması esere aynı zamanda Türkçe'den Türkçe'ye sözlük niteliğini kazandırmaktadır. Esad Efendi eseri hazırlarken kendinden önceki müelliflerden ayrı bir yol tutarak gerek Arapça ve Farsça gerekse Türkçe kelimeleri telaffuza dayalı bir imlâ ile yazmıştır (meselâ عباء [abâ] yerine آبه، شمعدان [şem'dân] yerine شمدان، ديمك [dimek] yerine دمك gibi). Eserde madde başı olarak 3700 kadar kelime yer almaktadır. Bu kelimeler metinde üzerleri çizilerek belirtildiği gibi çerçeve dışına da kaydedilmiştir. Kelimeler Arap alfabesiyle bab ve fasıl esasına göre dizilmiştir; her harf meftuna, meksûre, mazmûme şeklinde üç baba, bablar da kendi aralarında alfabetik olarak fasıllara ayrılmıştır. Eserde hareke kullanılmayıp Türkçe kelimelere karşılık olarak verilen Arapça ve Farsça kelimelerin okunuşları hareke adları söylenerek tarif edilmiş, bu durum kitabın hacminin genişlemesine yol açtığı gibi okunmasını da güçleştirmiştir. Lehcetü'l-lugāt müellif tarafından Behcetü'l-lugāt adıyla ihtisar edilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 202). Eserin Ali Kâşif el-Üsküdârî tarafından yapılan muhtasarında (İÜ Ktp., TY, nr. 2573) kelimeler harekelenmiş ve aslındaki Türkçe açıklamalarla Arapça darbımesellere yer verilmemiştir. Lehcetü'l-lugāt'ın Tercümânü'l-lugāt adıyla iki cilt halinde basılan üçüncü muhtasarı (İstanbul 1871) üç sütun olarak düzenlenmiştir. Bu eser ilk sütunu Arapça - Türkçe, ikinci sütunu Farsça - Türkçe, üçüncü sütunu Türkçe - Arapça - Farsça olmak üzere üç ayrı sözlük halindedir. Lehcetü'l-lugāt üzerine Latif Beyreli tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (bk. bibl). 2. Atrabü'l-âsâr* fî tezkireti urefâi'l-edvâr. XVII. yüzyıl ile XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yetişen bazı mûsikişinasların hal tercümesini ihtiva eder. Veled Çelebi (İzbudak) eseri sadeleştirip kısaltmış ve bazı ilâveler yaparak Mekteb Mecmuası'nda neşretmiştir (sene III, sy. 1-7, 10, İstanbul 1894). Ayrıca Hüseyin Sadeddin Arel de eseri bugünkü Türkçe ile ve tarihî bilgiler dışındaki ifadeleri çıkararak Musiki Mecmuası'nda yayımlamıştır (Kasım 1948 - Şubat 1950, sy. 9-24). 3. Divan. İstanbul kütüphanelerinde beş nüshası tesbit edilen eserin Muhammet Nur Doğan tarafından hazırlanan tenkitli metninde beş na't, yedi kaside, bir terkibibend, bir müsemmen, beş tahmis, üç murabba, kırk yedi tarih, 206 gazel, otuz sekiz nazım, on beş

kıta, on bir rubâî, on beş beyit, on dokuz lugaz ve yirmi beş muamma yer almaktadır. Sadettin Nüzhet Ergun şairin bir kaside, yirmi gazel, on iki kıta ve bir lugazını yayımlamıştır (Türk Şairleri, III, 1331-1335). Esad Efendi'nin divanında bulunan şiirlerinin dışında, çeşitli yazma mecmualarda meşhur bazı Arapça kasideleri tahmis yollu manzumeleri ve kendi el yazısıyla olan mecmuada da (İÜ Ktp., TY, nr. 2934) "Lâmiyye", "Mîmiyye" ve "Nûniyye" adlı üç Arapça kasidesi bulunmaktadır. 4. Hulâsatü't-tebyîn fî tefsîri sûrei Yâsîn. Eserin çeşitli yazma nüshaları vardır (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 700, 1753; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1461, vr. 47-151). 5. Tefsîr-i Âyetü'l-kürsî. Kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunan eser (meselâ bk. TSMK, Hazine, nr. 32; İÜ Ktp., TY, nr. 7296) İstanbul'da basılmıştır (ts.). 6. Tefsîrü'l-âyâti'l-muṣaddere bi-rabbinâ. Peygamberlerin dualarına dair âyetlerin Arapça tefsiridir (Murad Molla Ktp., Lala İsmâil Efendi, nr. 8). 7. Risâletü'n-nasriyye. Zaferle ilgili âyetlerin Türkçe tefsiri olup I. Mahmud adına telif edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1461, vr. 6-21; Esad Efendi, nr. 92/1, vr. 1-44). 8. İṭbâḳu'l-Eṭbâḳ. Zemahşerî'nin Eṭvâḳu'ẕ-ẕeheb adlı eserini tanzir eden Abdülmü'min İsfahânî'nin Eṭbâḳu'ẕ-ẕeheb'ine nazîre olarak yazdığı Arapça bir

eserdir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1461, vr. 21-46; Reşadiye, nr. 465, 26 varak; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1999, 48 varak).

Kaynaklar, Esad Efendi'nin Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa adına kaleme aldığı Bülbülnâme adlı eserinden övgüyle söz ederlerse de bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Öte yandan yine Damad İbrâhim Paşa'ya ithaf edildiği belirtilen çiçekçiliğe dair Gülzâr-ı İbrâhîm adlı eseri de bugüne kadar ele geçmemiştir. Hafız Mehmed Efendi Netîcetü'l-fetâva'sında Şeyhülislâm Esad Efendi'nin yirmi kadar fetvasını bir araya getirmiştir.

Esad Efendi aynı zamanda Türk mûsiki tarihinin büyük şahsiyetlerinden ve devrinin tanınmış bestekârlarından biridir. Dinî ve din dışı sahalarda ilâhi, beste, nakış, semâi, kâr ve şarkı formunda birçok eser meydana getirmiştir. El yazması ve matbu mûsiki mecmualarında güftelerine rastlanan bestelerinin hemen hepsi unutulmuş, ancak birkaçı notaya alınabilmiştir. Güftesi şair Sâmî'ye ait olan kâr-ı nâtık unutulan eserleri arasındadır. Esad

Efendi’nin zamanımıza ulaşan mûsiki eserleri şunlardır: Rast sofyan ilâhî, rast düyek ilâhi, nühüft saz semâisi, dügâh çenber beste, dügâh nakış sengîn semâi, dügâh nakış yürük semâi, arazbar nakış yürük semâi, hüseynî nakış yürük semâi. İsfahan nakış yürük semâi, hicaz peşrevi, hicaz saz semâisi, nühüft peşrevi I (ağır düyek), nühüft peşrevi II (düyek).

BİBLİYOGRAFYA

Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 73; Subhî, Târih, vr. 53b, 160b, 187b; İzzî, Târih, vr. 3a, 175b, 206a, 262a; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 133, 134, 143, 148, 174; Râmiz, Adâb-ı Zürefâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 762, vr. 6; Müstakimzâde, Devha-i Meşâyih-i Kibâr Zeyli, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 721, vr. 96; a.mlf., Terâcim-i Ahâlî-i Fetvâ (Resâil içinde), İÜ Ktp., TY, nr. 6699, vr. 87; Vâsıf, Târih, I, 17; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 476-479; Ergun, Türk Şairleri, III, 1329-1335; İbrahim Hakkı Konyalı, Alanya, İstanbul 1946, s. 423; Muhammet Nur Doğan, Şeyhülislâm İshak Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divan’ının Edisyon Kritiği (doktora tezi, 1987), İÜ Ed. Fak. Ktp., THT, nr. 48, s. I - XCIV; a.mlf., Lehcetü’l-luga ve Atrabü’l-âsâr Müellifi Şeyhülislâm Esad Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divan’ının Tenkidli Metni (doçentlik tezi, 1990), İÜ Ed. Fak.; Latif Beyreli, Lehcetü’l-lugât (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hakkı Tekin, Şeyhülislâm Esad Efendi ve Atrabü’l-âsâr fî tezkireti urefâi’l-edvâr Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 1993), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cavid Baysun, “Es’ad Efendi”, İA, IV, 359-362; Öztuna, BTMA, I, 265-267.

Muhammet Nur Doğan

ESAD EFENDİ, Hocazâde

(ö. 1034/1625)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Şeyhülislâm ve tarihçi Hoca Sâdeddin Efendi'nin ikinci oğlu olan Mehmed Esad 10 Muharrem 978'de (14 Haziran 1570) İstanbul'da doğdu. Tahsilini babasından ve Molla Tevfik Gîlânî'den aldığı derslerle tamamladıktan sonra mülâzım oldu ve Haziran 1588'de haseki payesini aldı. Ardından Ocak 1590'da Süleymaniye medreselerine ve Temmuz 1593'te Dârülhadis'e tayin edildi. Daha sonra kadılık görevine geçerek Şubat 1596'da Edirne kadısı oldu. Babasının nüfuzu sayesinde süratle yükseldi. III. Mehmed'in Eğri seferine hareketi sırasında İstanbul kadılığına tayin edildiyse de Kaymakam Hadım Hasan Paşa'nın ve Safiye Valide Sultan'ın muhalefeti yüzünden bu mevkiini muhafaza edemedi; fakat babasının padişah üzerindeki tesiri sebebiyle Anadolu kazaskerliği payesini elde etti. İki yıl sonra da babasının şeyhülislâmlığı sırasında İstanbul kadısı oldu. Normal görev süresi (müddet-i örfiyye) sonuna kadar bu mevkide kaldı. Ağabeyi Hocazâde Mehmed Efendi'nin (Çelebi Müftü) şeyhülislâmlığı döneminde Anadolu kazaskeri olduysa da onun görevinden ayrılması üzerine azledildi (6 Ocak 1603).

Şubat 1604 - Ocak 1605 ve Haziran 1606 - Nisan 1608 tarihlerinde iki defa Rumeli kazaskerliğinde bulunan Esad Efendi hacca gittikten sonra 5 Cemâziyelâhir 1024'te (2 Temmuz 1615) vefat eden ağabeyi Mehmed Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu. İlk meşihati yedi yıldan biraz fazla sürdü. Gerek mensup olduğu aile gerekse şahsî meziyetleriyle devrinin en tanınmış simaları arasına girdi ve devlet işlerinde çok faal rol oynadı. I. Ahmed'in vefatından (1617) sonra kardeşi I. Mustafa'nın tahta geçmesinde ve ardından da hal'inde etkili oldu (1618). Kendisinden önce amcasının tahta çıkmasında oynadığı rol dolayısıyla II. Osman'ın düşmanlığını kazandı. II. Osman padişah olunca ona yalnız fetva işlerini bırakıp ilmiye mansıplarının tevcihini hocası Ömer Efendi'ye verdi. Ayrıca çıkacağı sefer sırasında, kendi yerine tahta geçirilebileceği endişesiyle ortadan

kaldırılmasına karar verdiği kardeşi Mehmed'in idamı için fetva alamadığından dolayı onunla araları iyice açıldı.

Şeyhülislâmların sefere gitmesi âdet olmadığı halde II. Osman ile Hotin seferine çıkan Esad Efendi ordu İsakça'da iken geri döndü. Kızı Akīle Hanım'ın II. Osman ile evlenmesine karşı çıktıysa da daha sonra buna güçlükle rızâ gösterdi. Aralarındaki bu yakın akrabalık dahi padişahla şeyhülislâm arasındaki soğukluğu gideremedi. Damadından daima uzak duran Esad Efendi ancak çok önemli meseleler ortaya çıktığında saraya giderdi. Ayrıca İstanbul'daki son derece tehlikeli ve karışık durum sebebiyle padişahın hacca gitme isteğini engellemeye çalıştı. Buna dair verdiği fetvada, padişahların hacca gitmekten ziyade adaletle hükmetmesi gerektiğini, zira büyük bir fitne tehlikesinin baş gösterdiğini belirtti. Nitekim II. Osman'ın faaliyetlerinden dolayı büyük bir isyan çıktı. Bu isyan sırasında Esad Efendi âsilerin istekleri doğrultusunda hareket etmeye mecbur kaldı; hatta onların idamlarını istedikleri bazı idareci ve saray mensupları aleyhine fetvalar verdi, zor durumda bulunan padişaha da âsilerin arzularını yerine getirme tavsiyesinde bulundu (Kâtib Çelebi, II, 12 vd.; Naîmâ, II, 214 vd.). Buna rağmen I. Mustafa'nın ikinci defa tahta çıkarılması teşebbüsüne karşı direndi ve II. Osman tahtta iken bir başkasına biatın câiz olmadığını söylemekten çekinmedi. Ancak bundan sonra meydana gelen ve II. Osman'ın katliyle sonuçlanan olayları önleyemediği gibi damadının cenazesine gitmeyerek görevinden istifa etti (10 Receb 1031/21 Mayıs 1622). Bir yıl sonra IV. Murad zamanında, halefi Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin vezîriâzam Kemankeş Ali Paşa'nın tesiriyle azlini müteakip ikinci defa şeyhülislâm oldu (Zilhicce 1032/Ekim 1623). Bu ikinci görevi sırasında vezîriâzamla geçinemedi. Kemankeş Ali Paşa'nın Rumeli kazaskeri olan kayınpederi Bostanzâde Mehmed Efendi'yi şeyhülislâmlığa getirmek istediğini öğrenince onun aleyhine döndü. Hatta bir defasında Ali Paşa'nın idamı için fetva yazdığı ve bunun İstanbul kadısı olan küçük kardeşi Salih Efendi tarafından imha edildiği bilinmektedir (Naîmâ, II, 294). Bir yıl yedi ay süren bu görevi sırasında 14 Şaban 1034'te (22 Mayıs 1625) vefat etti ve Eyüp'te babasının yaptırdığı aile mezarlığına defnedildi.

Kaynaklarda dürüst, takvâ sahibi, mâkul düşünceli bir âlim olarak nitelendirilen Mehmed Esad Efendi'nin Aziz Mahmud Hüdâyî'ye intisap

ettiği ve Celvetî tarikatına girdiği belirtilir. Damadı olmasına rağmen II. Osman'ın yanlış

hareketlerine elinden geldiği kadar karşı koymaktan çekinmemiş, ancak olaylardan anlaşıldığına göre şahsî hislerine kapılmaktan da kendini alamamıştır. Onun edebiyatla yakından ilgili olduğu, Türkçe ve bilhassa Arapça, Farsça şiirler yazdığı bilinmektedir. Babası Hoca Sâdeddin Efendi'ye bazı Arapça eserlerinin tercümesi hususunda yardım etmiştir. Esad Efendi'nin Taczâde Mehmed Efendi'den sülüs ve nesih meşkettiği de bilinmektedir (Müstakimzâde, s. 445).

Eserleri. 1. Divan. Kaynaklar Esad Efendi'nin mürettep bir Türkçe divanı bulunduğunu belirtirler (Atâî, s 690; Kâtib Çelebi, II, 70). 2. Nüzhet Ergun ise Türkçe şiirlerine rastlayamadığını, bazı mecmualarda görülen Esad mahlaslı gazellerin ona ait olup olmadığının tesbit edilemediğini, Riyâzî ve Kafzâde Fâizî tezkirelerinde ona nisbet edilen Türkçe beyitlerin çoğunun Selânikli Esad'a ait olduğunu yazar (Türk Şairleri, III, 1320). Esad Efendi'nin Farsça bir divanının bulunduğu bilinmektedir (Îżâḥu'l-meknûn, I, 489). 2. Gül-i Handân. Yer yer manzum ve mensur bir Gülistân tercümesidir. Baş tarafına I. Ahmed hakkında uzun bir mesnevi eklemiştir (Nuruosmaniye Ktp, nr. 3215, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1912). Eser, eksik bir yazması esas alınarak Şevketbeyzâde Saffet Bey tarafından İstanbul'da basılmıştır (1292).

Esad Efendi'nin bu eserlerinden başka Ḳaṣîdetü'l-bürde'ye yaptığı tahmis de önemlidir. Bu tahmisin İstanbul kütüphanelerindeki çeşitli yazma mecmualarda nüshalarına rastlanmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5431, Nâfiz Paşa, nr. 846). Bazı kaynaklarda Esad Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'e zeyil yazdığı belirtilirse de bunun Hoca Sâdeddin Efendi'nin büyük oğlu Mehmed Efendi tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Ancak babasının tarih çalışmalarına yardımcı olduğu bilinmektedir. Esad Efendi'nin ayrıca Fezâil-i Cum'a (Süleymaniye Ktp., Hamidiye; Murad Molla Ktp., nr. 539) ve manzum Şemâil Tercümesi (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 318) adlı iki ayrı eseri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkire (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1978, I, 154-157; Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 10 vd.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 346, 356 vd., 370; Atâî, Zeyl-i Şekâik, s. 690-692; Solakzâde, Târih, s. 705 vd., 719, 737 vd.; Kâtib Çelebi, Fezleke, 372; II, 12 vd., 70 vd.; Kara Çelebizâde, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 481, 529, 541; Naîmâ, Târih, II, 214 vd., 294; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 445; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 271 vd.; Îzâhu'l-meknûn, I, 489; İlmiyye Salnâmesi, s. 437-441; Ergun, Türk Şairleri, III, 1320-1322; "Tugi Tarihi" (tanıtan: M. Sertoğlu), TTK Belleten, XI/43 (1947), s. 495, 497; M. Münir Aktepe, "Es'ad Efendi", İA, IV, 358-359; a.mlf,, "Es'ad Efendi, Mehmed", EI^2 (İng.), II, 713.

Münir Aktepe

ESAD EFENDİ, Mehmed

(bk. MEHMED ESAD EFENDİ).

ESAD EFENDİ, Sahaflar Şeyhizâde

(1789 - 1848)

Osmanlı vak‘anüvisi ve Takvîm-i Vekāyi‘ nâzırı.

18 Rebîülevvel 1204’te (6 Aralık 1789) İstanbul’da Ayasofya yakınlarında bir evde doğdu. Ailesi Malatya’nın Arapkir kazasına bağlı Nerdübanlı köyündendir. Esad Efendi, geçmişinin Malatya’da medfun Seyyid Battal Gazi’nin amcası Hüseyin Gazi’ye kadar uzandığını ileri sürerek seyyid olduğunu söylemektedir. Aile 1738’de İstanbul’a göç etmiş, babası Ahmed Efendi bir yandan eğitimini sürdürürken bir yandan da kitap satışı ile uğraşmış ve sahaflar şeyhi olmuştur. Esad Efendi bu sebeple Sahaflar Şeyhizâde diye şöhret bulmuştur. Eserlerinde kendisinden sadece “Şeyhzâde” diye bahseder. Tedriste Süleymaniye medreseleri müderrisliğine, kazâda ise Kudüs kadılığına kadar yükselen babası Ahmed Efendi Medine kadılığına giderken bindiği geminin Süveyş’te batması üzerine ölmüş, aynı gemide bulunan Esad Efendi ise kurtulmuştur (1804).

Babasının Kudüs ve Mısır kadılıkları sırasında yanında bulunup Arapça öğrenen ve hem ondan hem de diğer hocalardan çeşitli dersler alan Esad Efendi, kazadan sonra döndüğü İstanbul’da Halet Efendi’ye intisap ederek tahsilini sürdürdü. 8 Mayıs 1808’de müderrisliğe başladı. 7 Kasım 1819da mûsıle-i Sahn*a yükseldi. Ancak ailesini geçindirmekte sıkıntıya düşünce müderrisliği bırakarak Adapazarı nâibliğinde, meşihat mektupçuluğu yamaklığında, Kütahya ve Birgi’de nâibliklerde bulundu. Daha sonra İstanbul’a döndü; bir yıl İstanbul kadılığı vekāyi‘ kâtipliği ve 3 Aralık 1824’ten itibaren de kapan nâibliği yaptı. Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi’nin vak‘anüvislikten azledilmesi üzerine, o sırada ikinci defa getirildiği İstanbul kadılığı vekāyi‘ kâtipliği görevini yürüten Esad Efendi’ye 29 Eylül 1825’te vak‘anüvislik verildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Vak‘a-i Hayriyye’den kısa bir süre önce Târih’inin bir kısım müsveddelerini II. Mahmud’a takdim etti ve padişah tarafından 10.000 kuruş atıyye ile taltif edildi, ayrıca ilmî rütbesi hareketi altmışlı*ya yükseltildi. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasını anlatan Üss-i Zafer adlı

eserinin müsveddelerini takdim edince kendisine Evkaf müfettişliği ve Üsküdar mahreci pâyesi verildi. Bu eserinin basılması için irade çıktı ve tashihiyle bizzat ilgilenmesi emredildi. Bu tashih görevi, Esad Efendi'nin daha sonra getirileceği Matbaa-i Âmire ve Takvimhâne nâzırlığına bir başlangıç sayılabilir (Lutfî, I, 207).

6 Ağustos 1828'de Rus cephesine gönderilen Selim Mehmed Paşa kumandasındaki orduya Edirne kadılığı pâyesiyle ordu kadısı tayin edilen Esad Efendi, ordunun İstanbul'dan hareketinden itibaren Şumnu'ya varıncaya kadar geçen vak'aları yazdı. Fakat daha sonra yerine Çerkeşî Mehmed Efendi gönderilerek uhdesinde bulunan vak'anüvislik hizmetini görmesi için İstanbul'a çağrıldı. 11 Eylül 1828'de bilfiil Üsküdar kadılığına tayin edildi, bir yıl sonra da Mekke pâyesiyle görevinden alındı, arpalık olarak kendisine Yalova kadılığı verildi. 1831 yılında yapılan genel nüfus sayımında Şehirköy ve Sofya yöresinde görevlendirilen Esad Efendi, 1 Kasım 1831'de neşrine başlanan ve ilk Türkçe gazete olan Takvîm-i Vekāyi' nâzırlığına ve başyazarlığına getirildi. Başlangıçta Matbaa-i Âmire'nin idaresi Hacı Sâib Efendi'nin üzerinde iken Takvimhâne ile matbaanın birlikte idaresinin daha iyi olacağı düşünülerek matbaa da Esad Efendi'nin idaresine verildi.

31 Mayıs 1833'te İstanbul kadılığı pâyesini alan Esad Efendi, ertesi yıl vak'anüvislik ve Takvimhâne nâzırlığı da uhdesinde kalmak üzere bilfiil İstanbul kadısı oldu. Normal kadılık süresi bitince görevi dört ay daha uzatıldı ve Aralık 1835'e kadar bu makamda kaldı. 6 Eylül 1835'te Anadolu kazaskerliği pâyesi ve büyükelçilik unvanıyla Feth Ali Şah'ın oğlu Mehmed Şah'ın tahta çıkışını tebrik için İran'a gönderildi. Bir yıldan fazla süren elçiliği sırasında üzerindeki görevleri yürütmek için vekiller tayin edildi. İran'dan gelince Takvimhâne ve Tabhâne-i Âmire nâzırlığına dönen Esad Efendi, uzun süredir hasta olduğundan sadece vak'anüvislik bırakılarak öteki görevlerinden azledildi. Ahmed Lutfi Efendi'ye göre Esad Efendi'nin azline, Takvimhâne'nin hesaplarını her ay maliye hazinesine takdimde gevşeklik göstermesi üzerine Maliye Nâzırı Nâfiz Paşa ile aralarının açılması sebep olmuştur (Târih, V, 106). Esad Efendi Ağustos 1838'de yeni kurulmuş olan Karantina Meclisi'ne üye seçildi, fakat birkaç ay sonra bu görevinden alındı. 4 Aralık 1838'de Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı. Tanzimat'ın ilânından sonra Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye üyesi oldu

ve iki yıl kadar bu görevi yürüttü. Aynı tarihlerde vekâleten nakîbüleşraflık görevini de üstlenen Esad Efendi 6 Ağustos 1841'de asaleten nakîbüleşraf oldu ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Daha önce pâyesini aldığı Rumeli kazaskerliğine 30 Mayıs 1843'te bilfiil getirildi. Bir senelik müddetin sonunda görev süresi beş ay daha uzatıldı ve 13 Ekim 1844'e kadar bu görevde bulundu. Daha sonra sıbyan mekteplerinin ıslahı için Bâbıâli'de teşkil edilen geçici meclise üye oldu (1845). Ertesi yıl Meclisi Maârif-i Umûmiyye âzalığına getirildi, 1847'de de kendisine Mekâtib-i Umûmiyye nâzırlığı verildi. Bir yıl kadar sonra gerek meclisin görüşüyle hareket etmek istememesi, gerekse hastalıklı bir bünyeye sahip olmasını bahane ederek bu görevinden istifa etti. Bunun üzerine 26 Aralık 1847 tarihinde mevkii daha yüksek, meşguliyeti daha az olan Meclisi Maârif-i Umûmiyye reisliğine getirildi. Bu onun son görevi oldu. Rahatsızlığı giderek artan Esad Efendi 4 Safer 1264 (11 Ocak 1848) tarihinde vefat etti. Cenazesi ertesi gün devrin ileri gelenlerinin iştirakiyle Sultan Ahmed Camii'nde kılındı ve İstanbul'da Yerebatan'da yaptırdığı kütüphanenin bahçesine gömüldü.

Kaynaklar Esad Efendi'nin hitabet kabiliyetine sahip, her işten anlar, zeki, vaktini araştırma, okuma ve yazmaya hasretmiş âlim ve şair bir zat olduğunda müttefiktir. Ayrıca yeniçeriliğin kaldırılması öncesinde, askerî alanda yapılacak yeni düzenlemelerle ilgili eşkinci hüccetinin yazılmasının kendisine havale edilmesi onun güvenilir, namuslu, dürüst ve devlet nezdinde saygıdeğer bir kişi olarak kabul edildiğinin delilidir. Seyyid Ali Rızâ Efendi Esad Efendi'yi tenkit ederken onun "ferîd-i asr, vahîd-i dehr" olduğunu da belirtmektedir (Esad Efendi, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 158, vr. 37b). Esad Efendi son zamanlarında şeyhülislâm olmayı çok istemiş, hatta sırf gözden uzak olmamak için soğuk havalarda bile Kanlıca'daki yalısından bayramlaşma merasimleri için saraya gitmeyi ihmal etmemiştir. Vefat ettiği zaman cebinden çıkan, "Bana lâyık (mev'ûd) iken cây-ı meşîhat/Huda'nın hikmeti Ârif Bey oldu" beyti bu arzusunun bir başka göstergesidir. Esad Efendi, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında ismi sıkça geçen ve hizmeti görülen bir kişidir. O sırada İstanbul kadılığında vekāyi' kâtibi ve devlet vak'anüvisi olan müellif, şeyhülislâmın emriyle eşkinci teşkilâtı için kaleme aldığı hücceti hem şeyhülislâm konağındaki toplantıda hem de Ağakapısı'nda, ayrıca ocağın kaldırılmasıyla ilgili ferman suretini de 17 Haziran 1826 günü öğle namazından sonra Sultan Ahmed Camii'nde bizzat okumuştur. Devrinin ıslahat çalışmalarını

destekleyen Esad Efendi, özellikle Üss-i Zafer adlı eserinde ocakları kaldırılan yeniçeriler hakkında tahkir edici ifadeler kullanması sebebiyle eleştirilere mâruz kalmıştır. Mustafa Nûri Paşa, bu görüşleriyle kendinden sonraki müellifleri de yönlendirdiğini belirttiği Esad Efendi'yi ağır bir şekilde tenkit etmiştir (Netâyicü'l-vukūât, III, 103).

Esad Efendi ayrıca nadide eserlerden derleyip vakfettiği kitaplarla da ilim çevrelerinde müstesna bir yere sahip olmuştur. Hayatı boyunca topladığı 4000'e yakın kitabı 5 Temmuz 1845'te düzenlediği bir vakfiye ile ilim âleminin istifadesine sunmuştur (bk. ESAD EFENDİ KÜTÜPHANESİ). Esad Efendi sıradan bir kitap toplayıcısı değil kütüphanesine aldığı her eseri inceden inceye tetkik eden bir şahsiyettir. En iyi yazma nüshaların genellikle onun koleksiyonunda bulunmasının sırrını babasının sahaflar şeyhi olması kadar kendisinin bu husustaki titizliğinde aramak lâzımdır. Esad Efendi kütüphanesine aldığı birçok esere ilâvelerde de bulunmuştur.

Eserleri. 1. Târih. Muharrem 1237 - Zilhicce 1241 (Ekim 1821 - Temmuz 1826) yılları arasındaki olayları ihtiva eder. İki cilt olarak düzenlenen eserin İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası vardır. Muhtemelen II. Mahmud'a takdim edilen nüshalar İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olanlardır (TY, nr. 6002-6005). Müellifin kendi kütüphanesiyle (nr. 2084) Millet Kütüphanesi'ndeki (Ali Emîrî, Tarih, nr. 49) nüshalar eserin I. cildini teşkil eden 1237-1240 (1821 - 1824 - 25) yılları vak'alarını, İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2391) ve Millet Kütüphanesi'ndeki (Ali Emîrî, Tarih, nr. 50) nüshalar da II. cildini teşkil eden 1241 (1825-26) yılı vak'alarını ihtiva eder. Son nüshada ayrıca Dahiliye kâtibi Abdürrezzak Bâhir Efendi'nin hâşiyeleri ve zeyli vardır. Târih'in eksik nüshaları müellifin kendi kütüphanesi (nr. 2083), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 158, 1203, 2467), Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, Cevdet Paşa, nr. 135) ve Millet (Ali Emîrî, Tarih, nr. 51) kütüphanelerindedir. Eserin ayrıca Viyana'da Nationalbibliothek'te ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde yazmaları mevcuttur. Bunların dışında Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde de (Yıldız Esas Evrakı, Ks. 33, Evr. 55, Zrf. 73, Kar. 90'da Cevdet Paşa evrakı arasında) eksik müsveddeleri bulunmaktadır. 2. Üss-i Zafer (İstanbul 1243, 1293). Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını anlatan bir eserdir. Müellifin kendi kütüphanesinde (nr. 2071) basılmış olanına göre eksik bir nüshası vardır. Eser 1833 yılında A. P. Caussin de Perceval tarafından Fransızca'ya

çevrilerek Paris'te yayımlanmıştır. Rumca tercümesi de 1871'de neşredilmiştir. Üss-i Zafer'in bazı kısımları Rusça'ya da tercüme edilmiştir. 3. Teşrîfât-ı Kadîme* (İstanbul, ts. [1287]). Osmanlı Devleti'nin

resmî teşrifatını anlatan bir eserdir. 4. Sefernâme-i Hayr. II. Mahmud'un 1831'de Çanakkale Boğazı'na ve Edirne'ye yaptığı gezinin anlatıldığı bir eserdir. Gezi notlarını müellifin kardeşinin oğlu Ahmed Nazif tutmuş, daha sonra bu notlar Esad Efendi tarafından düzenlenmiştir. Yazma halindeki eserin müellif hattı nüshası İstanbul Arkeoloji Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Recâizâde Ekrem, nr. 157). Mehmed Besim tarafından 16 Aralık 1831'de temize çekilen bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 5080), başka bir nüshası da Berlin'de Staatsbibliothek'te (MS, Or.oct. 2439) kayıtlıdır. Eserin Ahmed Nazif tarafından Seferü'l-mevdûd fî seferi'l-ʿâlî es-Sulṭân Maḥmûd adıyla yapılmış Arapça tercümesi ise Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. 5. Âyâtül-hayr. II. Mahmud'un 1837'de Tuna vilâyetine yaptığı geziyi anlatan eserin bilinen tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hüsrev Paşa, nr. 319). Bu gezinin özeti Takvîm-i Vekāyi'de verilmiştir (sy. 149, 25 Rebîülevvel 1253). 6. Ahvâl-i Tunus. Tunus'un Osmanlılar tarafından fethinden Sultan Abdülmecid devrinde Ahmed Paşa'nın valiliğine kadar geçen süre içindeki olayları anlatan bir risaledir. 21 Cemâziyelevvel 1271de (9 Şubat 1855) temize çekilen nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 6145). 7. Münşeat. Esad Efendi'nin gerek kendi bazı şiirlerini gerekse başkalarının yazdığı şiirleri, vakfiye suretlerini, çeşitli mektupları, hal tercümelerini, dîbâceleri, takrizleri, arzuhalleri, tezkireleri, mahkeme i'lamlarını, arîzaları, kāimeleri, bazı tarih, hadis, tefsir, fıkıh ve tasavvuf kitaplarından nakilleri, müellifin kendisi ve ailesi hakkındaki bilgileri ihtiva etmektedir. Bu yazıların bir kısmı sonradan temize çekilmiş ve müellifin kendi kütüphanesindeki 3737, 3847, 3848, 3850, 3851, 3855, 3856, 3857 numaralı mecmualara kaydedilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Yazma Bağışlar, nr. 201) Mektebü'l-edeb fî vesâili'l-matlab adlı diğer bir münşeât mecmuasındaki bazı yazılar yine Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Hacı Mahmud Efendi, nr. 2689) bir başka mecmuada temize çekilmiştir. Kendi kütüphanesinde 3842 numarada kayıtlı mecmuada çeşitli dinî konulara açıklık getirmek üzere kaleme aldığı müsvedde halindeki yazıları yer almaktadır. Bu yazıların birçoğu İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki

nüshada (İbnülemin, nr. 2875) temize çekilmiş olarak mevcuttur. Esad Efendi Kütüphanesi'ndeki mecmuada ise (nr. 3850) özellikle bazı bitki, kök ve tohumların, ayrıca ilâç, şerbet ve macun terkipleri ve faydaları üzerinde durulması Esad Efendi'nin bu konuda bir eser hazırlamayı tasarladığını akla getirmektedir. 8. Bağçe-i Safâ-endûz*. Sâlim Tezkiresi'nin zeyli olup 1135-1251 (1722-1835) yılları arasında yaşayan şairlerden 205'inin biyografisini ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, Yazma Bağışlar, nr. 185). 9. Şâhidü'l-müverrihîn. Türkçe'de kullanılan bazı kelimelerin imlâsını, tarih düşürmenin kurallarını ve bu vadide eser vermiş bazı şairlerin kısa biyografilerini ihtiva eden bir eserdir. Bilinen iki yazma nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ali Emîrî, Tarih, nr. 362, 363). 363 numaralı nüsha 362'de kayıtlı olanın bazı kısımlarının temize çekilmiş şekli olmakla birlikte her iki yazma da Esad Efendi'nin hattıyladır. Eserin 1247 (1831) yılında bastırıldığı belirtilmişse de (nr 362, vr. 12a) bunun gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. 10. Pendnâme. Çocuklar için yazılmış manzum bir öğüt kitabıdır. Matbu olan eserin üzerinde basıldığı yer ve yıl belirtilmemiştir. 11. Mesh-i Ricl ve Mesh-i Huf. Ehl-i sünnet ve Şîa arasında tartışma konusu olan abdestte çıplak ayağa meshetme veya mest üzerine meshetme meselesine dair olan bu risâle kendi kütüphanesinde kayıtlıdır (nr. 3625, vr. 1b - 12a). 12. Nasrun azîz. Yaşanmış bir olaydan hareketle iman - amel münasebetini ete aldığı bir risaledir. Eserin kısa bir bölümü isim belirtilmeden Mustazraf Tercümesi'nin 147. sayfasına kaydedilmiştir. Esad Efendi'nin, dostlarının ricası üzerine biraz daha geniş olarak 1845'te yazdığı nüsha ise kendi kütüphanesinde bulunan bir yazmanın içindedir (nr. 3625, vr. 13b - 18a). Muhtemelen bundan temize çekilmiş bir başka nüsha da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (İbnülemin, nr. 2649, vr. 35b - 39a). 13. Delâilü nübüvveti nebiyyinâ. Esad Efendi bu eserde Tevrat ve İncil nüshaları hakkında bilgi verip bu kitaplarda Hz. Peygamber'e dair işaretlere temas etmekte ve teslîs akîdesi üzerinde durmaktadır. Eserin müellif hattı müsveddesi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Yazma Bağışlar, nr. 203). İyi bir yazması ise müellifin kendi kütüphanesinde kayıtlıdır (nr. 3842, vr. 3b - 10b). Muhtemelen bundan temize çekilmiş bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (İbnülemin, nr. 2875, vr. 1b - 9b). İslâm Ansiklopedisi'nde (IV, 365) söz konusu edilen

İhtilâfü't-Tevrâtîn adlı eser bu risâle olmalıdır. Esad Efendi'nin İsbât-ı Nübüvvet adındaki bir başka risâlesi de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (İbnülemin, nr. 2875, vr. 25a - 31b). 14. Mehâsin-i Mecîdiyye. Sultan Abdülmecid'in iradesiyle kaleme alınmış, padişaha itaat ve dua, sahip olunması gereken güzel ahlâk, sakınılması gerekli olan kötü huylar ve insanın haklarıyla ilgili üç bölümlük bir risâledir. Eserin İstanbul'da basıldığı belirtiliyorsa da (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 203, vr. 6b'ye ilâve edilen kâğıt) bu baskı gerçekleşmemiştir. Risâleden bazı bölümler Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshaya (Yazma Bağışlar, nr. 203) kaydedilmiştir. 15. Beyânü's-sıfâti's-sübûtiyyeti'llâhi Teâlâ. Allah'ın sübûtî sıfatlarının tarif ve izah edildiği bu risâlenin temize çekilmiş metni İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (İbnülemin, nr. 2649, vr. 10b - 28b). Bunlardan başka Esad Efendi, isim koymadığı bir risâlesinde İstanbul'un fethiyle ilgili hadisten yola çıkarak fetih için gelen sahâbîler, yapılan birkaç kuşatma ve Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin hayatını anlatmıştır. Risâlenin, müellifin kendi kütüphanesinde (nr. 3851, vr. 297b - 305a) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (İbnülemin, nr. 2649, vr. 1b - 7b) nüshaları vardır. "Dünya hayatı kâfirlere süslü gösterildi" (el-Bakara 2/212) meâlindeki âyetin açıklandığı yine isimsiz bir risâlesi de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (İbnülemin, nr. 2649, vr. 30b - 33a).

Şiirleri. Esad Efendi'nin şiirleri dağınık olarak çeşitli mecmualarda bulunmaktadır. Bunların çoğu kendi kütüphanesindedir. Bu kütüphanede 3852 numarada kayıtlı olan müellif hattı nüsha Esad Efendi'nin 1257 (1841) yılına kadar yazdığı şiirleri ihtiva eder. 3841 numaradaki yazma, yukarıdaki nüshanın Tâhir Selâm Bey tarafından düzenlenmiş şeklidir. Buraya 1260 (1844) yılına kadar yazdığı şiirler de eklenmiştir. 3854 numarada kayıtlı yazma ise Esad Efendi'nin 1259-1263 (1843-1847) yılları arasında yazdığı şiirleri içine alır. 1750 numaradaki nüshada kendi hattıyla yazdığı na't ve kasideler bulunmaktadır. 2852 numaralı bir başka müellif hattı yazma, Sultan Abdülmecid'e ithaf edilmiş 102 beyitlik kasideyi ihtiva etmektedir. 3845 numaradaki yazmada yedi kaside bulunmaktadır. 1749 numaralı nüsha yine bizzat Esad Efendi tarafından yazılmış olup bazı na't, takriz ve mesnevileri ihtiva etmektedir. 1748 numaralı yazmada sadece çeşitli vesilelerle düşürülmüş tarihler, 1747'deki yazmada ise "Kıtalar" başlığı altındaki şiirleri bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazma (TY, nr. 2813) Esad Efendi Kütüphanesi'nde

mevcut bir nüshaya (nr. 3841) benzemektedir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan bir başka yazma ise (TY, nr. 3022) Esad Efendi'nin Surnâme-i Sâliha Sultan adlı mesnevisidir. Ancak bu şiir, şairin kendi kütüphanesindeki mesnevisinden (nr 1749, vr. 4d - 6b) uzunluk dışında bir farklılık göstermemektedir.

Tercümeleri. 1. Zîbâ-yı Tevârih. Esad Efendi, Muslihuddîn-i Lârî'nin (ö. 979/1572) Farsça Mirʾâtü'l-edvar ve mirḳātü'l-aḫbâr adlı umumi tarihini, daha önce Hoca Sâdeddin Efendi tarafından yapılan tercümesini ve diğer kaynakları göz önünde tutarak yeniden Türkçe'ye çevirmek istemiştir. Ancak yaratılıştan başlayıp Yavuz Sultan Selim dönemine kadar gelen bu eseri II. Mahmud'a kadar getirmeyi düşünmüşse de Deylemîler'e kadar olan kısmını tercüme edebilmiştir. Eserin müellif hattı ile olan tek nüshası Esad Efendi'nin kendi kütüphanesinde bulunmaktadır (nr. 2410). 2. Mahmûdü'l-eser fî tercemeti'l-Mustazrafi'l-müste'ser. Daha çok Mustazraf Tercümesi diye tanınan eser, Muhammed b. Ahmed el-İbşîhî'nin el-Müsṭadraf min külli fennin mustaẓraf adlı muhâdarât*a dair eserinin tercümesidir. Esad Efendi, 1250 yılı ortalarında (1834 sonları) II. Mahmud'un emriyle başladığı tercümesine "kultü" (dedim) işaretiyle ilâvelerde bulunmuş, bazı yerlerini de değiştirmiştir. Muhâdarât ilmine dair yazılmış eserlerin en değerlilerinden biri olarak nitelendirilen kitap İstanbul'da yayımlanmıştır (I-II, 1261-1263). 3. Kevkebü'l-mes'ûd fî kevkebeti'l-cünûd. Şeyh Muhammed b. Mahmûd el-Cezâirî'nin es-Saʿyü'l-Maḥmûd fî niẓâmi'l-cünûd adlı eserinin tercümesidir. II. Mahmud'un askerî alanda yaptığı yeniliklerin akla ve dine uygunluğunu ortaya koyan esere tercüme sırasında Esad Efendi de bazı ilâvelerde bulunmuştur. 21 Şevval 1244'te (26 Nisan 1829) temize çekilmiş ve muhtemelen padişaha sunulmuş olan bir nüshası kendi kütüphanesinde kayıtlıdır (nr. 2363). 4. Es'ile ve Ecvibe. Ders Vekili Akşehirli Ömer Efendi'nin, 1250 Rebîülevvelinde (Temmuz 1834) yapılan ruûs imtihanında sorulan sorularla cevaplarından tertip ettiği risâlenin tercümesidir. Aynı yıl İstanbul'da neşredilen risâlenin el yazması mütercimin kendi kütüphanesinde bir mecmua içerisindedir (nr. 3737, vr. 95b - 97a). 5. Îmân-ı Ebeveyn. Saçaklızâde Mehmed'in Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanları konusunda yazdığı risâlesinin beş fasıl halinde yapılmış tercümesidir. Bir nüshası Esad Efendi'nin kendi kütüphanesinde bulunmaktadır (nr 3851, vr. 1b - 7a).

Esad Efendi’nin, İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil fi’t-târîẖ adlı eserini tercümeye başladığı biliniyorsa da (BA, İrade - Dahiliye, nr. 6217) tercüme ile ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Esad Efendi, Birgivî Mehmed Efendi’nin tecvid konularını ihtiva eden ed-Dürrü’l-yetim adlı risâlesini el-Virdü’l-müfîd fî şerhi’t-tecvîd adıyla şerhetmiştir (İstanbul 1264, 1276, 1298).

Bursalı Mehmed Tâhir Esad Efendi’nin başka eserlerinden de bahsederek bunlardan bazılarının kendi kütüphanesinde bulunduğunu belirtmekte ve adlarını vermekteyse de (Osmanlı Müellifleri, III, 25-26) bu eserlere kütüphanelerde rastlanamamıştır. Bizzat kendisinin yazdığını söylediği Terâcimü emsâli’l-üdebâ, İstanbul’daki sahâbe kabirleri hakkında bir risâle, Arapça’daki nâdir kelimeleri ihtiva eden bir mecmua, fıkıhla ilgili Hayrun kesir adlı bir mecmua, mutasavvıfların özelliklerini manzum ve mensur olarak anlatan bir başka mecmua ile İmâm-ı Âzam’ın Ebû Yûsuf’a nasihatleriyle ilgili tercümesinin (bunlar için bk. Münşeât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3851, vr. 315b; Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 158, vr. 37b) nerede olduğu bilinmemektedir.

Telif ve tercüme eserlerinin sayısı Esad Efendi’nin verimli bir yazar olduğunu gösteriyorsa da bunlar genellikle sanat değeri yüksek olmayan, özellikle nesir dili bakımından kuru ve zevksiz eserlerdir. Gerek Târih’inde gerekse Üss-i Zafer’de eski nesir geleneğinden ayrılmayıp lüzumsuz dîbâcelerle başladığı sözü uzun cümlelerle birbirine bağlaması ayrıca tenkit edilmiştir. Ağır üslûbu II. Mahmud’un da dikkatini çekmiş ve kendisinden daha sade bir dil kullanması istenmiştir. Son zamanlarında, çeşitli dinî konularda halkı aydınlatmak için yazdığı risâlelerindeki üslûbun ağırlığını kendisi de kabul etmiş ve daha sade yazmak istediğini özellikle belirtmiştir. Mustazraf Tercümesi’nde kaydettiği satırlara

dayanarak (II, 1324) M. Fuad Köprülü Esad Efendi’yi millî lisan ve edebiyat cereyanının ilk nazariyecisi gibi göstermektedir (Edebiyat Araştırmaları I, s. 297-298). Nihad Sâmi Banarlı da Esad Efendi’yi XIX. yüzyıl başlarında nesir sahasındaki mahallîleşme cereyanının önemli bir temsilcisi olarak kabul etmekte, onu Türkçe’de sade dile ve halk lisanına doğru gidişin sebeplerini gösteren, âdeta nesirde sadeliğin kaidelerini koyan

biri olarak takdim etmektedir. Esad Efendi’nin Târih’i, Üss-i Zafer’i ve bazı müsveddeleri Ahmed Cevdet Paşa ve Ahmed Lutfi Efendi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Divan edebiyatının hemen her türünde eser veren Esad Efendi güçlü bir şair olarak görülmemekte, manzumelerinin taklit olduğu söylenmektedir. Çeşitli vesilelerle padişaha manzum tarihler ve kasideler takdim eden Esad Efendi’nin bazı manzumeleri devrin gazetelerinde çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet - Askerî, nr. 33335; BA, Cevdet - Maarif, nr. 1934, 3338, 6606, 8102; BA, İrade - Dahiliye, nr. 197, 212, 267, 358, 769, 1100, 1191, 3366, 3922, 4375, 4728, 4739, 4918, 4959, 5817, 6217, 6634, 6799, 6903, 6923, 7452, 8475, 8483; Me’mûrîn-i İlmiyye Defteri, Millet Ktp., Ali Emîrî, Müteferrik, nr. 57, vr. 6a, 12b, 73a, 96a; nr. 59, vr. 4a, 15a; nr. 71, vr. 22b; nr. 72, vr. 39b, 49b, 54b; Defter fî manâsıb-ı ilmiyye, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3844, vr. 1b, 2b, 3a, 16a-b, 18b; nr. 3845, vr. 63b, 69b; Defteri Ulemâ, İÜ Ktp., TY, nr. 855, vr. 3a, 9a, 11b, 53b, 70b, 76a, 78a, 90a, 150b, 186a, 246b; nr. 8881, vr. 57b; nr. 8882, vr. 52b, 68b; nr. 8883, vr. 64a, 88a; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 158, vr. 37b; a.mlf., Münşeât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3851, vr. 315b; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyîne-i Zurefâ), İstanbul 1314, s. 79-83; Hammer, GOD, IV, 463-470; Fatîn, Tezkire, s. 13; Ahmed Rifat Efendi, Devhatü’n-nükabâ, İstanbul 1283, s. 57-59; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü’l-vukuât, İstanbul 1327, III, 103; Lutfî, Târih, I-VII, tür.yer; VIII, 19, 123, 163-164; Sicilli Osmânî, I, 339-340; Osmanlı Müellifleri, III, 25-26; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 321-325; Ergun, Türk Şairleri, III, 1335-1339; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 535, 555, 607-610; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 297-298; Banarlı, RTET, II, 831, 842-843; Babinger (Üçok), s. 384-386; Ziya Yılmazer, Vak‘anüüis Esad Efendi (Sahhaflar Şeyhizâde Seyyid Mehmed), Hayatı ve Eserleri (yüksek lisans tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-65; Takvîm-i Vekâyi‘, sy. 88, 89, 113, 114, 115, 141, 149, 158, 169, 172, 230, 276; Cerîde-i Havâdis,

sy. 143, 158, 166, 368; M. Münir Aktepe, “Es’ad Efendi”, İA, IV, 363-365; Bekir Kütükoğlu, “Vekâyinüvis”, a.e., XIII, 273-274, 282-283, 285.

Ziya Yılmazer

ESAD EFENDİ, Sâlihzâde

(1740 - 1814)

Osmanlı şeyhülislâmı.

6 Eylül 1740'ta İstanbul'da doğan Ahmed Esad, II. Mustafa'nın başimamı Şeyhülislâm Mehmed Sâlih Efendi'nin oğlu, Şeyhülislâm Camgöz Mehmed Emin Efendi'nin kardeşidir. Dağıstânî İbrâhim, Seyyid Abdülhalim efendilerden ve dönemin diğer âlimlerinden ders alarak yetiştikten sonra 1755'te ibtidâ-i hâric derecesiyle müderris oldu. Çeşitli medreselerde görev yaptı. 1770'te Süleymaniye müderrisi iken kadılık mesleğine geçerek önce İzmir, 1778'de Bursa kadılığına getirildi. 1782'de Mekke pâyesini aldı. 1787'de İstanbul kadılığına tayin edildi. Bir yıl sonra Anadolu kazaskerliğinin önce pâyesi verildi; 1790'da da bu göreve fiilen tayin edildi (Tarik Defteri, İÜ Ktp., TY, nr. 8879, vr. 13a). 1791'de görev süresini tamamlayarak mâzul olduğunda Dimetoka ve Hayrabolu kazaları arpalık olarak kendisine verildi. Bu dönemde özellikle yenilik ve ıslahat taraftarı olarak dikkati çekmeye başladı III. Selim'in (1789-1807), saltanatının başlarında yapacağı icraatı geniş bir tabana yaymak için devrin idareci ve aydınlarından ıslahat lâyihaları istediği sıralarda lâyiha sunan ikisi yabancı yirmi iki kişi arasında Esad Efendi de bulunmaktaydı. Onun görüşleri daha ziyade askerî ağırlıklı olup köklü yenilikleri ortaya koymuyordu (Karal, TV, I/6, s. 108, 346).

Esad Efendi birincisi 1794'te, ikincisi 1798'de olmak üzere iki defa birer yıl süreyle Rumeli kazaskerliği yaptı. 29 Muharrem 1218'de (21 Mayıs 1803) Rumeli kazaskerliğinden mâzul bulunduğu bir sırada Ömer Hulûsi Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu. Üç yıl altı ay kadar devam eden ilk meşihati dönemi, III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd faaliyetlerini yoğun olarak yürüttüğü yıllara rastlamaktadır. Esad Efendi yeniliklere taraftar bir âlim olarak padişahın faaliyetlerini desteklemişti. III. Selim, Nizâm-ı Cedîd teşkilâtının Rumeli'de uygulanması için Kadı Abdurrahman Paşa'yı görevlendirdiğinde Edirne'de buna karşı bir hareket başlamış, Şeyhülislâm Esad Efendi'nin de karşı çıkanlar aleyhine verdiği fetva âsiler arasında

duyulunca kendisine karşı büyük bir tepki oluşmuştu. Yoğun tepkiler karşısında padişahın icraatında ısrar etmeyip Nizâm-ı Cedîd uygulamasını yarıda bırakmasından sonra sadece yeniçerilerin değil ulemânın da muhalefetiyle karşılaşan Esad Efendi görevinden ayrılmaya mecbur oldu (14 Kasım 1806).

III. Selim'in katliyle sonuçlanan Kabakçı Mustafa isyanı sırasında oldukça zor günler yaşayan, başta Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi olmak üzere ulemânın karşı çıkması ile hayatı kurtulan Esad Efendi, II. Mahmud'un tahta çıkışından on dokuz gün sonra ikinci defa şeyhülislâmlık görevine getirildi (22 Cemâziyelâhir 1223/15 Ağustos 1808). Bu tayinde onun yenilikçi ve III. Selim taraftarı oluşunun önemli rolü vardır. Esad Efendi'nin üç ay kadar süren bu meşihati son derece yoğun hadiseler arasında oldukça sıkıntılı geçti. Sened-i İttifak çalışmaları. Sekbân-ı Cedîd adıyla Nizâm-ı Cedîd'in yeniden canlandırılması, Alemdar Vak'ası ve nihayet IV. Mustafa'nın idamı gibi devlet ve cemiyeti sarsan olaylarda Esad Efendi daima devletin yanında ve âsilerin karşısında yer aldı. Özellikle âsilerin II. Mahmud'u bertaraf edip IV. Mustafa'yı yeniden tahta çıkarma gayretleri içinde olmaları üzerine Şeyhülislâm Esad Efendi, Kaymakam Memiş Paşa, Kaptan Râmiz Paşa ve diğer bazı devlet erkânı ile saray ulemâsı uzun müzakerelerden sonra IV. Mustafa'nın idamına karar vermiş ve gerekli fetva da Esad Efendi tarafından hazırlanmıştı. Alemdar Vak'ası'ndan sonra idareye hâkim olan zorbalar bütün bu faaliyetleri sebebiyle Esad Efendi'yi "Nizâm-ı Cedîd şeyhülislâmı" diye dillerine

dolamışlardı. Kendisine karşı tepkilerin artması üzerine, bir suikasta uğramasından endişe edildiğinden görevden alınarak (3 Şevval 1223/22 Kasım 1808) arpalığı olan Manisa'ya gönderildi (Şânîzâde, I, 146-147). 1809'da Bursa'ya, bir müddet sonra da İstanbul'a Kanlıca'daki yalısına dönmesine izin verildi. 10 Muharrem 1230'da (23 Aralık 1814) vefat etti ve Fatih'te Sinan Ağa Camii hazîresine gömüldü. Esad Efendi'nin Nizâm-ı Cedîd ve IV. Mustafa'nın katli için verdiği fetvaları bilhassa önemlidir. Fetva ve arzlarında Mehmed Sâlihzâde Ahmed Esad imzasını kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tarik Defteri (İlmiye Defteri), İÜ Ktp., TY, nr. 8879, vr. 13a; Vâsıf, Târih, II, 151; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, I, 119-120; II, 257; Şânîzâde, Târih, I, 44-45, 63, 146-147; Devhatü’l-meşâyih, s. 119-120; Cevdet, Târih, IX, 42, 45, 283; Sicilli Osmânî, I, 336; İlmiyye Salnâmesi, s. 569-570; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 61-64; a.mlf., “Nizâm-ı Cedîde Dâir Lâyihalar”, TV, I/6 (1941-42), s. 108-109, 346; Danişmend, Kronoloji2, IV, 94-98; V, 149-150; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963, s. 200; M. Münir Aktepe, “Es’ad Efendi”, İA, IV, 357-358; a.mlf., “Esᶜad Efendi, Ahmed”, EI^{2} (İng.), II, 712-713.

Mehmet İpşirli

ESAD EFENDİ, Uryânîzâde

(1814 - 1889)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. II. Mahmud dönemi kadılarından Mehmed Said Efendi'nin oğludur. XVII. yüzyılda İstanbul'a gelip yerleşen Kilisli meşhur âlim Osman el-Uryânî'nin soyundan geldiği için Uryânîzâde lakabıyla anılır. Reîsülkurrâ Hoca Abdullah Efendi, Abdülkadir Bey ve Hoca İsmâil Efendi'den dinî, edebî ve aklî ilimleri tahsil eden, ayrıca hat dersleri de alan Ahmed Esad Efendi 1246'da (1830) Fetvahâne yazıcıları arasına katıldı. Serez, Halep, Kastamonu, Manastır ve Şam kadılıkları sırasında beraberinde bulunduğu ve nâibliğini yaptığı babasının 1264'te (1848) Şam'da vefat etmesinden sonra İstanbul'a döndü. 1853'te Eyüp, bir yıl sonra Üsküdar ve 1855'te tekrar Eyüp kadılıklarında bulundu. Ertesi yıl bilâd-ı hamse pâyesiyle Edirne kadısı ve 1858'de Medine kadısı oldu. Daha sonra Harem-i şerif tamirat müdürlüğünü de üstlendi ve o sırada devam etmekte olan tamir işlerinin 1861'de tamamlanmasını sağladı. Bu başarısından dolayı kendisine İstanbul pâyesi verildi. 1862'de İstanbul'a döndükten sonra Meclisi Tedkîkāt-ı Şer'iyye üyesi, 1863'te kassâm-ı askerî, 1864'te sadreyn (Anadolu ve Rumeli kazaskerliği) müsteşarı ve 1866'da İstanbul kadısı oldu. Bu görevleri sırasında Meclisi Tedkîkāt-ı Şer'iyye üyeliği de devam etti. İstanbul kadılığından sonra Bursa müfettiş hükkâmlığına getirildi ve bu görevi sırasında 1870'te Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı. Aynı yıl İstanbul'da Meclisi İntihâb-ı Hükkâmi'ş-şer' başkanlığına ve buna ilâve olarak Meclisi Tedkîkāt-ı Şer'iyye başkan vekilliğine tayin edildi. Bu görevlerinden istifasından bir yıl önce 1875'te Rumeli kazaskerliği pâyesini almıştı. 1876'da bütün görevlerinden istifa ederek sakin bir hayat yaşamak istediyse de çok geçmeden Âyan Meclisi üyeliğine seçildi. Şeyhülislâm Ahmed Muhtar Beyefendi'nin görevinden ayrılması üzerine de 4 Aralık 1878'de şeyhülislâm tayin edildi. 17 Ocak 1889da bu görevde iken vefat etti ve Eyüp'te Ebüssuûd Efendi hazîresi karşısındaki özel kabrine defnedildi. Daha sonra da üzerine bir türbe yapıldı. Tek oğlu olan Muhammed Hâlid de babasından bir buçuk yıl sonra

ölmüştür.

Murassa‘ Osmânî, murassa‘ Mecîdî, murassa‘ imtiyaz nişanları sahibi olan Esad Efendi mûnis, çalışkan ve bulunduğu görevde kendisinden bekleneni veren bir kişiydi. Saltanat makamı ile ilişkilerinde oldukça dikkatli davranırdı. Harem-i şerif’in onarımı sırasındaki titiz çalışmaları ile hem Sultan Abdülmecid’in hem de Abdülaziz’in teveccühünü kazandığı gibi şeyhülislâmlığı döneminde de II. Abdülhamid’in güvenini kazanmıştı. Özellikle aynı gün göreve başladığı Sadrazam Tunuslu Hayreddin Paşa’nın Mes’ûliyyeti Vükelâ Kanunu’nu çıkararak saray ve hükümdar karşısında Bâbıâli’yi güçlendirme çabalarına hararetle karşı çıkışı II. Abdülhamid tarafından takdirle karşılanmıştı. 28 Temmuz 1879’da Esad Efendi ile aralarında bu konuda çıkan sert tartışma sonucunda Tunuslu Hayreddin Paşa istifa etti. Şeyhülislâmlığı süresince saltanat ve hilâfet haklarının savunuculuğunu yapan Esad Efendi vekiller heyetinde her işe karışmaz, ancak karıştığı işlerde sözünü dinletirdi. Şüphenin yaygın olduğu bir dönemde ulemâ sınıfı hakkında padişahın güvenini kazanması ve jurnalcileri mümkün olduğu kadar meşihattan uzak tutması itibarını arttırdı. Ancak onun döneminde teşkilât bakımından meşihatta önemli gelişmeler sağlandığı söylenemez. Meşihat teşkilâtının etkinliğinin arttırılması, şer‘iyye görevlilerinin kalitesinin yükseltilmesi, dinin korunması ve yayılması gibi konularda çeşitli teklifler yapılmışsa da bu dönemde herhangi bir yeniliğe gidilmemiştir. Onun tavrı, mevcut teşkilâtla yapılabileni yapmaya çalışmak şeklinde kendini göstermiştir. Esad Efendi’nin fetvalarının bir kısmı İlaveli Mecmûa-i Cedîde’de bulunmaktadır (s. 4, 9-10).

BİBLİYOGRAFYA

Ali el-Murtazâ, İlâveli Mecmûa-i Cedîde, İstanbul 1326-29, s. 4, 9-10, ayrıca bk. tür.yer; İlmiyye Salnâmesi, s. 609-612; Sicilli-i Osmânî, I, 344; Abdurrahman Şeref, Tarih Musâhabeleri (İstanbul 1339), Ankara 1985, s. 249-250; Ali Rıza - Mehmet Galip, XII. Asr-ı Hicrî’de Osmanlı Ricâli, İstanbul 1977, II, 60-65; Danişmend, Kronoloji, IV, 555; İbnülemin, Son

Sadrıazamlar, s. 692, 910, 1016; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 212-215; İhsan Süreyya Sırma, L'Institution et les biographies des Sayh al-Islam sous le règne du Sultan Abdülhamid II: 1876-1909 (doktora tezi, 1973), Université des Sciences Humaines de Strasburg, s. 97-113; Atillâ Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ankara 1988, s. 222, 260-261.

Ş. Tufan Buzpınar

ESAD EFENDİ, Vassâfzâde

(ö. 1192/1778)

Osmanlı şeyhülislâmı.

III. Osman devri şeyhülislâmlarından Abdullah Vassâf Efendi'nin oğlu olan Mehmed Esad 1119'da (1707) İstanbul'da doğdu. Tahsilini tamamladıktan sonra 1143 yılında (1730-31) hâriç derecesiyle müderris oldu, daha sonra 1163'te (1750) Galata kadılığına tayin edildi. Babası Vassâf Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde Galata kadılığından mâzul bulunan Esad Efendi'ye önce Edirne, daha sonra da Mekke pâyesi verildi. Babasının 1755te azli ve Bursa'ya gönderilmesi üzerine Esad Efendi de Bursa'ya gitmeye mecbur tutuldu ve bir müddet orada kaldı.

1171'de (1758) kendisine İstanbul pâyesi tevcih edilen ve babasının düşmanları yüzünden uzun süre terfi edemeyen Esad Efendi ancak 1768'de Anadolu kazaskerliğine ve 1773'te Rumeli kazaskerliğine getirilerek her birinde örfî müddet olan birer yıl görev yaptı. I. Abdülhamid zamanında 19 Şevval 1190'da (1 Aralık 1776) şeyhülislâm oldu ve bir yıl sekiz aydan fazla bu makamda kaldı. Yaşlılığı ve hastalığı sebebiyle 24 Cemâziyelâhir 1192 (20 Temmuz 1778) tarihinde görevden alınarak önce Boğaziçi'nde Neşatâbâd Sarayı yanındaki yalıya, daha sonra Emirgân'da babasından kalma yalıya (Emîrgûneoğlu Yûsuf Paşa Yalısı) çekildi. 28 Temmuz 1778'de vefat etti ve Eyüp'te Siyavuş Paşa Türbesi hazîresinde babasının yanına gömüldü.

Esad Efendi dürüst ve mevki için boyun eğmeyen bir kişi olarak tanınmıştır. Bünyesinin zayıflığı ve asabî mizacı dolayısıyla halk arasında "Hindi Molla" lakabıyla anılmıştır. Kaynaklarda tasavvufa meyilli olduğu, şiir söylediği ve ta'lik hattında Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi'den icâzet aldığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 711; Vâsıf, Târih, I, 199; Devhatü’l-meşâyih, s. 98 vd., 106; Cevdet, Târih, II, 48, 100 vd.; Sicilli Osmânî, I, 334; İlmiyye Salnâmesi, s. 546 vd.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 497-498; M. Münir Aktepe, “Es’ad Efendi”, İA, IV, 362-363; a.mlf., “Esʿad Efendi, Mehmed”, EI² (İng.), II, 713-714.

Münir Aktepe

ESAD EFENDİ KÜTÜPHANESİ

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi tarafından İstanbul'da kurulan kütüphane.

Sultanahmet'te Yerebatan caddesinde bulunan kütüphane 1262 (1846) yılında tanzim edilen bir vakfiye ile kurulmuştur. Hayatını okumaya ve yazmaya hasretmiş olan Esad Efendi ömrü boyunca topladığı çoğu nadide bütün kitaplarını, konağının yanında özel olarak inşa ettirdiği kütüphane binası ile birlikte vakfetmiştir. Ancak kütüphane, binası bitirilemediği için hemen faaliyete geçemememiş, daha sonra kendisine verilen 30.000 kuruşluk atıyye sayesinde 1848'de ölümünden az önce tamamlanabilmiştir. Esad Efendi, vakfiyesinde, yaptırmayı arzu ettiği kütüphane binası tamamlanmadan vefat ederse kitapların Râgıb Paşa Kütüphanesi'ne konulmasını istemiştir.

Vakfiyesinde kaydedildiğine göre tatil günleri dışında her gün açık olacak kütüphaneye nöbetleşe çalışacak üç hâfız-ı kütüb, bir müstahfız ve bir bevvâb tayin edilmiştir. Kütüphane çalışanlarının ölümleri halinde görevleri evlâtlarına geçmeyip vakfın mütevellisi tarafından uygun kişilere verileceği belirtilmiştir. Kütüphaneden dışarıya kitap çıkarılmaması, üç yılda bir sayım yapılması ve bu sırada tamire muhtaç kitapların kütüphane dışına çıkarılmadan tamir edilmesi öngörülmüştür. Binanın tamamlanmasından sonra 1264 (1848) yılında düzenlenen ek vakfiyede mahalle bekçisi aynı zamanda bevvâb olarak görevlendirilmiş, bu iş için ayrıca ücret tahsis edilmiştir. Hâfız-ı kütüblerin, kitapların kullanılması sırasında zarar görmelerine engel olmak üzere çok dikkatli davranmaları istenmiştir.

Esad Efendi Kütüphanesi'nin kitap sayısı 1280'deki (1863) sayımında 3982, 1294'te (1877) 3853, II. Abdülhamid devrinde tanzim edilen matbu fihristinde ve 1328 (1910) yılı sayımında ise 3943'tür. Esad Efendi'nin torunu Dr. Esad tarafından vakfedilen ve 3901 - 4273 numaraları arasına ilâve edilen kitaplarla bu mevcut 4274'e çıkmıştır. Kütüphanede bulunan kitaplardaki vakıf mührü 1263 (1847) tarihini taşımakta olup arada Esad Efendi'nin şahsî mührünü taşıyan kitaplara da rastlanmaktadır.

Günümüzde de 3719’u yazma, 555’i basma olmak üzere 4274 kitaba sahip bulunan Esad Efendi Kütüphanesi, ihtiva ettiği çok değerli ve nefis yazma eserler dolayısıyla İstanbul’un başta gelen vakıf kütüphaneleri arasında yer almıştır. Tarihçi olduğu kadar edebiyatçı ve şair yönü de bulunan Esad Efendi önemli eserleri toplayarak özellikle tarih ve edebiyat bakımından çok zengin bir yazmalar koleksiyonu meydana getirmiştir. Bu eserlerin çoğunun kenarında kendisi tarafından konulmuş hâşiyeler, ilâveler görülür. Onun telif ettiği eserlerin önemli bir kısmı da müellif hattıyla bu kütüphanededir. Vaktiyle kütüphanenin idaresindeki yolsuzluklar sebebiyle muhtelif kitapların zayi olmasının yanı sıra kendi hattıyla olan eserlerinin bazıları da başka kütüphanelere dağılmıştır. Esad Efendi Kütüphanesi 1914’te Sultanselim’deki Medresetü’l-mütehassısîn’e, 1918’de de Süleymaniye Kütüphanesi’ne nakledilmiştir. Yanıbaşındaki hazîrede Esad Efendi ile ailesinin kabirleri bulunan Sultanahmet’teki kütüphane binası boşaltıldıktan sonra çeşitli tarihlerde depo ve basımevi olarak kullanılmıştır. Günümüzde ise bir deri işleri giyim mağazasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet - Maarif, nr. 3338, 3720; BA, İrade - Dahiliye, nr. 7452; VGMA, nr. 632, s. 404-408; Defteri Kütübhâne-i Es’ad Efendi, İstanbul, ts. (Mahmud Bey Matbaası); Sicilli Osmânî, I, 339-340; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 323; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 41-42; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 143-145; Şemim Emsen, “Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Türkiye Kütüphanelerinin Tarihçesi”, TKDB, IX/1-2 (1960), s. 26; M. Münir Aktepe, “Es’ad Efendi”, İA, IV, 364.

Tûba Çavdar

ESAD ERBİLİ

(1847 - 1931)

Nakşibendî - Hâlidî şeyhi.

Musul'un Erbil kasabasında doğdu. Asıl adı Muhammed Esad olup Esad Efendi diye de tanınır. Dedesi, Hâlidiyye'nin kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'nin Erbil'de inşa ettirdiği tekkeye şeyh olarak tayin ettiği halifesi Hidâyetullah Efendi, babası daha sonra aynı tekkede şeyhlik görevinde bulunan Muhammed Said Efendi'dir. Medrese tahsilini doğduğu bölgede tamamlayan Esad Efendi yirmi üç yaşında Hâlidî şeyhi Tâhâ el-Harîrî'ye intisap etti. Beş yıl sonra sülûkünü tamamlayarak hilâfet aldı (1875). Aynı yıl hac farîzasını yerine getirdi. Dönüşünde şeyhinin vefat ettiğini öğrenince İstanbul'a gitmeye karar verdi. İstanbul'da Cağaloğlu'nda Beşir Ağa Dergâhı'nda bir süre misafir olarak kaldı. Daha sonra Çarşıkapı'daki Molla Pîrî Camii'nin müezzin odasına yerleşti. Fâtih Camii'nde Hâfız divanını okuttu. Bu sırada Beyazıt Camii imaretinin meydanı gören bir odasına taşındı. II. Abdülhamid'in damadı Hâlid Paşa kendisini saraya davet ederek sohbetlerinden istifade etti. Bu arada Meclisi Meşâyih üyeliğine tayin edildi. İlim ve irşad faaliyetlerini sürdürdüğü bu yıllarda kendisine bir tekke şeyhliği verilmesini istedi. O sırada şeyhlik makamı boş bulunan Şehremini'nin Odabaşı semtindeki Kelâmî Dergâhı'nın şeyhliğine talip oldu. Ancak bu dergâhın şeyhliği Kādirî meşâyihine ait olduğundan ve kendisinin Kādirî icazetnâmesi bulunmadığından bu isteği uygun görülmedi. Bunun üzerine Esad Efendi Kâdirî şeyhi Abdülhamîd er-Rifkānî'den Kādirî icazetnâmesi alarak bunu ibraz edince adı geçen dergâhın şeyhliğine tayin edildi (1883). Bu dergâhta Kādirî ve Hâlidî âdâb ve erkânı üzere irşad faaliyetinde bulundu. Bir süre Fatih Halıcılar'daki Feyzullah Efendi Dergâhı'na da devam etti.

Kelâmî Dergâhı şeyhi olduktan sonra daha geniş bir çevreye hitap etme imkânı bulan Esad Efendi, II. Abdülhamid tarafından memleketi Erbil'e sürgüne gönderildi (1900). Burada müntesiplerinden zengin bir hanımın kendisi için inşa ettirdiği tekkede irşad hizmetini sürdürdü ve mensuplarıyla

mektuplaşarak onların ilgilerini canlı tutmaya çalıştı. II. Meşrutiyet'ten (1908) sonra İstanbul'a döndü ve Kelâmî Dergâhı'nı genişleterek yeniden inşa etti. Meşrutiyet'le birlikte tekke mensuplarının da cemiyet kurma faaliyetlerine giriştikleri sırada Cem'iyyet-i Sûfiyye'nin kuruluş çalışmaları bu dergâhta yürütüldü. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi cemiyetin reisi, Esad Efendi de ikinci reisi oldu. Esad Efendi cemiyetin açılış töreninde yaptığı konuşmada (metni için bk. Tasavvuf, sy. 8, s. 3-4) devrin genel havasının tesiriyle Meşrutiyet idaresini ve taraftarlarını öven, Abdülhamid dönemini eleştiren ifadeler kullandı. Tasavvuf ve Beyânü'l-hak mecmualarında tasavvufî konularda yazılar yazan Esad Efendi 1914'te yeniden Meclisi Meşâyih âzalığına getirildi, meclis reisi Elif Efendi'nin istifası üzerine kısa bir süre sonra da reis oldu. Sultan Mehmed Reşad tarafından surre emini olarak hacca gönderildi. Ertesi yıl Meclisi Meşâyih'teki görevinden istifa etti. Üsküdar Çiçekçi'deki Selimiye Dergâhı'nın meşihatını da üzerine alarak oğlu Mehmed Ali Efendi'yi vekâleten bu dergâhın şeyhliğine tayin ettirdi. Esad Efendi, Kelâmî Dergâhı'ndaki görevinin yanı sıra zaman zaman Selimiye Dergâhı'na da giderek irşad faaliyetini tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar sürdürdü. Bu tarihten kısa bir süre önce Kelâmî Dergâhı'nda iki hafta misafir olarak kalan Danimarkalı psikolog Carl Vett'in hâtıraları (bk. bibl.), Esad Efendi'nin çevresini ve tekke ortamını yansıtması bakımından önemlidir. Tekkeler kapatıldıktan sonra inzivaya çekildiği Erenköy Kazasker'deki evinde sürekli polis gözetimi altında tutuldu (9 Şubat 1931 tarihli polis raporunun metni için bk. Kısakürek, s. 161). Menemen olayı ile (Aralık 1930) ilgisi olduğu iddia edilerek oğlu Mehmed Ali Efendi ile birlikte Menemen'e götürülüp idam talebiyle yargılandı. Hakkında verilen idam cezası yaşlılığı sebebiyle müebbet hapse çevrildi. Oğlu Mehmed Ali Efendi ise idam edildi. Esad Efendi Menemen'de askerî hastahanede tedavi görürken 3 - 4 Mart 1931 gecesi vefat etti. Onun zehirletilerek öldürüldüğü şeklinde bir kanaat de vardır. Cenazesi ailesine verilmeyerek resmî makamlar tarafından Menemen'de defnedildi. Mezarının bulunduğu arsa üzerinde 1962 - 1963 yıllarında bir cami yaptırıldı. Mahkeme zabıtları açıklanmadığından Esad Efendi ile oğlu hakkında verilen idam cezasının hangi delillere dayandırıldığı, olayla ilgilerinin olup olmadığı anlaşılamamıştır.

İstanbul, Anadolu ve Balkanlar'da binlerce mensubu bulunan ve çok sayıda

kişiye hilâfet veren Esad Efendi'nin silsilesi en yaygın olarak halifelerinden Mahmut Sami Ramazanoğlu (ö. 1984) tarafından sürdürülmüştür.

Eserleri. 1. Kenzü'l-irfan (İstanbul 1317, 1327). İbadet ve ahlâka dair 1001 hadisin metin, tercüme ve şerhinden ibarettir. Eser daha sonra hadislerin kaynakları da gösterilerek yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1989). 2. Mektûbât (İstanbul 1338, 1343). Erbil'de sürgünde iken dostlarına ve müntesiplerine gönderdiği mektupları ihtiva eden eserin ilk basımında 147, ikinci basımında 154 mektup yer almaktadır. Eserin Hasan Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz tarafından yapılan baskısına (İstanbul 1983) iki mektup daha ilâve edilmiştir. 3. Risâle-i Es'adîyye (İstanbul 1343). Tasavvuf ve tarikatın mahiyetini ve seyrü sülûk âdâbını anlatan otuz sayfalık bir risâledir. Müellif müridlerinin arzusu üzerine risâlenin sonuna kendi hal tercümesini de eklemiştir. Eser Latin harfleriyle de basılmıştır (İstanbul 1986). 4. Tevhid Risâlesi Tercümesi. Evhadüddîn-i Balyânî'ye

ait risâlenin tercümesidir. Yanlışlıkla Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen eser Ali Kadri tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1337). 5. Fâtiha-i Şerîfe Tercümesi (İstanbul 1327). Sekiz sayfadan ibaret olup ayrıca Risâle-i Es'adiyye ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1986). 6. Divan (İstanbul 1327). Aruz veznini oldukça başarılı bir şekilde kullanan Esad Efendi'nin Farsça ve Türkçe şiirlerinin yer aldığı eserde Arapça ve Kürtçe birer şiir de vardır. Farsça şiirler alfabetik olarak sıralanmış ve her harf için bir şiir söylenmiştir. Türkçe şiirler üç gazel dışında genellikle mutasavvıf şairlerin gazellerine yapılan tahmislerle birkaç rubâî ve tarihten ibarettir. Eserin Cemal Bayak tarafından yapılan neşrinde (İstanbul 1991) Farsça şiirlerin Ali Nihat Tarlan tarafından yapılan tercümeleri de verilmiş, Türkçe şiirler ise yayımlayan tarafından sadeleştirilmiştir. Bu baskının sonuna Esad Efendi'nin, oğlu Mehmed Ali Efendi tarafından manzum olarak Türkçe'ye çevrilen "Mevlidi Fâtımatü'z-Zehrâ" başlıklı yetmiş beş beyitlik Farsça şiiri de ilâve edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 191-199; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IX, 2155-2156; C. Vett, Dervish Diary, Los Angeles 1953; a.mlf., Kelâmî Dergâhından Hatıralar (trc. Ethem Cebecioğlu), Ankara 1993; Necip Fazıl Kısakürek, Son Devrin Din Mazlumları, İstanbul 1989, s. 129-170; Albayrak, Osmanlı Ulemâsı, III, 201-202; a.mlf., Yürüyenler ve Sürünenler, İstanbul 1991, s. 191-193; Tasavvuf, sy. 8 (12 Cemâziyelevvel 1319/28 Nisan 1327); H. Kâmil Yılmaz, "Şeyh Muhammed Es'ad Erbilî", Altınoluk, sy. 6, İstanbul 1986, s. 22-23; İsmail Kara, "Tarikat Çevrelerinin İttihat ve Terakki ile Münasebetleri", Dergâh, sy. 43, İstanbul 1993, s. 14-15; Mustafa Kara, "Cemiyeti Sûfiyye", TT, sy. 117 (1993), s. 39-44; a.mlf., "Cem'iyyet-i Sûfiyye", DİA, VII, 335.

Hasan Kâmil Yılmaz

ES‘AD b. MEMMÂTÎ

أسعد بن ممّاتي

Ebü’l-Mekârim Es‘ad b. Mühezzeb b. Mînâ b. Zekeriyyâ b. Ebi’l-Melîh el-Memmâtî

(ö. 606/1209)

Eyyûbî veziri, şair, edip ve tarihçi.

544’te (1149) hıristiyan Kıptî bir ailenin çocuğu olarak Mısır’da dünyaya geldi. Babası Ebû Saîd el-Hatîr Fâtımîler’in son döneminde Dîvânü’l-ceyş reisi idi. Dedelerinden Ebü’l-Melîh, Fâtımî Halifesi Müstansır - Billâh devrinde Mısır’da meydana gelen bir kıtlıkta bilhassa müslüman çocuklara bol yiyecek dağıttığı için, çocukların kendisine “anacığım” anlamına gelen “memmâtî” diye hitap etmeleri sebebiyle bu lakapla meşhur olmuştur.

Es‘ad, Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Fâtımî veziri olduğu sırada babası Ebû Saîd el-Hatîr ve hıristiyan olan taraftarlarıyla birlikte İslâmiyet’i kabul etti. Fâtımîler’in yerini Eyyûbîler’in almasından sonra da görevine devam eden Ebû Saîd el-Hatîr’in ölümünden sonra Es‘ad önce Dîvânü’l-ceyş reisi, bir müddet sonra da nâzırü’d-devâvîn oldu. Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde (1171 - 1193), Dîvânü’z-zekât’ın bozulması üzerine bu divanın başına getirildi; aldığı tedbirlerle kısa zamanda bu müesseseyi düzelterek zekât gelirlerinin artmasını sağladı. el-Melikü’l-Azîz devrinde de (1193 - 1198) aynı görevi sürdürdü. el-Melikü’l-Âdil tahta geçince Safiyyüddin Ali b. Abdullah’ı vezir tayin etti (1200). Öteden beri kendisine kin besleyen ve intikam almak için fırsat kollayan Safiyyüddin’in hayatına kastetmesinden endişe eden Es‘ad Halep’e kaçtı ve el-Melikü’z-Zâhir’in himayesine girdi. 28 Cemâziyelevvel 606’da (28 Kasım 1209) burada vefat etti ve Ebû Bekir el-Herevî’nin kabrinin yanına defnedildi.

Eserleri: 1. Ḳavânînü’d-devâvîn. En önemli eseri olup Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Azîz Osman’a takdim edilmiştir. Eyyûbîler devrinde idarî, malî

ve askerî divanların işleyişinden, Mısır'ın iktisadî, sınaî, ziraî hayatından ve coğrafyasından bahseden eser dört cilt olarak kaleme alınmıştır. Ancak Makrîzî'ye göre (el-Ḫıṭaṭ, II, 160) orijinali daha o zamanlar kaybolmuş ve meçhul bir müellif tarafından ihtisar edilen kısmı zamanımıza intikal etmiştir. Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3360), Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 1972) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2310) başta olmak üzere çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan eser ilk defa M. A. en-Neccâr tarafından yayımlanmış (Kahire 1299/1822), daha sonra A. S. Atiya tarafından tenkitli olarak neşredilmiştir (Kahire 1943). 2. el-Fâşûş fî aḥkâmi Ḳaraḳuş. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kahire valisi ve devrin en güçlü siması olan Bahâeddin Karakuş'un icraatını tenkit için kaleme aldığı bu eser yayımlanmıştır (Kahire 1311). 3. Leṭâʾifü'ẕ-Ẕaḫîre. İbn Bessâm eş-Şenterînî'nin eẕ-Ẕaḫîre adlı eserinin özeti olup yazma nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Veliyyüddin Efendi, nr. 2636).

Es'ad b. Memmâtrnin kaynaklarda zikredilen diğer bazı eserleri de şunlardır: Ḥüccetü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ fi't-taḥẕîr min sûʾi ʿâḳıbeti'ẓ-ẓulm (hükümdarların idarî ve siyasî hayatta dikkat etmeleri gereken hususları ihtiva eden bu eseri Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin çok okuduğu rivayet edilir), Telḳīnü'l-yaḳīn (fıkha dair), Dürretü't-tac, Dîvânü şiʿr, Ravâʾiʿu'l-veḳāʾiʿ fi't-târiḫ, Zevâhirü's-sedef ve cevâhirü'ṣ-ṣadef, Sırrü'ş-şiʿr, Naẓmü Kelîle ve Dimne, Sîretü Ṣalâḥaddîn Yûsuf b. Eyyûb, eş-Şeyʾ bi'ş-şeyʾ yüẕker (Selâsitü'ẕ-ẕeheb; Kādî el-Fâzıl'a ithaf edilmiştir), ʿİlmü'n-nes̱r, Meẕâhibü'l-mevâhib, Meysûrü'n-naḳd (Yâkūt, VI, 117-118).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkût, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 100-126; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 231-232; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 210-213; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XVIII, 57-61; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, Haydarâbâd 1334-39, IV, 13; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 53; Makrîzî, el-Hıtat, II, 160-161; Keşfü'z-zunûn, II, 995, 1215; Brockelmann, GAL, I, 408-409; Suppl., I, 572-573; I. Krachkovski, Târihu'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman

Hâşim), Kahire 1363-65, I, 302-303; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 249-250; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1980, I, 302; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 271, 383-384, 401-403; A. S. Atiya, “Ibn Mammâtî”, EI² (İng.), III, 862-863.

M. Ali Kapar

ESAD MUHLİS PAŞA

(1780 - 1850)

Osmanlı valisi, şair ve hattat.

Ankara'ya bağlı Ayaş'ta doğdu. Ayaş müftüsü Hasan Efendi'nin oğludur. Aile şeceresi Bayrâmiyye-i Melâmiyye büyüklerinden Bünyâmin Ayâşî'ye kadar çıkar (DİA, VI, 491).

Medresede tahsilini tamamladıktan sonra Ayaş voyvodalığına tayin edilen Esad Muhlise bir süre sonra silâhşörluk pâyesi verildi, 1806'da kapucıbaşı oldu. Ardından İstanbul'a çağrıldı, burada bazı devlet büyükleriyle tanıştı ve kendisine mîrâhurluk verildi. Daha sonra sırasıyla humbaracıbaşı (1818), başbâki kulu (1821), Drama nâzırı ve 1825'te paşalık rütbesiyle Edirne valisi oldu. 1827'de Ordu-yı Hümâyun memurluğuna tayin edildi, bir yıl sonra da Dimetoka'ya gönderildi. Aynı yıl Adana, 1829'da Konya valisi oldu. 1828 - 1829 Osmanlı - Rus harbinin ardından bölgeyi iyi tanıdığı için Erzurum valiliğine getirildi. Kendisine vezirlik rütbesine ek olarak fevkalâde zamanlarda Erzurum valilerine verilen Şark seraskerliği unvanı da verildi. 1836'da yeni kurulan Erzurum Redîf-i Mansûre müşirliğine getirildi. Erzurum'u yeniden imar ve tahkim eden Esad Paşa, 1836'da bu görevinden ayrılarak Şûrâ-yı Bâbıâlî âzası olduysa da reis Kölemen Dâvud Paşa'nın baskısı yüzünden 1839'da buradan da ayrılmak zorunda kaldı. Aynı yıl Boğaz muhafızı, ardından Sivas, 1840'ta Halep, iki yıl sonra Sayda, 1845'te de ikinci defa Erzurum valisi oldu. Erzurum'da Tanzimat'ın uygulanmasından doğan karışıklıkları önlemeye çalışan Esad Paşa bir yıl sonra azledildi. Musul valisi iken Bedirhânî Bey isyanını bastırmakta gösterdiği başarı ile dikkati çekti. 1847'de Diyarbekir valiliğine tayin edildi ve burada vefat etti. Viyana sefiri iken intihar eden devlet adamı Sâdullah Paşa Esad Muhlis Paşa'nın oğludur.

Bilgili, cesur ve dürüst bir devlet adamı olarak tanınan Esad Muhlis Paşa divan şiiri tarzında şiirler de yazmıştır. Sayı bakımından pek fazla olmayan manzumelerinin ölümünden sonra Dîvançe-i Es'ad Paşa adıyla taşbaskısı

yapılmıştır (İstanbul 1268).

Aynı zamanda devrinin tanınmış hattatlarından olan Esad Muhlis Paşa'nın hat sanatında kimlerden ders aldığı bilinmemektedir. Edirne Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, Üçşerefeli Cami, Bünyâmin Ayâşî Camii ve Münevver Ayaşlı özel koleksiyonundaki yazıları daha ziyade ta'lik, celî - ta'lik ve celî - sülüs tarzındadır. Ankara Ayaş'ta Bünyâmin Ayâşî Dergâhı camiindeki yazıları, 1809 - 1811 yıllarına ait ilk dönem eserlerinden kabul edilmektedir. Daha sonraki yıllara ait eserlerinde mevcut harf ve kompozisyon güzelliğine bakılırsa çeşitli kademelerde devam eden devlet görevleri sırasında yazıya ara vermeden devam ettiği ve şiirden çok hatla meşgul olduğu anlaşılır. Gerek memleketi olan Ayaş'ta gerekse resmî görevle bulunduğu yerlerde nazmı da kendisine ait olmak üzere pek çok çeşme, sebil ve bina kitâbesinde onun imzası bulunmaktadır. Erzurum'da kendi adıyla anılan ve minaresinin güzelliğiyle dikkati çeken camiyi de buradaki valiliği sırasında yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvançe-i Es'ad Paşa, İstanbul 1268, s. 2-4; Sicilli Osmânî, I, 340; Osmanlı Müellifleri, II, 81-82; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 972; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 121; Konyalı, Erzurum Tarihi, s. 201-202; Mehmed Aldan, Türlü Yönleriyle Ayaş, Ankara 1965, s. 131; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 51-52, 55-57, 202-203; a.mlf., Edirne Hat Sanatı, İstanbul 1985, s. 115; Cevdet Küçük, Tanzimat Devrinde Erzurum (doktora tezi, 1975), İÜ Ktp., nr. 12211, s. 97-100, 242-245, 281-285; M. Hüsrev Subaşı, "Esad Muhlis, Sadullah ve Kemâl İsmail, Sâdık Paşaların Hattatlığı ve Ayaş'taki Hatların Sanat Değeri", Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî, Ankara 1993, s. 177-201; Kamûsü'l-a'lâm, II, 911; Kâmil Şahin, "Bünyâmin Ayâşî", DİA, VI, 491.

Kâmil Şahin - M. Hüsrev Subaşı

ESAD PAŞA, Azmzâde

(ö. 1171/1757)

Osmanlı devlet adamı, Şam valisi.

1113’te (1701) Maarretünnu‘mân’da doğdu. 1725 yılından sonra Suriye bölgesinde ve özellikle Şam vilâyetinin yönetiminde söz sahibi olan Azmzâdeler ailesine mensup Azmzâde İsmâil Paşa’nın dört oğlundan biridir. Babasının mütesellim*i olarak ilk önce Maarre ve Hama’da yöneticiliğe başladı. Şam valisi ve emîr-i hac olan babasının yanında surre alaylarına katılarak bu hususta da tecrübe kazandı. Yetişmesinde önemli kişi olan bir başka kişi de amcası Süleyman Paşa’dır.

Esad Paşa, 1730’da Hama ve Humus sancakları mutasarrıflığı yaptıktan sonra 1732 yılında Trablus vali muavinliğine getirildi. 1740’ta cerde* başbuğu, 1741’de kardeşi İbrâhim Paşa’nın yerine Sayda valisi oldu. Bir yıl sonra tekrar Hama’da görevlendirilen Esad Paşa, ertesi yıl Şam Valisi Süleyman Paşa’nın Zâhir el-Ömer’le yaptığı bir mücadele sırasında ölmesi üzerine 3 Ekim 1743’te vezirlik rütbesiyle Şam valiliğine tayin edildi. On dört yıl süren bu görevi sırasında tecrübeli kimselerden oluşturduğu idarî mekanizma sayesinde Azmzâde ailesinin muhaliflerine karşı üstünlük sağlamayı başardı. Ancak zaman zaman merkezî

otoriteyi ihlâl edecek davranışlardan da geri durmadı ve şahsî servetini arttırmak için devlet aleyhine de olsa önüne çıkan fırsatları değerlendirmekten çekinmedi. Bu arada menfaatlerini korumak için Osmanlı Devleti’ne karşı bedevîlerle iş birliği yaptı. Bu davranışları sebebiyle bir süre sonra Şam valiliği ve hac emirliğinden azledildi. 1757 yılı Ocak ayında kendisine, valiliği Halep Valisi Râgıb Mehmed Paşa’ya terketmesi emri verildi. Ancak Esad Paşa azline tepki göstererek görevden alınmasını engellemek için birtakım entrikalara girişti; Şam’da çatışmalara sebebiyet verdiği gibi hapishanelerdeki bütün mahkûmları da serbest bıraktı. Bununla birlikte azil emrine uymak zorunda kaldı ve 21 Ocak 1757’de Halep valiliğine tayin edildi. 25 Eylül 1757 tarihinde Sivas

valiliğine getirilip yine aynı yıl Rusçuk'a sürüldü.

Esad Paşa'nın önce Sivas'a, ardından Rusçuk'a sürgüne gönderilmesi, 1757 yılı Eylülünde meydana gelen, padişahın kız kardeşi de dahil 20.000 hacının ölümüyle sonuçlanan bedevî saldırısı ile ilgili görünmektedir. Nitekim Rusçuk'a gitmek üzere Ankara'ya gelen Esad Paşa burada idam edildi; başı İstanbul'a götürülüp Tunusbağı'ndaki mezarlığa gömüldü. Geride bıraktığı serveti ise daha sonraki yıllarda Osmanlı Devleti'ni bir hayli meşgul etmiştir.

Soyu halen devam eden Esad Paşa Maarretünnu'mân, Hama ve Hân-ı Şeyhun'da büyük su havuzları ile hamamlar yaptırmış, Hama'da hükümet konağı, Hicaz yolunda su havuzları ve kuleler inşa ettirmiştir. Şam'da camileri, medreseleri, yolları ve kanalları tamir ettirip hanlar ve hamamlar yaptıran Esad Paşa, Mekke ve Medine'de de bazı hayır eserleri meydana getirmiştir. Şam'da yaptırdığı köşkü bugün müze olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 97, 375, 1408, 1420, 1421; BA, Cevdet - Dahiliye, nr. 9963; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), II, 11, 13-14, 18; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 51; Muradî, Silkü'd-dürer, III, 97; Sicilli Osmânî, s. 333; Abdülkâdir el-Azm, el-Üsretü'l-ʿAzmiyye, Dımaşk 1960; Abdülkerim Refik, The Province of Damascus 1723-1783, Beyrut 1966, s. 161, 201, 203, 206; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Creseent 1516-1922, London 1966, s. 70, 107, 310; M. Abdüllatîf el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşk, Dımaşk 1967, s. 257; K. K. Barbir, Ottoman Rule in Damascus 1708-1758, Princeton 1980, s. 58; Shimon Shamir, "Asʿad Pasha al-ʿAzm and Ottoman Rule in Damascus (1743-1758)", BSOAS, XXVI (1963), s. 1-28; Ali Karaca, "Azmzâdeler", DİA, IV, 350.

Ali Karaca

ESAD PAŞA HANI

Şam'da XVIII. yüzyılda yapılan bir Osmanlı hanı.

Şam Valisi Azmzâde Esad Paşa tarafından yaptırılan hanın inşasına 1165 Zilkadesinde (Eylül 1752) başlanmış, kapısı üstündeki kitâbeye göre 1166'da (1753) tamamlanmıştır. Bununla birlikte hanın 1163te (1750) yapıldığı da ileri sürülmüştür (Ekrem Hasan el-Ulebî, s. 478). Emeviyye Camii'nin güneyinde yer alan yapı Şam'ın en büyük ve en ünlü hanı olarak tanınmıştır. Bir tarafından Hamidiye Medresesi ile Bizûriyye Hamamı'na bitişiktir.

İki katlı olan hanın ortasındaki kare avlu, dört pâyeye dayanan kemerlerin taşıdığı dokuz kubbe ile örtülmüştür. Bunlardan ortadakinin altında büyük bir şadırvan - havuz bulunmaktadır. Han çok itinalı bir işçilikle ve Suriye binalarının çoğunda rastlanan ablak tekniğiyle, siyah - beyaz renkte düzgün yontulmuş taş sıralarıyla yapılmıştır. Pencereli kubbe kasnakları ve kubbelerin iç yüzeyleriyle bunların ortalarındaki fenerler de zengin surette bezenmiştir.

Hanın iç tarafında çeşitli gözler bulunduğu gibi dışında da dükkân hücreleri vardır. İç avluya tonozlu bir ana dehlizden girilir. Bunun solunda küçük bir mescid yerleştirilmiş olup yanında ise içinde iki sanduka olan bir türbe yer alır. Hanı mimari bakımdan etraflı şekilde inceleyen Wulzinger ile Watzinger'e göre yapı inşa edilmeden önce var olan ve Bâyezîd b. Amr'a ait olduğu söylenen bu türbe binanın içine alınarak korunmuştur.

Giriş dehlizinin iki tarafındaki merdivenlerden çıkılan üst kat daha muntazam planlı olup hemen hemen hepsi aynı ölçülerdeki odaların önlerinde pâyeli galeriler uzanmaktadır. Ortadaki dokuz kubbeli avluyu adı geçen araştırmacılar "Yakındoğu'nun en etkileyici mekânı" olarak tarif ederler. Harap halde ve iki kubbesi çökmüş durumda olmasına rağmen Şam esnafı burada Cemal Paşa için 1918'de bir kabul töreni yapmıştı. Esad Paşa Hanı'nın orta kısmı dokuz kubbesiyle Osmanlı döneminin bedestenlerinin planına tam bir uygunluk göstermektedir. Yıktırılan Konya ile Kayseri ve

Galata bedestenleri bu tipin başlıca örnekleriydi. Esad Paşa Hanı, ayrıntılarda yerli mimari özelliklere sahip olmakla beraber, Osmanlı bedestenleri geleneğini sürdüren bir eser olarak yapıldığı tarih bakımından da bedestenlerin sonuncusunu teşkil etmektedir.

Bizûriyye Çarşısı'nın esnafı tarafından ambar olarak kullanılan han 1980'li yıllarda boşaltılarak turistik otel yapılmak

üzere restorasyonuna başlanmıştı, ancak restorasyonu henüz tamamlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nu'mân Kasâtılî, er-Ravzatü'l-gannâʾ fî Dımaşki'l-feyhâʾ, Beyrut 1296/1879, s. 110; K. Baedeker, Palästina und Syrien, Leipzig 1891, s. 320; a.e. (Fr. tre Palestine et Syrie), Leipzig 1906, s. 299-300; K. Wulzinger - C. Watzinger, Damaskus-Die islamische Stadt, Berlin - Leipzig 1924, s. 81-86; Ekrem Hasan el-Ulebî, Hıtatu Dımaşk, Dımaşk 1410/1989, s. 477-479; Abdullah Manaz, Suriye'nin Başkenti Şam'da Türk Dönemi Eserleri, Ankara 1992, tarihî resim, nr. 4.

Semavi Eyice

ESAD YANYAVÎ

(bk. YANYALI ESAD EFENDİ

ES‘AD b. ZÜRÂRE

أسعد بن زرارة

Ebû Ümâme Es‘ad b. Zürâre b. Udes el-Ensârî (ö. 1/623)

Medineliler’den İslâmiyet’i ilk kabul eden kişi.

Hazrec kabilesinin Neccâr oğullarındandır. Kardeşi Sa‘d b. Zürâre de sahâbîdir. Zekvân b. Abdükays ile birlikte, müşriklerin ileri gelenlerinden Utbe b. Rebîa ile görüşmek üzere Mekke’ye gittiklerinde Hz. Peygamber’le tanıştılar. Resûl-i Ekrem’in onlara İslâmiyet hakkında bilgi vermesi ve Kur’an’dan bazı âyetler okuması üzerine Es‘ad ve Zekvân müslüman oldular ve Utbe ile görüşmekten vazgeçerek Medine’ye döndüler. Hicretten üç yıl önce meydana gelen bu olaydan sonra iki sahâbî Medineliler’e İslâmiyet’i tanıtmaya başladılar. İbn İshak, Es‘ad b. Zürâre’nin Akabe’de Hz. Peygamber’le buluşan Hazrecli altı kişilik grupla birlikte müslüman olduğunu kaydetmektedir. Birinci ve İkinci Akabe biatlarında hazır bulunan Es‘ad b. Zürâre, İkinci Akabe Biatı’nda grubun en genci olarak ilk biat eden sahâbî oldu. Abdüleşhel oğullarına göre ise ilk biat eden kişi Ebü’l-Heysem Mâlik b. Teyyihan’dır. Hz. Peygamber Es‘ad’ı Neccâr oğullarının temsilcisi (nakib) olarak seçtiği gibi diğer on bir temsilciye de reis tayin etti. Geceleyin gerçekleşen bu buluşmada Es‘ad b. Zürâre Hz. Peygamber’in elini tutarak orada bulunanlara, “Ey insanlar! Muhammed’e ne üzerine biat ettiğinizi biliyor musunuz? Siz Arap’la, Acem’le, cin ve insle İslâm’a davet uğrunda savaşmak üzere biat ediyorsunuz” dedi. Oradakilerin savaşanla savaşacaklarını, barış isteyenle barış yapacaklarını söylemeleri üzerine Es‘ad b. Zürâre Hz. Peygamber’den kendisine hangi şartlarla biat edeceklerini açıklamasını istedi. Resûl-i Ekrem de Allah’tan başka ilâh olmadığına ve kendisinin Allah’ın elçisi olduğuna inanmalarını, namaz kılıp zekât vermelerini, kendisini dinleyip itaat etmelerini, işi ehline vermelerini, şahıslarını ve ailelerini korudukları gibi kendisini de korumak üzere biat etmelerini istedi. Onlar da kabul ettiler.

Es‘ad b. Zürâre, Medine’de ilk müslüman arkadaşlarıyla başladığı İslâm’ı

yayma faaliyetlerine daha sonra Mus‘ab b. Umeyr’le devam etmiş, bunun sonucunda Medineliler’in ileri gelenlerinden Üseyd b. Hudayr ile Es‘ad’ın halasının oğlu Sa‘d b. Muâz’ın da aralarında bulunduğu birçok kimse müslüman olmuştur. Kabilelerinin reisleri olan bu kişilerin gayretiyle dördü dışında Medine’de İslâmiyet’in girmediği ev kalmamıştır.

Hicretten önce Es‘ad b. Zürâre, Medine’de inşa ettiği bir mescidde beş vakit namazla birlikte cuma namazlarını da kıldırmıştır. Medine’de ilk cuma namazını onun kıldırdığı ve bu namazda kırk kişinin hazır bulunduğu bilinmektedir. İlk cuma namazını hiç unutmayan Kâ‘b b. Mâlik gibi Medineli bazı sahâbîler, Es‘ad b. Zürâre’nin ölümünden sonra da cuma ezanını duyduklarında onu hatırlayıp kendisine dua ederlerdi (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 210). Medine’ye görevli olarak gidişinden sonra Mus‘ab b. Umeyr de Hz. Peygamber’in emriyle bu mescidde namaz kıldırmış, Mus‘ab’ın bulunmadığı zamanlarda Es‘ad b. Zürâre onun yerine bu görevi ifa etmiştir. Medine’ye hicretinde Hz. Peygamber’in de bu mescidde namaz kıldığı ve kendi mescidini burada inşa ettirdiği nakledilmektedir.

Es‘ad b. Zürâre, Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden kısa bir süre sonra difteri (zebha, zibha) veya kızıl (şevke) hastalığına yakalandı. Bir rivayete göre bizzat Hz. Peygamber iki defa boğazını dağladı. Es‘ad’ın hastalığı sırasında yahudilerin, “Eğer Muhammed peygamberse arkadaşını iyileştirir” demeleri üzerine Resûl-i Ekrem ona doğrudan fayda veya zarar veremeyeceğini söyleyerek (Müsned, IV, 138) kendisinde insan üstü bir güç bulunmadığını belirtmiş oldu. Yakalandığı hastalıktan kurtulamayan Es‘ad b. Zürâre, hicretin birinci yılı şevval ayında (Nisan 623) Mescidi Nebevî inşa halinde iken vefat etti. Ölümü sırasında yanında bulunan Hz. Peygamber cenazesini yıkayıp kefenledi, namazını kıldırdı ve cenazesinin önünde kabre kadar yürüdü. Es‘ad hicretten sonra ilk ölen, cenaze namazı Hz. Peygamber tarafından ilk kıldırılan ve ensardan Bakī‘ Mezarlığı’na ilk defnedilen sahâbîdir. Bakī‘ Mezarlığı’na muhacirlerden ilk gömülen kişinin ise Osman b. Maz‘ûn olduğu bilinmektedir. Es‘ad b. Zürâre’nin ölümü üzerine Neccâr oğulları Hz. Peygamber’e gelerek kendilerine yeni bir temsilci tayin etmesini istedikleri zaman Resûl-i Ekrem, “Sizler benim dayılarımsınız, sizin nakibiniz benim” diyerek onları sevindirdi.

Erkek çocuğu olmayan Es‘ad b. Zürâre ölümünden önce Kebşe, Habîbe ve

Fürey‘a adlı kızlarını Hz. Peygamber’e emanet etmiş, Resûl-i Ekrem de bunları kendi aileleri yanında yetiştirerek evlendirmiştir. Hz. Peygamber hayatta iken Habîbe’den doğan Ebû Ümâme Es‘ad b. Sehl b. Huneyf’e dedesinin adı ve künyesi verildi.

Es‘ad b. Zürâre’nin Hz. Peygamber’in kâtiplerinden olduğu ileri sürülmüşse de bu iddianın güvenilir bir dayanağı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 138; Ebû Dâvûd, “Salât”, 210; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 86, 88, 89, 100, 121, 122, 138, 153, 154; İbn Sa‘d, et-Tabakât, III, 608-612; İbn Abdülber, el-İstî῾âb, I, 82-84; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gâbe, I, 86-87; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ῾, I, 299-304; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 34-35; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 263-265; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 148-150; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 32-33; Yusuf Abbas Hashmî, “A Nole On As’ad b. Zurarah”, JPHS, XII/3 (1964), s. 221-227.

İsmail Hakkı Ünal

ESADEFENDİZÂDE EBÛSAİD MEHMED EFENDİ

(bk. EBÛSAİD MEHMED EFENDİ

ESADEFENDİZÂDE MEHMED ŞERİF EFENDİ

(bk. MEHMED ŞERİF EFENDİ).

ESAHHU’l-KÜTÜB

أصح الكتب

Hadis literatüründe en güvenilir hadis kitabı için kullanılan tabir.

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre bu tabirle Ṣaḥîḥ-i Buḫârî kastedilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’den sonra en sahih kitap olarak kabul edilen bu eser, gerek râvilerinin güvenilir ve hadislerinin sahih olması, gerekse tertip ve tasnif bakımından mükemmel bulunması sebebiyle bu vasfa lâyık görülmüştür. Hâkim en-Nîsâbûrî ve Kuzey Afrikalı (Mağribli) bazı âlimlere göre ise esahhu’l-kütüb Ṣaḥîḥ-i Müslim’dir. Ancak bu görüş diğer bazı âlimler tarafından, Müslim’in eserinin tertip ve tasnif bakımından daha mükemmel olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

İmam Şâfiî’ye göre, yeryüzünde Allah’ın kitabından sonra en sahih kitap Mâlik b. Enes’in el-Muvaṭṭaʾ adlı eseridir; ancak Şâfiî bunu söylediği zaman Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim henüz tasnif edilmemişti. Bu bakımdan İmam Şâfiî’nin bu görüşü esahhu’l-kütüb terimi açısından mutlak olarak geçerli kabul edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 17-19; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-nazar, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 85-86; Tecrid Tercemesi, I, 50, 216-220; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 47-51.

Mücteba Uğur

ESAM, Ebû Bekir

أبو بكر الأصم

Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816)

Basra Mu‘tezilesi’ne bağlı tefsir, kelâm ve fıkıh âlimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Doğum tarihi bilinmemekle beraber Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Bişr b. Mu‘temir ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin dahil bulunduğu altıncı tabakada yer alması dikkate alınırsa hicri II. yüzyılın ilk yarısında Basra’da doğduğu söylenebilir. Burada Muammer b. Abbâd, Hafs el-Ferd, Ali b. Muhammed el-Medâinî ve Ebû Şemir el-Hanefî ile birlikte Ma‘mer Ebü’l-Eş‘as’ın öğrencisi oldu. Şehristânî, Esamm’ı Hişâm b. Amr el-Fuvatî’nin talebeleri arasında göstermiş (el-Milel, I, 31, 72) ve müsteşrik Montgomery Watt aynı görüşü benimsemişse de (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 273) bu doğru değildir. Çünkü Hişâm b. Amr Muammer b. Abbâd’ın öğrencisidir ve Esamm’ın fikirlerine reddiyeler yazmıştır. Bu durum, Hişâm’ın Esam’dan bir nesil sonra yaşadığını gösterir. Şehristânî’nin sözünü ettiği Ebû Bekir el-Esam ise İbn Ebû Duâd’ın tahrikiyle devrin âlimlerini halku’l-Kur’ân* konusunda sorguya çektiğinden adı mihne olayına karışan ve bundan dolayı tekfir edilen Mısır Kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ebü’l-Leys el-Esam (ö. 235/850) olmalıdır. Ali Sâmî en-Neşşâr, herhangi bir kaynak göstermeksizin Esamm’ın, Ebü’l-Hüzeyl’in Nazzâm’dan sonra gelen en meşhur talebesi olduğunu yazar (Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, I, 530). Halbuki Malatî, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın Esamm’ı tenkit ederek ona Farsça’da “eşek sürücüsü” anlamına gelen Harbân lakabını taktığını nakleder; İbn Hacer de Esamm’ın Allâf’tan daha yaşlı olduğunu belirtir. Bu bilgiler Esamm’ın Allâf’a öğrencilik yapmadığını açık bir şekilde ortaya koymazsa da bu ihtimali zayıflatıcı mahiyettedir. Bununla beraber Malatî’nin rivayeti Esam’la Allâf arasında bazı görüş ayrılıklarının bulunduğunu göstermekte, bir kısım kaynaklar da ikisi arasında birçok münazaranın yapıldığını kaydetmektedir. Ayrıca Esamm’ın Dırâr b. Amr ile bazı görüşleri paylaştığı dikkate alınırsa ondan istifade ettiğini söylemek

mümkündür.

Esam hicrî II. yüzyılın son çeyreğinde Basra'da bir ders halkası kurdu ve birçok talebe yetiştirdi. En meşhur talebesi, Mısır'da İmam Şâfiî ile yaptığı münazaralarla tanınan İbrâhim b. İshak b. Uleyye'dir. Devrinde Basra'nın en büyük âlimi sayılan Esam, Hişâm b. Hakem ile çetin münazaralar yaptı. Son derece fakir olmasına rağmen devlet adamlarından görev istemeyip zâhidâne bir hayat yaşamayı tercih etti. Hatta talebeleri ona, "Herkes hocası sayesinde önemli makamlara yükselirken biz senden bir şey görmüyoruz" deyince, "Ben Allah rızâsı için bir arada olduğumuzu sanıyorum" cevabını verdi. Vefatı için 200, 201, 235, 240 gibi farklı tarihler zikrediliyorsa da bunlardan ilki daha isabetli görünmektedir. Zira Sümâme b. Eşres'ten gelen bir rivayete göre. Halife Me'mûn 200 veya 201 yılında Merv'den Bağdat'a döndükten sonra Sümâme b. Eşres'ten övmekle bitiremediği Esamm'ı meclisine getirmesini istemiş, o da Esamm'ın kendisinin dönüşünden az önce vefat ettiğini söylemiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 214). Ayrıca 199 (814 - 15) yılında vefat eden Hişâm b. Hakem ile yaptığı son tartışmalardan bir müddet sonra öldüğünün bildirilmiş olması da bunu teyit eder mahiyettedir. İsmâil Paşa'nın, Ebû Bekir Abdurrahmân b. Keysân b. Cerîr el-Emevî adıyla kaydedip Bağdatlı bir muhaddis olarak tanıttığı ve Düceyl nehrinde Muhammed b. Eş'as ile birlikte öldüğünü belirttiği kişi (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 512) Esam'dan başka bir şahıs olmalıdır.

Devrinin büyük hatiplerinden olan Esam Basra Mu'tezilesi'ne bağlı olmasına rağmen tefsir, bilhassa kelâm ve fıkıh sahalarında kendine has fikirleriyle meşhur olmuş bir âlimdir. Tefsire dair bazı orijinal görüşleri Cübbâî, Mâtürîdî ve Râzî gibi âlimler tarafından önemli görülerek nakledilmiştir. Ona göre mânası herhangi bir delile muhtaç olmayacak ve bir itiraza mahal bırakmayacak tarzda açık olan âyetler muhkem, mânası ancak akıl yürütme ile anlaşılabilenler ise müteşâbihtir. Meselâ geçmiş milletlerin kıssalarını konu edinen âyetlerle Allah'ın varlığını ve birliğini dile getiren yaratılış âyetleri muhkem grubuna, kıyametin kopacağını, insanların öldükten sonra diriltileceğini ve Allah'a âsi olan kulların azap göreceğini haber veren âyetler, haber verdikleri konuların mahiyetlerinin anlaşılmaması açısından müteşâbih grubuna girerler (Eş'arî, s. 223). Abdülkāhir el-Bağdâdî, Esamm'ın muhkem ve müteşâbihi bu şekilde tarif etmesini yanlış bulur. Çünkü bu durumda ahkâm âyetleri tarifin dışında

kalmakta, muhkem ve müteşâbih türlerinden hiçbirine girmemektedir (Uṣûlü'd-dîn, s. 222). Halbuki Kur'an âyetleri ya muhkemdir veya müteşâbihtir, bunların dışında üçüncü bir şık yoktur (Âl-i İmrân 3/7). Fahreddin er-Râzî de Esamm'ın bu açıklamasını eksik kabul eder (Tefsîr, VII, 170-171). Josef Van Ess, Esamm'ın müteşâbihatın mânasının dünyada anlaşılamayacağı, ancak âhirette bilinebileceği görüşünde olduğunu öne sürer (EI2 Suppl. [İng.], s. 90). Kaynakların Esamm'a atfettiği görüşlerle bağdaşmayan bu iddianın yanlış bir değerlendirmenin sonucunda ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Râzî'nin

Esam'dan bazı iktibaslar yapması, hatta bir Mu'tezilî olan Cübbâî'nin tenkitlerine karşı Esamm'ın tefsirlerini isabetli bularak savunması (Tefsîr, II, 12; V, 80; VI, 178; VII, 44) onu beğendiğinin işareti sayılabilir. Ancak Râzî, Bedir Gazvesi'nde meleklerin müminlerle birlikte düşmana karşı savaştığının Esam tarafından kabul edilmeyişini tenkit eder ve bu tutumunun Peygamber'e ve Kur'an'a olan imanı ile çeliştiğini belirtir (a.g.e., VIII, 213).

Hişâm b. Hakem dışındaki bütün kelâmcılar âlemin cevher ve arazlardan ibaret olduğunu kabul ederken Esam âlemde sadece cevherlerle cisimlerin bulunduğunu, bunların dışında araz diye bir şey olmadığını savunmuştur. Buna göre üç boyutu bulunan, hareket eden veya duran, birleşik veya ayrı olan, canlı ve cansız, kokulu ve renkli olan cisim vardır; cisimden ayrı olarak genişlik, uzunluk, derinlik, hareket, sükûn, birleşme, ayrılma, hayat, ölüm, koku ve renk gibi arazlar mevcut olmadığı gibi bunların cisimde kümün halinde (tabiatında mevcut) bulunması da söz konusu değildir. Esam bu görüşe bağlı olarak ruhun bedenden ayrı bir mevcudiyetinin bulunmasını, insanın hayat, ölüm, kudret, acz gibi cisminden ayrı niteliklere sahip olmasını imkânsız kabul etmiş, Kur'an'ın da cisim olduğunu ileri sürmüştür. Onun araz konusundaki bu telakkileriyle Hişâm b. Hakem'in düşünceleri arasında açık bir benzerlik göze çarpmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Hişâm'la yaptığı tartışmalar sonunda onun fikirlerinin tesiri altında kalmıştır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf arazlar hakkındaki görüşlerinden dolayı Esamm'ı tenkit etmiş, Hişâm b. Amr el-Fuvatî de hareket konusundaki iddialarına karşı er-Red ʿale'l-Eṣam fî nefyi'l-ḥarekât adlı bir eser yazmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 214).

Esam, belki de benimsediği tabiat felsefesinin bir sonucu olarak Allah'ın sıfatlarını kabul etmemiştir. Ona göre zât-ı ilâhiyyenin ötesinde sıfatlar yoktur. Bu sebeple Allah için, "Zâtıyla kāim olan ezelî bir kelâmla konuşucudur" denemez (Nesefî, vr. 80b, 168d). Allah'ın hayat, kudret, acz ve benzeri nitelikleri cisimden soyutlanmış olarak yaratması imkânsızdır. Allah ma'dûm*u bilmez, zira ma'dûm bir "şey" değildir. Şu halde Allah âlemi yaratmadan önce onun hakkında bir şey bilmiyordu. Böylece Esam Allah'a bilgisizlik isnat etmekle hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet'ten, ma'dûmu bir "şey" saymamakla da Mu'tezile'den farklı düşünmüştür.

Bağdadî'nin naklettiğine göre Esam, günah işlemeyen meleklerin peygamberlerden üstün, Hârût ve Mârût gibi küçük günah işleyen meleklerin ise peygamberlere nisbetle aşağı mertebede olduğu görüşündedir (Uṣûlü'd-dîn, s. 295). Ancak Fahreddin er-Râzî Esamm'ın, herhangi bir ayırım yapmadan bütün meleklerin insanlardan üstün olduğu kanaatini taşıdığını kaydeder (Tefsîr, XV, 111). Esamm'a göre iman iyi amellerin bütününden oluşur. Büyük günah işleyen kimse bu fiili yapmakta ısrar ederek ölse bile imandan çıkmaz. Bir mümine günahından dolayı münafık veya kâfir sıfatı verilemez, ancak fâsık denilebilir. Büyük günah işleyen müminlerin cehenneme gireceklerine, naslarla veya bunların te'vil edilmesiyle değil sadece ehl-i kıblenin, ilâhî emirlere isyan edenleri Allah düşmanı sayması itibariyle hükmedilebilir. Esam bu görüşüyle de Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i sünnet'in fikrini benimsemiştir. Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği beş esastan (usûl-i hamse) biri olan emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* konusunda da Esamm'ın görüşü farklıdır. Ona göre bu ilke, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi fiilî yaptırımlarla değil kötülük yapanları sözlü olarak uyarmak ve kötülüğe karşı kalben buğzetmek suretiyle yerine getirilmelidir. Nitekim konu ile ilgili âyetler de bunu göstermektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/104).

Esamm'ın siyasî fikirleri de ilgi çekicidir. Bazı Hâricîler'in dışında bütün müslümanlar bir devlet başkanı seçmeyi zorunlu gördüğü halde Esam bu fikre katılmamıştır. Ona göre vahiy de akıl da devlet için bir başkan seçmeyi zaruri kılmaz. Müslümanlar Kur'an'ın gösterdiği yolda yürüyüp birbirlerine karşı adaletli davrandıkları, haklarını ve vazifelerini bilip bunlara riayet ettikleri sürece kendilerini idare edecek bir başkan seçmeye ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte devlet başkanı seçme fikri bütün

toplumlarca benimsenmiştir. Şu halde devlet başkanının seçimi icmâa dayanır, meşruiyeti de icmâ şartına bağlıdır. Bu sebeple Esam, hakkında icmâ bulunan ilk üç halifenin hilâfetini meşrû kabul etmekte, Hz. Ali'nin halifeliğini ise icmâa dayanmadığı için geçerli saymamaktadır. Buna karşılık herkesin rızâsına mazhar olduğunu belirttiği Muâviye'yi meşrû halife olarak görmektedir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî hakem olayında, ümmetin bir halife üzerinde birleşmesini sağlamak gayesiyle Hz. Ali'yi hilâfetten azletmekle doğru bir hareket yapmıştır. Muâviye, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın Ali'ye karşı savaşmaları, devlet reisinin ittifakla seçilmesi gayesine yönelikse tasvip edilir, kendilerine bir pay çıkarma maksadına bağlı ise hatalı sayılır. Esamm'a göre devlet reisliğinde esas olan ümmetin icmâı olmakla birlikte değişik bölgelerde aynı anda birkaç halife bulunabilir. Hz. Peygamber'in çeşitli bölgelere valiler tayin etmesi bunun için bir delil teşkil eder. Gerek devlet başkanlığı ile ilgili görüşleri, gerekse Hz. Ali ile muhalifleri hakkında verdiği hükümler dolayısıyla Mu'tezile bilginleri Esamm'ı kendi mezheplerinden saymamışlardır. Goldziher, Esamm'ın siyasî konulardaki görüşlerini o dönemde tercüme edilmiş olan Aristo'nun eserlerinden faydalanarak ortaya koyduğunu iddia ederse de (EI2 Suppl. [İng.], s. 90) iddiasını ispat edecek herhangi bir delil göstermez. Esam, kendine has olmak üzere ortaya koyduğu birçok görüşle müstakil bir mütefekkir olduğunu ispat ettiğine göre onun fikirlerine mutlaka dışarıdan bir kaynak aramak isabetli görünmemektedir. Bişr b. Mu'temir Esamm'ın kelâmî görüşlerini çeşitli şiirlerinde reddetmiştir. Esamm'ın fikirlerini benimseyenlere Esammiyye adı verilmiştir. Bazı kaynaklar Esamm'ı kendi zamanında fıkhı en iyi bilen bir âlim olarak tanıtır ve bu alanda da kendine has görüşleri olduğunu kaydeder (İbnü'l-Murtaza, el-Münye ve'l-emel, s. 33).

Eserleri. İbnü'n-Nedîm, Esamm'a ait olmak üzere tefsir, fıkıh, kelâm, mezhepler tarihi ve dinler tarihine dair yirmi yedi eserin adını kaydederse de bunlardan günümüze kadar geldiği sanılan eseri Tefsirü'l-Ḳurʾân'dır. Brockelmann, kaynakların takdirle bahsettiği (Dâvûdî, I, 269) ve Mu'tezile tefsirlerinin en önemlisi saydığı bu esere ait bir yazmanın Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Kılıç Ali Paşa, nr. 53) bulunduğunu bildirmektedir (GAL Suppl., II, 984). Ancak yapılan inceleme sonunda söz konusu tefsirin Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân el-Esamm'a değil, ilk mutasavvıflardan Ebû Abdurrahman Hâtim b. Unvân (Yûsuf) el-Esamm'a (ö. 237/851) ait olduğu

anlaşılmıştır. Tefsirin müellifiyle ilgili yegâne bilgi, kitabın alt kenarında bulunan "Tefsîrü'l-Esamm" kaydından ibarettir. Eserin ilk ve son ciltleri kayıptır. Mevcut altı cildi, Bakara sûresinin yarısından itibaren Rahman sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmekte olup meşhur sûfî Hatim el-Esam tarafından yazılan tefsirin şerhi mahiyetindedir. Çünkü birçok yerde قال المصنف قدس سره ibaresi yer almaktadır. Bu husus, eserin Esam gibi Mu'tezilî bir âlime ait olmasını imkânsız kılar.

Nitekim İbnü'n-Nedîm de tefsir kitaplarını sayarken Esam adlı iki âlim tarafından yazılan ayrı ayrı tefsirler bulunduğunu belirtir (el-Fihrist, s. 36-37). Eserde yer alan, "Bu açıklama ile musannifin açıklaması arasında ne fark vardır dersen şöyle derim" (vr. 60a) tarzındaki bazı ifadelerden eserin bir şerh olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Tefsiri şerh edenin adı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamakla birlikte Beyzâvî ve İbn Kemal gibi müfessirlerden bahsetmesi, İmam Şâfiî ve Kādî Beyzâvî'yi tenkit edip Hanefî görüşleri savunması (vr. 1a, 6b, 12a), şârihin son devirlerde yaşamış Hanefî bir âlim olduğu izlenimini verir. Esamm'a nisbet edilen diğer eserlerden bazıları şunlardır: Kitâbü't-Tevḥîd, el-Beyân ʿan esmaʾillâh, el-Ḥücce ve'r-rusül, er-Red ʿale'l-Mücbire, er-Red ʿale'l-yehûd, er-Red ʿale'l-mecûs, er-Red ʿale'd-Dehriyye, el-İmâme, Maʿrifetü vücûhi'l-kelâm, Kitâb ʿalâ ehli'l-fetvâ (İbnü'n-Nedîm, s. 214).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, Halku efʿâli'l-ʿibâd (ʿAkaʾidü's-selef içinde), s. 129; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîʿa, s. 14; Eş'arî, Makâlât (Ritter), s. 223, 242, 269-270, 278, 328, 331, 343, 451, 453, 456, 467, 564, 588; Mâtürîdî, Teʾvîlât, I, 59, 95, 103; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 324; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 39; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), 36-37, 214; Kadî Abdülcebbâr, el-Muğnî, XX/2, s. 61; Bağdadî, Usûlü'd-dîn, s. 7, 222, 271-272, 287, 291, 292, 295; a.mlf., el-Fark (Abdülhamîd) s. 115, 116, 164; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), III, 34; IV, 80, 122, 233; V, 19, 201-202; Ebû Ya'lâ, el-Muʿtemed (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 37, 222; Hatîb, Târîhu Bağdâd, VI, 21; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire

1381/1963, II, 186; Nesefî, Tebsıratü'l-edille, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 80b, 168a, 252b; Kâdî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 516-518, 527, 564; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 31, 72, 76; a.mlf., Nihâyetü'l-ikdâm, s. 481; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-ğayb, II, 12; V, 80; VI, 178; VII, 44, 170-171; VIII, 213; XV, 111; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 400; İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd 1316, s. 32-33; a.mlf., Tabakâtü'l-Muʿtezile, s. 56-57, 72; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 427; Dâvûdî, Tabakâtü'l-müfessirîn, I, 269; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 582; Keşfü'z-zunûn, I, 447; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 512; Brockelmann, GAL Suppl., II, 984; Sezgin, GAS, I, 614-615; Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961 - 62, I, 388; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut 1351-55/1933-36, III, 183, 184; A. Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1966, I, 456, 530; A. S. Tritton, İslam Kelamı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 126-127; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 180, 273, 277, 279, 285; Josef Van Ess, "al-Asamm", EI² Suppl., (İng.), s. 88-90.

Yusuf Şevki Yavuz

ESAM, Ebü’l-Abbas

أبو العبّاس الأصم

Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Ya‘kūb b. Yûsuf el-Esam en-Nîsâbûrî (ö. 346/957)

Horasanlı muhaddis.

247’de (861) Nîşâbur’da doğdu. Benî Ümeyye ile olan münasebetinden dolayı Ümevî nisbesiyle de anılır. Babası muhaddis ve verrâk* Ebü’l-Fazl Ya‘kūb b. Yûsuf, İshak b. Râhûye ve Ali b. Hucr gibi âlimlerden ders almış, İbn Mahled el-Attâr, İbn Ebû Hatim gibi tanınmış simalara hocalık yapmış bir âlimdir. 265 (878) yılında oğlu Muhammed’i yanına alarak İsfahan, Mekke, Askalân, Bağdat, Mısır, Dımaşk, Beyrut, Kûfe gibi ilim merkezlerini dolaştı ve meşhur âlimlerin kitaplarını bizzat kendilerinden dinlemesini sağladı. Esam, bu seyahatlere başlamadan önce memleketinin iki muhaddisi Ahmed b. Yûsuf İle Ahmed b. Ezher’den hadis okumasına ve onların Nîşâbur’daki en son talebesi olmasına rağmen kendilerinden yazdığı hadisleri kaybetti. Bağdat’ta hocaları arasında bir benzerini görmediğini söylediği Abbas b. Muhammed ed-Dûrî ile Muhammed b. İshak es-Sâgānî, Mısır’da fakih ve muhaddis Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî, Dımaşk’ta Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Beyrut’ta Beyrûtî diye tanınan mukrî ve muhaddis Abbas b. Velîd ve Kûfe’de Utâridî diye bilinen Ahmed b. Abdülcebbâr gibi ünlü hocalardan hadis rivayet etti. On sekiz yaşında başladığı hadis tahsili on iki yıl sürdü. Otuz yaşından itibaren işitme duyusu zayıflamaya başladı ve zamanla büsbütün işitmez oldu; bu sebeple “Esam” (sağır) lakabıyla tanındı.

Uzun bir ömür süren Esam ileri gelen muhaddislerden âlî rivayetlere sahip oldu ve bu sebeple talebeleri çoğaldı. Bunlardan Hâkim en-Nîsâbûrî, İslâm dünyasının dört bir yanından gelen muhaddisleri onun kapısında beklerken gördüğünü, baba, oğul ve torun olmak üzere üç neslin ona talebelik ettiğini söylemektedir. Binlerce talebesi arasında muhaddis ve müellif Ebû Ali el-Kabbânî ile (ö. 289/902) Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Ebû Bekir Ahmed el-İsmâilî,

Ebû Abdullah İbn Mende, meşhur sûfî Ebû Abdurrahman es-Sülemî, İbn Adî, Şâfiî fakihi Ebü't-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Su'lûkî gibi eser vermiş âlimler de vardır. Ebû Nuaym el-İsfahânî de ondan icâzet yoluyla rivayette bulunmuştur.

Esam herkesle iyi geçinen, güzel huylu bir insandı. Mecbur kaldıkça kitap istinsah ederek geçimini sağlardı. Mahallesindeki mescidde yetmiş yıl müezzinlik yapmıştır. Bütün dikkatini hadis rivayetine sarfettiği için bir gün ezan okumaya başlarken "Allahü ekber" diyecek yerde, "Ahberenâ Rebî' b. Süleyman, ahberenâ eş-Şafiî" diye bağırdığı rivayet edilir. Ölümünden bir müddet önce gözlerini de kaybetti. 346 yılı Rebîülâhir ayında (Temmuz 957) Nîşâbur'da vefat etti.

Hadislerini ihtiva eden bazı cüzler Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 31, 64/8, 89/15, 28).

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb, I (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî), Haydarâbâd 1961-66 → Beyrut 1400/1980, s. 294-297; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, Haydarâbâd 1375-77/1955-58, III, 860-864; a.mlf, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 452-460; XII, 497, 523, 588, 593; Safedî, el-Vâfî, V, 223; a.mlf., Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ʿumyân (nşr. Ahmed Zeki), Kahire 1329/1911, s. 279; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956 → Kahire 1383/1963, III, 317; İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, Kahire 1350-51 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 373-374; Sezgin, GAS, I, 186; R. Blachère, "al-Asamm", EI² (Fr.), I, 707.

M. Yaşar Kandemir

ESÂME

اسامه

Kapıkulu askerlerinin isim ve maaşlarının kayıtlı olduğu defterleri, bu defterlerdeki isimleri ve daha çok burada adı geçenlerin ellerindeki belgeyi ifade eden tabir.

Arapça esma (ismin çoğulu) kelimesinin çoğulu esâmîden bozulmadır. Osmanlılar'da devletten maaş alan kapıkulu askerlerinin adları, diğer malî kayıtlarda olduğu gibi, okunması zor bir yazı türü olan siyâkatla tutulan ve bazan kütük adıyla da anılan ulûfe defterlerine kaydedilirdi. Bu defterlerde geçen isimler bir çeşit kadro kaydı olduğundan bunlara esâme, burada adı geçen kapıkulu askerlerine verilen belgelere de esâme kâğıdı veya esâme pusulası denirdi. İlgili defterdeki kayda uygunluğunu belirtmek için mühürlenen bu kâğıtlar, ayrıca "mühürlü" anlamına gelen memhûr adıyla da anılırdı. Adı ulufe defterinde yazılı olup elinde esâme kâğıdı bulunduranlara esâmeli adı verilirdi. Ocak düzeninin henüz bozulmadığı dönemlerde ölen, ocaktan çıkarılan veya idam edilenlerin adı siyah mürekkeple defterden silinir, buna da "esâme çalmak" denirdi.

Yeniçeri esâmeleri zaman zaman incelenir, defterde adı olmayanlardan dirlik iddiasında bulunanlar reâyâ defterine kaydedilirdi (BA, MD, nr. 111, s. 616). Esâme suretleri yeniçeri efendisinin dairesinde tutulurdu.

XVII. yüzyıldan itibaren ocak nizamının bozulmasına paralel olarak esâmeler alınıp satılmaya başlandığı gibi boşalan kadrolara (mahlûl esâmeler) maaş çıkarılmış ve bunlar başkalarının cebine girmiştir. Bu sebeple zaman zaman fazla veya boşalmış esâmelerin tesbiti yapılır ve tahakkuk eden paranın hazineye kalması sağlanırdı. Sonradan ocağa girenlerden ayırt edilmek için gerçek ocaklılara "sahîhü'l-esâmî" denirdi.

Esâme kâğıtlarının alınıp satılmasına I. Mahmud zamanında (1730-1754) resmen izin verilmiş, böylece ocak nizamının bozulma sebeplerine bir yenisi eklenmiştir. Bu durumda, ölen Kapıkulu Ocağı neferlerinin tesbiti

imkânı kalmamış, kadrolar ilgili veya ilgisiz kimselerin eline geçmiştir. 1768'de çıkan Osmanlı - Rus savaşının uzaması da ocağa yeni kimselerin alınmasına ve kadroların oldukça artmasına yol açmıştır. Hatta hükümetin müsaadesiyle eşkinci esâmesiyle emekli olmalarına izin verilenlerin ellerindeki tekaüt esâmelerini para karşılığı askerî sınıfa mensup olmayanlara satmaları da zamanla eşkinci askerinin azalmasına, seferlerde yeni askerlerin yazılmasına sebep olmuştur (Esad Efendi, s. 23). Böylece bazı kişilere yeni bir kazanç kapısı açılmıştır. Bu maaş kâğıtları bir nevi esham, tahvil ve hisse senedi gibi alınıp satılarak el değiştirmiş, ulûfe dağıtım zamanlarında ellerinde esâme kâğıdı bulunanların devletten maaş almalarına vesile olmuştur. Bazı kimseler ellerinde birden fazla (bazı kişilerde 500 kadar) esâme bulundururlardı; bunların aldıkları mevâcib*e "müft - hâr ulûfesi" (bedava yiyici ulûfesi) denirdi.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Yeniçeri Ocağı'nı ıslah çalışmaları çerçevesinde bu esâme alım satımının önüne geçilmeye çalışıldı. III. Ahmed zamanında (1703-1730) bununla ilgili olarak boşalan kadroları haber verenlerin ödüllendirilmesi, ocak emekliliklerinin padişahın izniyle olması, "tashih - bedergâh" olmadıkça hiç kimseye esâme verilmemesi, ocağa alınmaların yeniçeri ağasının mühürlü listesi ve kontrolü altında yapılması esasları getirildi (BA, İbnülemin, Askerî, nr. 7745). Fakat esâme suistimaliyle asıl mücadele III. Mustafa (1757-1774) ve daha sonraki padişahlar zamanında oldu. Zira XVIII. yüzyılın son çeyreğinde on binlerce kişiye ulûfe çıkarken savaşa gideceklerin sayısı 5 - 10.000 civarında kalıyordu; esâmelerin önemli bir kısmı tahvilât gibi sivil halkın elinde dolaşıyordu. Nitekim III. Mustafa zamanında gerçekleştirilen bir tahkikatta esâme suistimalinin ocak dışında ulemâ, devlet ricali ve saray ağaları tarafından yapıldığı ortaya çıkmıştı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da bulunan d'Ohsson bu esâme senetlerinin serbestçe alınıp satıldığını, önemli mevkilerdeki devlet büyüklerinin kendi adamlarına ve hizmetkârlarına bu senetlerden alabilmek için ocak zâbitlerini sıkıştırdıklarını, böylece askerlikle ilgisi olmayan değişik sınıftan kişilerin devletten maaş alabildiklerini, her savaşta esâme sayısının arttığını, ölümlerin bile bu sayıyı azaltmadığını belirtmektedir. Çünkü bir kapıkulu askerinin ölümü gizli tutulur, tahakkuk eden maaşını da bağlı olduğu zâbiti alırdı. Eğer esâmeyi satın alan kişi ölürse onun mahlûl maaşını akrabası veya vârisleri almayı sürdürürdü.

I. Abdülhamid döneminde (1774 - 1789) esâme suistimalini önlemek için tedbir alınmaya devam edildi. Bu tedbirler çerçevesinde, ölen yeniçeriyi haber verenlere mükâfat olarak ilgili mahlûl esâmedeki miktarın onda birinin bırakılması, bu senetteki ikinci onda birin kalem dairesine, üçüncü onda birin de yeniçeri ağasına kalması kararı alındı. Ayrıca ağanın bunu dilediği şekilde orta ve bölüklere taksim edebilmesi hükmü de getirildi. Fakat bu tedbir de beklenen sonucu vermedi. Orta ve bölük kumandanları mahlûl esâmeleri kendileri için almayı sürdürdüler. Meselâ 1778 yılında yeniçeri ağalığından sadrazam olan Kalafat Mehmed Paşa'nın azlinden sonra müsadere edilen malları arasında günde 12.700 akçe gelir getiren esâmeler de çıkmıştı. Aynı şekilde hazinedarının üzerinde de günlük geliri 9000 akçe tutan esâmeler bulunmuştu. Sadrazam Halil Hâmid Paşa 1782 - 1785 yıllarındaki sadâreti sırasında esâme suistimalini önlemeye çalışarak esham ve tahvilât gibi esâme alınıp satılmasını yasaklayıp kâr amacıyla ellerde dolaşan esâme kâğıtlarının geçersiz olduğunu ilân etmişse de şiddetli muhalefet yüzünden mücadelesinde pek başarılı olamamıştır.

Esâme alım satımı III. Selim devrinde (1789-1807) had safhaya ulaştı. Onun zamanında Rusya ile savaş devam ederken Yeniçeri Ocağı'nın ıslahı çerçevesinde esâme meselesine de el atıldı. Ocaktaki mükerrer esâmelerin tesbiti istenerek bunların bir odadan diğer odaya nakli yasaklandı. Yüksek ücretli dalkılıç esâmelerinden elinde bulunduranları haber verenlerin ödüllendirileceği ve esâme satımının yasak olduğu yolunda bir buyruldu çıkarıldı (BA, Cevdet - Askerî, nr. 5197).

Esâme suistimaliyle mücadele XIX. yüzyılda II. Mahmud zamanında da (1808-1839) sürdü. Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa asıl defterli askerler dışında, devletten ulûfe alanların ellerindeki esâmeyi tamamen kaldırmak için padişaha arzda bulundu. Fakat başlangıçta devletçe müsaade edilmiş olduğundan bunları para ile satın alanların uğrayacağı zararların göz önüne alınması, II. Mahmud'un ocağı temelinden kaldırmak için fırsat kollamakta olması ve bu yüzden ocaklıyı karşısına almak istememesi, Alemdar Mustafa Paşa'nın teklifinin onaylanmasına engel oldu. Sadece kendi istekleriyle esâme kâğıtlarını getirenlere gümrüklerden yarı bedellerinin verileceği, getirmeyenlerin ileride bütün esâmelerinin hazineye kalacağı yolunda bir irade çıkarıldı. Bu işlemler için kırk günlük bir süre tanındı; bu süre içinde esâme kâğıtlarını getirmeyenlerin gümrük akçesinden de mahrum

edilecekleri ilân edildi. Bunun üzerine elinde esâme bulunduran halk ve esnafın çoğu bunları gümrüğe getirerek yarı bedellerini aldı. Bu uygulama ile on gün içinde 100.000 akçe gibi önemli bir meblağ hazinede kalmıştır.

Esâme adı ve suistimali bir süre sonra Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla birlikte (1826) tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 111, s. 616 vd.; nr. 181, s. 144; BA, İbnülemin, Askerî, nr. 7745; BA, Cevdet - Askerî, nr. 5197, 21929; Kavânîn-i Yeniçeriyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2068, vr. 102b-104a, 105a, 120a; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 509, 693, 854; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 42; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler: Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ (haz. Hüseyin Ragıp Uğural), İstanbul 1987, s. 87-89; D'Ohsson, Tableau Général, VII, 336-339; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 67 vd.; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, tür.yer.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukuât, İstanbul 1327, III, 85-86; Cevdet, Târih, III, 21 vd., 83-84; IX, 9; XII, 164, 255; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, s. 81 vd.; Lutfî, Târih, VIII, 357 vd.; Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, I, 491-498; a.mlf., Merkez - Bahriye, s. 347, 349-350, 383; Pakalın, I, 546.

Abdülkadir Özcan

ESAMMİYYE

الأصمّية

Mu‘tezile âlimlerinden Ebû Bekir el-Esamm’ın (ö. 200/816) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. ESAM, Ebû Bekir).

ESARET

(bk. ESİR

ESÂSÜ'l-BELÂGA

أساس البلاغة

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) kelimelerin terkip halinde kullanımlarını esas alarak düzenlediği Arapça mecazlar sözlüğü.

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılabilmesi için Arapça'nın fesahat, belâgat, mecaz ve diğer incelikleriyle bilinmesi gerektiğini söyleyen Zemahşerî, eserini bu hususu gerçekleştirmek maksadıyla kaleme aldığını belirtir. Tertibi ve muhtevası bakımından önceki sözlüklerden farklı olan Esâsü'l-belâğa'da kelimelerin birinciden başlamak üzere kök harfleri esas alınmıştır. Buna göre her harf bir bab kabul edilerek eser yirmi sekiz bab halinde düzenlenmiş, bu bablardaki kelimeler kendi aralarında alfabetik olarak sıralanmıştır. Rubâî ve humâsî kelimelerin sıralanmasında ise bazı karışıklıklıklar göze çarpmaktadır. Zemahşerî, aranan kelimenin kolayca bulunabilmesi için bu tertibi tercih ettiğini belirtmektedir.

Eserin malzemesi âyetler, hadisler, meseller, seçili ifadeler, ünlü ediplerin sözleri ve anlam kayması sonucu yeni mânalar kazanan kelime ve özel tabirlerden ibarettir. Zemahşerî bu malzemeyi Arap dili üzerinde yaptığı geniş araştırmalardan, edebî panayırlarda şiir inşad eden şairlerden, çeşitli toplantılarda konuşma yapan hatiplerden, meralarda dolaşan çobanlardan ve yağmacılık yapan haydutlardan, çarşı ve pazarlarda gezen Tihâmeli simsarlardan, sucuların kuyu başlarında söyledikleri şarkılardan, su kırbaları ve tulumları başında geçen secili konuşma ve atışmalardan, Kays ve Temîm şairlerinin münazara ve müsabakalarında irat ettikleri şiirlerinden, Sakīf ve Hüzeyl elçilerinin birbirlerini susturmak gayesiyle yaptıkları siyasî konuşmalardan, kitap ve risâlelerde rastlanan veciz ve sanat değeri yüksek sözlerden derlediğini kaydetmektedir. Daha önceki yazılı eserler yanında bilhassa zamanındaki şifahî kaynaklardan da istifade eden Zemahşerî, sözlükçülükte ancak IV. (X.) yüzyıla kadar belli bölgelerde yaşayan Araplar'ın sözleriyle ihticâca (delil olarak kullanma) cevaz verildiği halde kendisi VI. (XII.) yüzyıldaki Araplar'dan da faydalanmak suretiyle bu prensibi geçersiz kılmaya çalışmıştır. Müellifin ele aldığı

kelimelerin hakiki mânalarını açıkladıktan sonra özellikle mecazi mânaları üzerinde durması, Esâsü'l-belâġa'yı muhteva bakımından diğer sözlüklerden ayıran en önemli farkı teşkil eder.

Yazıldığı günden beri başta İbn Haldûn olmak üzere (Muḳaddime, III, 1271) birçok âlimin takdirini kazanmış olan Esâsü'l-belâġa, İbn Hacer el-Askalânî tarafından sadece mecazi mânaları alınarak Ġırâṣ̱ü'l-Esâs adıyla ihtisar edilmiş (nşr. Tevfik Muhammed Şahin, Kahire 1411/1990), Abdürraûf el-Münâvî de eseri İḥkâmül-Esâs adıyla eṣ-Ṣıḥâḥ tarzında tertip etmiştir. Kendisinden sonra lugat yazanlardan sadece İbnü'l-Esîr en-Nihâye fî ġaribi'l-ḥadîs̱'te, Feyyûmî el-Miṣbâḥu'l-münîr'de Esâsü'l-belâġa'nın metodunu takip etmişlerdir. Bununla beraber XIX. yüzyılın ortalarından sonra yazılan Muḥîṭü'l-Muḥîṭ (I-II, Beyrut 1870), Aḳrebü'l-mevârid (I-III, Beyrut 1889-1893), el-Müncid fi'l-luġa (Beyrut 1908), el-Bustân (I-II, Beyrut 1927-1930), Muʿcemü metni'l-luġa (I-V, Beyrut 1377-1380/1958-1960) ve el-Muʿcemü'l-vasîṭ gibi modern sözlüklerin hemen hepsi Esâsü'l-belâġa'nın tertip şeklini geliştirerek benimsemişlerdir. Eser, Tâcü'l-ʿarûs gibi bazı sözlüklere bilhassa mecazi mânaların tesbitinde kaynaklık etmiştir.

Esâsü'l-belâġa, İslâm dünyasına matbaanın girmesinden sonra tahkikli ve tahkiksiz olarak birçok defa basılmıştır (Kahire 1299, 1327, I-II, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye neşri 1341; Leknev 1311; Haydarâbâd 1324). Eserin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye neşriyle yine buna dayanan, Abdürrahîm Mahmûd tarafından hazırlanıp Emîn el-Hûlî'nin takdimiyle yapılan neşri (Kahire 1372/1953) daha ilmî ve güvenilir olup Kahire (1972, 1985) ve Beyrut'ta (1965, 1399/1979, 1404/1984) çeşitli yayınevlerince değişik boy ve ebatta baskıları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, Esâsü'l-belâğa, Kahire 1341/1922; a.e. (nşr. Abdürrahîm Mahmûd), Kahire 1953; Emîn el-Hûlî'nin takdimi; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1271; İbn Hacer el-Askalânî, Gırâsü'l-Esâs (nşr. Tevfîk Muhammed Şâhîn), Kahire 1411/1990, nâşirin mukaddimesi; Keşfü'z-

zunûn, I, 74; Serkîs, Muʿcem, I, 973; Brockelmann, GAL, I, 348; Suppl., I, 511; C. Zeydân, Adâb (Dayf), III, 49; Muhammed Ahmed Ebü'l-Ferec, el-Meʿâcimü'l-luğaviyye, Beyrut 1966, s. 43-46; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: neşʾetühû ve tetavvürûh, Kahire 1968, II, 698-710; İzzet Hasan, el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 178-183; Ömer ed-Dekkâk, Mesâdirü't-türâsi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (Dârü'ş-Şarki'l-Arabî), s. 209-214; Ahmed Muhammed el-Hûfî, ez-Zemahşerî, Kahire 1980, s. 245-254; Abdülhamîd Şelkânî, Mesâdirü'l-luğa, Trablus 1982, s. 673-676; Maʿal-Mektebe, s. 57; Ahmed Şerkâvî İkbal, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 246-247; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyun, Tahran 1991, I/2, s. 319; Yüsrî Abdülganî Abdullah, Muʿcemü'l-meʿâcimi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1411/1991, s. 236-239; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Dımaşk 1412/1992, I, 215-216; Muhammed Nebîh Haccâb, "Tevsîku'ş-şevâhidi'l-mürsele fî Esâsi'l-belâğa", Mecelletü'l-Bahsi'l-ʿilmî ve't-türâsi'l-İslâmî, III, Mekke 1400/1980, s. 109-131; IV, 149-180; Nihad M. Çetin, "Arap (Edebiyat)", DİA, III, 285.

Hulûsi Kılıç

ESÂSÜ’t-TAKDÎS

أساس التقديس

Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1209) Allah’ın sıfatlarıyla ilgili müteşâbih lafızlarla bunların te’vilini konu edinen eseri.

Kaynakların çoğunda Esâsü’t-taḳdis, bazılarında ise Teʾsîsü’t-taḳdîs (meselâ bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 333) adıyla kaydedilmektedir. Eserde, kelâm literatüründe “haberî sıfatlar” diye ele alınan ve naslarda sabit olmakla birlikte zâhirî mânaları itibariyle Allah’a nisbet edilmeleri mümkün görülmeyen bazı kavramların nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki kelâmî tartışmalar ayrıntılı bir şekilde incelenir. Kitabın Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü’l-Âdil Seyfeddin’e ithaf edildiği mukaddimede yer alan ifadelerden anlaşılmaktadır.

Düzenli bir iç sistemi bulunmayan Esâsü’t-taḳdîs, “kısım” başlığını taşıyan dört ana bölümle bunların “fasıl” olarak adlandırılan çeşitli alt başlıklarından oluşmaktadır. Birinci bölüm, Allah’ın cisimlere ait özellikleri taşımak ve bir mekânda bulunmak gibi O’nun aşkınlığı ve yetkinliğiyle çelişen bütün hususlardan tenzih edilmesine ve bununla ilgili delillere ayrılmıştır. Burada tenzihle ilgili meselelere, “duyulara konu teşkil etmeyen varlık” hakkındaki açıklamalarla başlanmakta, önce Allah’ı duyu organlarıyla idrak etmeye kalkışmanın yanlışlığı anlatılmakta, daha sonra yaratanın yaratılmışlara benzetilmesi (teşbih) veya O’nun cisme büründürülmesi (tecsîm) fikrini insan zihninden uzaklaştıracak aklî açıklamalara geçilmektedir. Eserde, okuyucuyu zihnen konuya hazırlayan bu ön bilgilerden sonra Allah’ın yetkinlikten uzak bulunan cismiyyet, mekân ve yön (hayyiz, cihet) gibi kavramlardan münezzeh olduğunu belirten naklî deliller serdedilmektedir. Konuyla ilgili aklî delillerin incelenmesi sırasında bu hususta ileri sürülen bütün antropomorfik yaklaşımlar eleştirilerek şiddetle reddedilmektedir.

İkinci bölüm müteşâbih sıfat grubunun te’viline ayrılmıştır. Önce konuyla ilgili naslara genel bir bakış yapan müellif âyet ve hadislerde yer alan

“suret, nefis, nur, hicâb, kurb, mecî’ nüzûl, vech, ayn, yed” gibi otuz civarında haberî sıfatı alt başlıklar halinde ayrı ayrı ele alıp değerlendirmiş, bu sıfatların, İslâm akaidinin genel prensipleriyle Arapça’nın dil ve edebiyat özellikleri göz önünde bulundurularak taşıyabilecekleri mecazi mânalarını tesbit etmiştir.

Üçüncü bölümde, akıl ile naklin çelişmeyeceğini savunarak müteşâbihatın te’viline karşı çıkan Selef’in görüş ve delilleri incelenmektedir. Akıl ile nakildeki zâhirî mânaların bazı hallerde çelişebileceğini prensip olarak kabul eden, bunun fiilen gerçekleşmesi durumunda da naklin akıl istikametinde yoruma tâbi tutulması gerektiğini ileri süren Râzî, Selef’in bu konuda takip ettiği katı “tevakkuf” metodunu eleştirmiştir.

Dördüncü bölüm değişik bazı konulara ayrılmıştır. Bu bölümün birinci faslında, müteşâbihatın yeterince açıklanmaması halinde bunun İslâm’ın temel akaid konuları hakkında özellikle avam üzerinde meydana getirebileceği olumsuz tesirlere temas edilir. İkinci fasılda, müteşâbih naslarla ilgili olarak ileri sürülen bütün aşırı görüş ve yorumların sonuçta sahiplerini teşbîh ve tecsîm akîdesine götüreceği, kendilerinin aslında böyle bir inancı benimsemedikleri iddiasının ise icraatları karşısında hiçbir değer taşımayacağı anlatılır. Son fasılda ise Allah’ı cisim kabul eden, O’na yön ve mekân izâfe edenlerin tekfir edilip edilmeyeceği konusundaki görüşlere yer verilir.

İslâm akaidinin önemli konularından birini teşkil eden haberî sıfatların yorumu hususunda muhafazakâr âlimlerle kelâmcılara ait iki farklı görüşü itidal çerçevesinde değerlendirmeye çalışan, ancak zât-ı ilâhiyyeyi tenzih etme, dolayısıyla te’vili benimseme görüşüne ağırlık veren Esâsü’t-taḳdîs’in, İbn Huzeyme’nin teşbîh ve tecsîm anlayışına zemin hazırlayacak bir muhtevaya sahip bulunan Kitâbü’t-Tevḥîd’ine reddiye olarak kaleme alındığı söylenebilir (krş. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, s. 259). Akaid alanında akla başvurulmasını ve gerektiğinde te’vile gidilmesini benimseyen kelâm metoduna yönelik sert eleştirileriyle tanınan ve birçok eserinde haberî sıfatlar konusunu işleyen İbn Teymiyye’nin Esâsü’t-taḳdîs’e, Taḫlîṣü’t-taḳdîs fî teʾsîsi’t-taḳdîs adıyla bir reddiye yazdığı bilinmektedir (İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, IV, 218). Bu reddiye İbn Teymiyye’nin bazı eserlerinde Naḳżü’t-teʾsîs olarak da anılmaktadır

(Mecmûʿu fetâvâ, XXXVII, 509). Muhammed es-Seyyid el-Celyend söz konusu eserin bir nüshasına işaret eder (El-İmâm İbn Teymiyye ve mevḳıfühû min ḳażıyyeti’t-teʾvîl, s. 284; krş. İA, V/2, s. 828). Taḫlîṣü’t-taḳdîs’in, İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından Kitâbü Telbîsi’l-Cehmiyye fî teʾsîsi bidaʿihimi’l-kelâmiyye adıyla kaydedilen (Esmâʾü müʾellefâti Şeyḫi’l-İslâm İbn Teymiyye, s. 19) eser olması kuvvetle muhtemeldir (krş. İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XVII, 450).

Süleymaniye (Hekimoğlu, nr. 821), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1106), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 1865) ve Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 796) kütüphanelerinde Teʾsîsü’t-taḳdîs adıyla kayıtlı dört nüshasının bulunduğu tesbit edilen eser, ilk defa Esâsü’t-taḳdîs fî ʿilmi’l-kelâm adıyla ve Abdurrahman-ı Câmî’nin ed-Dürretü’l-fâḫire’siyle birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1354/1935). Eserin daha sonra Ahmed Hicâzî es-Sekkā tarafından dikkatsiz bir neşri de yapılmıştır (Kahire 1406/1986). Ahmed Hicâzî bu neşrin sonuna, eser hakkındaki bazı değerlendirmelerinden başka özellikle yahudi literatürü ile mukayeseler yaparak te’vil konusunu işleyen “Ḳażıyyetü’l-kitâb” adlı bir araştırmasını da eklemiştir (s. 259-305).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-takdis (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986; a.mlf., el-Mebâhisü’l-meşrikıyye (nşr. M. el-Mu‘tasımbillâh el-Bağdadî), Beyrut 1410/1990, nâşirin mukaddimesi, I, 42, 65, 68; a.mlf., el-Metâlibü’l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, nâşirin mukaddimesi, I, 14; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruz’i’l-ʿakl ve’n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] ts. (Dârü’l-Künûzi’l-edebiyye), IV, 218; a.mlf., Mecmuʿu fetâvâ, V, 23; VI, 289; XVII, 450; XXXVII, 509; a.mlf., Mecmuʿatü’r-resâʾili’l-kübrâ, Kahire 1323, I, 426; İbn Kayyim el-Cevziyye, Esmâʾü müʾellefâti Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1403/1983, s. 19; Keşfü’z-zunûn, I, 333; Îzâhu’l-meknûn, I, 204; Serkîs, Muʿcem, I, 916; Brockelmann, GAL, I, 668; Suppl.,

I, 923; Fathalla Kholeif, A Study on Fakhr al-Dîn al-Razi and His Controversies in Transoxiana, Beyrut 1966, s. 190; Muhammed es-Seyyid el-Celyend, el-İmâm İbn Teymiyye ve mevkîfühû min kazıyyeti’t-teˀvîl, Kahire 1393/1973, s. 274-275, 284; Muhsin Abdülhamîd, er-Râzî müfessiren, Bağdad 1394/1974, s. 37, 39, 45; Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, “Kazıyyetü’l-kitâb”, Esâsü’t-takdis ekinde, Kahire 1406/1986, s. 259-305; M. Saghır Hasan Maʿsumı, “Imâm Fakhr al-Din al-Râzi and His Critics”, IS, VI/4 (1967), s. 371; Moh. Ben Cheneb, “İbn Teymiye”, İA, V/2, s. 828; G. C. Anawati, “Fakhr al-Dın al-Râzî”, EI² (İng.), II, 753.

Metin Yurdagür

ESÂTÎR

الأساطير

Uydurulmuş sözler, hurafeler anlamında Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bir tabir.

"Yazı yazmak" mânasındaki satr kökünden türeyen ustûre kelimesinin çoğulu olan esâtîr "gerçeğe uymayan düzensiz, asılsız ve boş sözler" demektir. Esâtîrin Yunanca, Ârâmîce veya Süryânîce'de "tarih" anlamına gelen historia ve storiadan Arapçalaşmış istâr veya istârenin çoğul şekli olduğunu kabul edenler de vardır. Ancak Câhiliye dönemi şiirlerinde satr kökünün kullanıldığı da bilinmektedir.

Esâtîr Kur'ân-ı Kerîm'de "ilkel topluluklar" veya "geçmiş milletler" anlamına gelen evvelîn kelimesiyle birlikte esâtîrü'l-evvelîn şeklinde dokuz yerde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "esâṭîr" md.). Bu âyetlerden anlaşıldığına göre Kur'an'ı Hz. Peygamber'in uydurduğunu, bu konuda başkalarının da kendisine yardım ettiğini öne süren inkârcılar çok defa Kur'an'ın tamamına, bazan da insanların âhirette diriltilecekleri haberine "eskilerin efsaneleri" nazarıyla bakmışlardır. Bu şekilde düşünenlerin hakikati anlamaları için gerekli açıklamalar yapılmış, Kur'ân-ı Kerîm'i yeryüzüne ve göklere ait bütün sırları bilen Allah'ın indirdiği anlatılarak iddia sahipleri onun muhtevasını incelemeye davet edilmiş; böylece insan ve kâinat hakkında kapsadığı bilgilerin efsane olmadığı, yerin, yeryüzündeki bütün varlıkların, göklerin ve büyük arşın rabbi olan Allah'ın ölüleri kolaylıkla diriltebileceği gerçeğini görmeleri istenmiştir (el-Mü'minûn 23/81-89; el-Furkān 25/5-6). Yine ilgili âyetlerden anlaşıldığına göre inkârcılar, diledikleri takdirde kendilerinin de Kur'an âyetlerine benzer sözler söyleyebileceklerini ileri sürdükleri halde bu iddialarını yerine getirememişler, Kur'an'ın Allah katından gelen ilâhî bir kitap olduğunun delili olmak üzere gökten başlarına taş yağdırılmasını veya azaba uğratılmalarını teklif etmişler (el-Enfâl 8/31-33), böylece tartışma kurallarına ve dolayısıyla mantık kaidelerine uymayan bir tutum sergilemişlerdir. Zira ileri sürdükleri gibi Kur'an insan sözü olsaydı ve

insanlar benzeri metinler ortaya koyabilselerdi bunun ispatı iddia sahiplerinin azaba uğratılması yoluyla değil her bakımdan ona benzer bir kitap ortaya koymakla gerçekleşebilirdi. Ancak iddia sahipleri bunu yapamadıkları halde Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna inanmamakta direnmişlerdir. Bunun üzerinde geçmişte peygamberlerin getirdikleri ilâhî kitapları "eskilerin masalları" olarak nitelendirenlerin uğradıkları kötü âkıbet kendilerine hatırlatılarak ibret almaları ve gerçeği görüp inanmaları için uyanlara devam edilmiş (en-Neml 27/68-69); ancak her türlü mûcizeyi görseler bile inanmayacak olan kimselerin dünyada burunlarının sürtüleceği, âhirette de ateşin karşısında durdurulunca pişmanlık duyarak gerçekleri tasdik edecekleri anlatılmış, bu pişmanlığın fayda vermeyeceği de haber verilmiştir (el-Enam 5/25-30; en-Nahl 16/24-27; el-Ahkâf 46/17-18; el-Kalem 68/15; el-Mutaffifîn 83/13).

Kaynaklar, Kur'an hakkında esâtîrü'l-evvelîn tabirini ilk defa Nadr b. Hâris'in kullandığını kaydeder (Taberî, IX, 151-152). Rivayete göre Ebû Süfyân, Velîd b. Mugīre, Ebû Cehil, Utbe b. Rebîa ve Nadr b. Hâris'ten oluşan bir grup müşrik Kur'an okumakta olan Hz. Peygamber'i gizlice dinlemeye gitmişler, eski dinî inançlar konusunda bilgi sahibi olduğu kabul edilen Nadr'a Hz. Peygamber'in ne okuduğu sorulmuş, o da, "Ne dediğini anlayamıyorum, fakat galiba benim size dediğim gibi geçmiş milletlerin efsanelerinden bahsediyor" cevabını vermiştir (Fahreddin er-Râzî, XII, 185, 188). Öyle anlaşılıyor ki ticaretle uğraşan ve bu maksatla İran, Irak gibi ülkelere giden Nadr, buralarda hıristiyanların ellerinde dolaşan Kitâb-ı Mukaddes'ten haberdar olmuş, İran'ın efsanevî şahsiyetlerinden Rüstem ve İsfendiyar gibi kahramanların hikâyelerini öğrenmiş, Mekke'ye dönünce bunları çevresindekilere anlatmıştır. "İnsanlar içinde, bir bilgisi olmadığı halde Allah yolundan saptırmak ve alaya almak için boş sözleri satın alanlar vardır" (Lokman 31/6) meâlindeki âyetin Nadr b. Haris hakkında nâzil olduğu rivayeti onun esâtîrden haberdar olduğunu ve bu ifadeyi Kur'an için de kullandığını destekleyici mahiyettedir (Cevâd Ali, VIII, 320, 323).

Müfessirlerin çoğu esâtîrü'l-evveline "önceki milletlere ait rivayetler" anlamını vermiş ve bunlara kahramanlık hikâyeleriyle tarihî kıssaların dahil olduğunu belirtmişse de esasen esâtîr daha çok putperest kavimlerin tanrılarına ilişkin efsaneleri ifade eder. Bunlar, hak dinden sapanların aslını değiştirerek ortaya koydukları bâtıl inançlar olarak da görülebilir. Esâtîr

kelimesinin sözlükte “gerçeğe uygun olmayan sözler” anlamına gelmesi de bu görüşü doğrulayıcı mahiyettedir (Mustafavî, V, 130-131). Bazı şarkiyatçılar, Câhiliye dönemi Arapları’nın mitolojinin teşekkülüne uygun bir kültür ve tabiat ortamından mahrum oluşlarını, ayrıca günümüze ulaşmış mitolojilerinin bulunmayışını gerekçe göstererek İslâm öncesi dönemde dinî mitolojinin mevcut olmadığını öne sürmüşlerse de sırf bu gerekçelere dayanarak böyle bir hükme varmak oldukça zor görünmektedir. Özellikle şehirlerde yaşayan ve daha çok ticaret amaçlı seyahatler sırasında başka milletlerle münasebetler kuran Araplar’ın mitoloji geleneğinden yoksun olduğunu söylemek hem tarihî verilere hem de Kur’an’da yer alan beyanlara ters düşmektedir (Cevâd Ali, VI, 19, 30). Zira Yunan mitolojileri kadar zengin olmasa dahi Câhiliye döneminde Abur, Gurneysâ, Süheyl ve Zühre yıldızlarıyla ilgili bazı mitlerin mevcudiyeti bilindiği gibi Kur’ân-ı Kerîm’de de temas edildiği üzere (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “âlihe, şürekâʾ” md.leri), tanrılaştırılan putlar etrafında çeşitli mitlerin oluştuğu da bir gerçektir.

İslâm âlimleri, Kur’an’a mitolojik inançlar nazarıyla bakan veya kâinatın yaratılış

ve işleyişini açıklamak amacıyla ilkel toplulukların geliştirdikleri efsaneler türünden bir metin olduğunu ileri süren eski ve yeni iddiaları (meselâ bk. Hançerlioğlu, s. 266; TA, XIV, 394), Kur’an’ın çeşitli bakımlardan erişilmez üstünlüğü (i’câz) gerçeğine dayanarak cevaplandırmışlardır. Onun üstünlük ve gerçekliğini okuma yazma bilmeyen (ümmî), fakat çevresinde herkesin güvenini kazanan (emîn) bir insanın elinde ortaya çıkması, edebî üstünlüğü, zengin muhtevası ve derin etkileri bakımından ona denk olabilecek bir metin meydana getirme tekliflerine ciddiye alınabilecek hiçbir karşılık verilememesi, geçmişteki hadiseleri gerçeğe uygun olarak bildirmesi, ileride meydana geleceğini haber verdiği olayların aynen gerçekleşmesi, gerek kâinata gerekse insana dair ihtiva ettiği bilgilerin bütün ilmî gelişmeler karşısında doğruluklarının kanıtlanması, dinî, ahlâkî, içtimaî ve hukukî alanlarda insanların muhtaç olduğu en doğru ilkeleri kapsaması gibi tesbitlerle de ispatlamak mümkündür (daha geniş bilgi için bk. İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN).

Esâtîr, ayrıca bir fikrin müessir bir şekilde ifade edilmesi veya

yorumlanmasında şairlerin ve filozofların başvurduğu edebî bir türü de ifade eder. Günümüzde pek kullanılmayan esâtîr kelimesi, Osmanlılar'da hayal ürünü motiflerle dolu olaylar yani mitoslar için ve mitoloji karşılığı olarak kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "str" md.; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, "mythe" md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, "esâtîr", "âlihe", "şürekâʾ" md.leri; İbrâhim Medkûf, el-Muʿcemü'l-felsefî, Kahire 1399/1979, "el-ustûre" md.; Mustafavî, et-Tahkik, V, 130-131; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 300-301; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), IX, 151-152; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, III, 19-20; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhul-ğayb, XII, 185, 188, 189; XX, 19; XXIV, 51; Zerkeşî, el-Burhân, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 91, 103-104; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, IX, 97; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, IX, 199; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VII, 348-349; Elmalılı, Hak Dini, III, 1903-1906; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Cairo 1938, s. 56-57, 58, 170-171; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü'l-Kurʾân, Kahire 1381/1961, s. 192; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 19, 30; VIII, 316-323; Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, İstanbul 1982, s. 266; Ahmed Matlûb, es-Sûre fî şiʿri'l-Ahtali's-sağîr, Amman 1985, s. 65; Hamza Muhammed eş-Şeyh, "el-Esâtîr ʿinde muhtelifi'ş-şuʿûb", ME, XXII (1950), s. 160-162; Abdülaziz Abdülmecid, "A Survey of the Terms Used in Arabic for 'Narrative' and Story", IQ, I/2 (1954), s. 195-204; TA XIV, 394; F. Rosenthal, "Asâtir al-Awwalin", EI² Suppl. (İng.), 90-91.

Şerafettin Gölcük

ESÂTÎZE-i RÛM

أساتيذهء روم

Çoğu Fâtih Sultan Mehmed zamanında yetişen meşhur yedi hat üstadı için kullanılan tabir.

(bk. HAMDULLAH EFENDİ, Şeyh).

ESÂTÎZE-i SEB‘A

أساتيذهء سبعة

Yâkūt el-Müsta‘sımî (ö. 698/1298-99 [?]) ve meşhur altı talebesi için kullanılan tabir

(bk. YÂKŪT el-MÜSTA‘SIMÎ).

ESBÂB-ı NÜZÛL

أسباب النزول

Tefsir ilminin âyet veya sûrelerin iniş sebeplerini araştıran dalı.

“Nüzûl sebepleri” anlamına gelen bu tabir, Hz. Peygamber’in risâlet döneminde vuku bulan ve Kur’an’ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılır. Esbâb-ı nüzûl (esbâbü’n-nüzûl) sadece âyetlerle ilgili bir tabir olup Resûl-i Ekrem’in herhangi bir konuya dair açıklama yapmasına veya bir davranışta bulunmasına vesile olan özel sebeplere esbâbü vürûdi’l-hadîs denilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’in bütün âyetleri muayyen ve müşahhas sebeplere bağlı olarak inmemiştir. Âlimler sadece 500 kadar âyetin bu şekilde iniş sebeplerinin bulunduğunu tesbit etmişlerdir. İbn Teymiyye, bunların dışında kalan ve önemli bir kısmı geçmiş peygamberlerin kıssaları ile âhirete dair haberlerden oluşan çok sayıdaki âyetin iniş sebeplerini herhangi bir dış olayda değil doğrudan doğruya bu âyetlerin kendi muhteva ve mânalarında aramak gerektiğini belirtir (Muḳaddime fî uṣûli’t-tefsîr, s. 10). Buna göre âyetlerin büyük bir kısmı özel bir olaya, konuya, dolayısıyla belirli bir sebebe bağlı olarak inmeyip genellikle insanları muhtaç oldukları hususlarda bilgilendirmek, eğitmek, aydınlatmak, yönlendirmek veya uyarmak maksadıyla vahyedilmiştir. Böylece aslında Kur’an’ın herhangi bir âyetinin sebepsiz ve hikmetsiz şekilde indiği düşünülemezse de esbâb-ı nüzûl tabiri özellikle belirli bir sebebe bağlı olarak inmiş bulunan âyetler için kullanılır.

Bir olayın nüzûl sebebi kabul edilebilmesi için onun nakledildiği rivayette hadis usulü açısından aranan şartlar yanında olayın Hz. Peygamber döneminde vuku bulduğunun tesbit edilmiş olması ve ilgili âyet veya sûrenin muhtevası ile münasebetinin bulunması gerekir. Şu rivayette bildirilen olay esbâb-ı nüzûl için bir örnek olarak zikredilebilir. Ashaptan âmâ bir zat olan İbn Ümmü Mektûm bir gün Hz. Peygamber’e gelerek

ondan ısrarla kendisini irşat etmesini istemişti. Resûl-i Ekrem o sırada müşriklerin ileri gelenlerinden bazılarına İslâm'ı tebliğle meşgul olduğundan kendisiyle ilgilenmemiş, hatta ondan yüz çevirmişti. Bunun üzerine Abese sûresinin ilk âyetleri nâzil olmuş ve Hz. Peygamber'in bu davranışının Allah katında hoş karşılanmadığı bildirilmiştir (Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 73).

Tefsir âlimleri nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetlerin sıhhatini tesbitte oldukça titiz davranmışlardır. Her şeyden önce esbâb-ı nüzûl tamamen rivayetle alâkalı bir disiplin olduğundan hadis usulünde hadislerin sıhhati için aranan genel şartlar bu konuda da geçerlidir. Zira herhangi bir âyetin nüzûl sebebi, âyetin iniş hadisesine şahit olmuş ve buna sebep olan durumu tesbit etmiş bir sahâbînin rivayetiyle bilinebilir. Bundan dolayı müfessirler sahih bir rivayete dayanmadan muhakeme, istidlâl ve ictihad gibi yollarla nüzûl sebepleri aramaya kalkışmayı doğru bulmamışlardır (bk. Vahidî, s. 4).

Nüzûl sebeplerine dair rivayetlerin muteber sayılabilmesi için bunların muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e isnat edilmesi gerekir. Bu da söz konusu haberin ya doğrudan doğruya sahâbîlerden veya onlardan bizzat duyma ve işitme (semâ*) yoluyla haberi alan tabiîlerden rivayet edilmesiyle gerçekleşir. Eğer bir âyetin nüzûlüne şahit olan sahâbî olayı anlatırken kaynak olarak kendini göstermişse bu haber kabul edilir. Rivayet tabiî vasıtasıyla geliyor ve bir sahâbîye nisbet ediliyorsa bu da sahih sayılır. Ayrıca sebeb-i nüzûle ait bir haberin senedinde onu rivayet eden sahâbînin ismi zikredilmemişse, mürsel hadis diye adlandırılan bu rivayetin muteber sayılabilmesi için bunun ya Mücâhid b. Cebr, İkrime, Saîd b. Cübeyr gibi sahâbeden hadis rivayet etmekle tanınan müfessir imamlardan birinin rivayeti olması veya başka bir mürsel rivayetle takviye edilmesi gerekir.

Bir âyetin nüzûl sebebi hakkında birden fazla rivayetin bulunması halinde önce bu rivayetlerin sıhhat dereceleri sahih olanı alınır. Sahih rivayetin birden fazla olması durumunda olayı bizzat görmesi veya rivayetin daha sahih bir yolla gelmesi gibi hususlar tercih sebebi sayılır. Bu şekilde tercihe elverişli bir sebebin de tesbit edilememesi halinde anlatılan olayların zaman bakımından birbirine yakın olmaları şartıyla rivayetlerin cem' ve telifi yoluna gidilerek âyetin her iki olaydan sonra ve ikisiyle ilgili olarak nâzil olduğu kabul edilir. Bu da mümkün değilse söz konusu âyetin ayrı ayrı

zamanlarda meydana gelen olaylardan sonra mükerrer olarak indiğine hükmedilir.

Nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetlerde bazı hususi lafızlar kullanılmaktadır. Bunlardan bir kısmı o rivayetin nüzûl sebebine ait olduğu hususunda kesinlik ifade eder. “Âyetin nüzûl sebebi şudur”; “Falan hadise vuku buldu, bundan dolayı şu âyet indi”; “Hz. Peygamber’e falan konuda bir soru yöneltilmişti, bunun üzerine şu âyet nâzil oldu” şeklindeki ifadeler böyledir. “Bu âyet şu konuda nâzil oldu” vb. ifadeler ise sebeb-i nüzûle delâlet edebileceği gibi izahı yapılan âyetin tefsiriyle ilgili olup âyetin alâkalı görüldüğü durum ve kimselere de işaret edebilmektedir.

Nüzûl sebebi bilinen âyetin lafzının umum ifade etmesi halinde bu âyetin hükmünün umumi mi, yoksa nüzûl sebebiyle sınırlı mı (hâs) olduğu hususu özellikle fıkıh usulü âlimleri arasında tartışma konusu yapılmıştır. Büyük çoğunluk, bu hususta sebebe değil lafzın ifade ettiği umumi mânaya itibar edileceğini, dolayısıyla âyetin hükmünün de özel sebeple sınırlı olmayıp umumi sayılması gerektiğini, yani âyetin hem nüzûlüne sebep olan hadisenin veya Hz. Peygamber’e sorulan sorunun hükmünü açıkladığını, hem de benzer durumlarda uygulanacak hükmü bildirdiğini kabul etmişlerdir. Meselâ birbirine yakın tarihlerde hanımlarına zina isnat edip de bunu dört şahitle ispat edemeyen Hilâl b. Ümeyye ile Uveymir b. Ebyaz hakkında nâzil olduğu rivayet edilen (Buhârî, “Tefsîr”, 24/1-3) liân* âyetinin (en-Nûr 24/6) lafzı umumi olduğu için hükmü de eşine zina isnat eden herkese uygulanacaktır. Zira özel bir sebebe bağlı olarak gelen ilâhî hitapta şer‘î delil özel sebep değil şâri‘in lafzıdır ve bu lafzın umum ifade etmesi halinde hükmünün de umuma şâmil olacak şekilde icrası gerekmektedir. Bazı âlimler nüzûl sebebinin tahsis ifade ettiğini, bu sebeple âyet hangi kişi veya şey hakkında nâzil olmuşsa hükmünün de onunla sınırlı olduğunu, benzer durumlara uygulanmasının ancak kıyas yoluyla mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerse de bu görüşe itibar edilmemiştir.

Bir âyetin ne zaman, nerede, hangi şartlar içinde ve hangi olayla ilgili olarak indirildiğini bilmek âyetin ilâhî maksada uygun şekilde yorumlanması, fıkhî hükümlerin çıkarılması, teşrî‘ hikmetinin kavranması, mübhemâtın, âyet ve sûreler arasındaki tenâsübün bilinmesi, âyette hasr veya tahsis bulunup bulunmadığının anlaşılması bakımından önem arzeder.

Bundan dolayı konuya ilk dönemlerden itibaren ilgi gösterilmiş, hatta sahâbenin ve onlardan sonra gelen ilk nesillerin Kur'an'ı özellikle esbâb-ı nüzûl ile tefsir etmeleri sebebiyle bazı âlimler tefsir ilminin başlangıçta esbâb-ı nüzûlü bilmekten ibaret olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte bu özel durum ve sebebin de Kur'ân-ı Kerîm'in bütünlüğü ve genel ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Âyetleri esbâb-ı nüzûl kabul edilen özel olay ve tarihî şartlarla sınırlı olarak ele almanın ilâhî mesajı genel ve ebedî maksatlarından uzaklaştıracağı, yorum zenginliğine engel olacağı şüphesizdir. Ayrıca esbâb-ı nüzûlle ilgili rivayetlerin hadis tekniği açısından tereddüt doğurması veya rivayetler arasındaki tercihte farklı görüşlerin ortaya çıkması, rivayetlerin bazan senedsiz nakledilmesi, esbâb-ı nüzûlle ilgili gibi görünen fakat aslında âyetin yorumuyla alâkalı olan rivayetlerin esbâb-ı nüzûle dair rivayetlerden tefrik edilmesinin güçlüğü gibi bazı hususlar esbâb-ı nüzûlden faydalanma imkânlarını daraltmıştır. Âyetlerin daha doğru anlaşılmasında esbâb-ı nüzûlden yararlanma yolunun açık tutulmasında fayda bulunmakla birlikte İslâm âlimlerinin esbâb-ı nüzûl meseleleriyle gereğinden fazla meşgul olmalarının mesailerini verimsizleştirebileceği, Kur'an'a bakış ufuklarını daraltacağı, ilâhî mesajı daha kapsamlı ve çözüm üretici bir şekilde ele alma imkânlarını kısıtlayacağı, yeni problemleri Kur'an perspektifinden değerlendirme ve çözüme kavuşturma yolunu tıkayabileceği gibi sakıncalar da gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim bazı meşhur müfessirler bile her âyetin nüzûlüne muayyen bir hadisenin sebep olduğu vehmine kapılmışlar, bundan dolayı hem eserlerine esbâb-ı nüzûle dair pek çok zayıf rivayet almışlar, hem de bu rivayetler yüzünden Kur'an'ın mutlak, şümullü ve evrensel boyuttaki âyetlerini, yer yer kesinliği bile şüpheli olan nüzûl sebepleriyle sınırlama hatasına düşmüşlerdir (İbn Âşûr, I, 46). Şah Veliyyullah, anlaşılması iniş sebebine bağlı âyetler bakımından esbâb-ı nüzûlü bilmenin önemini benimsemekle birlikte müfessirler için esbâb-ı nüzûle dair bütün rivayetleri bilmenin şart olduğu yolundaki görüşü kabul etmemiş, ayrıca Allah'ın kitabı üzerinde düşünebilmek için mutlaka esbâb-ı nüzûle vâkıf olmak gerektiği şeklindeki kanaatin insanı Kur'an'dan alınabilecek "nasip"ten mahrum bırakacağını, Kur'an'ın ruhunu ve cevherini kavrama imkânını ortadan kaldıracağını belirtmiştir (el-Fevzü'l-kebîr, s. 66-67).

İslâm âlimleri esbâb-ı nüzûl konusunda II. (VIII.) yüzyıldan itibaren müstakil eserler yazmaya başlamışlardır. Bunlar arasında günümüze kadar

intikal eden eserlerden bazıları şunlardır: İbn Şihâb ez-Zührî, Tenzîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1963); Vahidî, Esbâbü'n-nüzûl (Kahire, ts.); İbn Teymiyye, et-Tibyân fî nüzûli'l-Ḳurʾân (Kahire 1323); Caʿberî, Kitâbü Esbâbi'n-nüzûl (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 654/3); Ahmed b. Ali el-Hanefî, Sebebü'n-nüzûl fî teblîği'r-Resûl (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 26); Süyûtî, Lübâbü'n-nuḳūl fî esbâbi'n-nüzûl (Dımaşk, ts.; Tunus 1984); Sadreddîn-i Şîrâzî, Şeʾnü nüzûli âyâti'l-Ḳurʾân (Tahran 1334); Atıyyetullah b. Atıyye el-Uchûrî, İrşâdü'r-raḥmân li-esbâbi'n-nüzûl ve'n-nesẖ ve'l-müteşâbih ve tecvîdi'l-Ḳurʾân (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 35); H. Tahsin Emiroğlu, Esbâb-ı Nüzûl: Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri (I-XIV, Konya 1965-1983); Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî, eṣ-Ṣaḥîḥu'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl (Riyad 1400/1979); İbn Halîfe Uleyvî, Câmiʿu'n-nuḳūl fî esbâbi'n-nüzûl ve şerḥi âyâtihâ (I-II, Riyad 1404/1984). Şiî âlimleri, bazı âyetlerin Hz. Ali'nin faziletine ve dolayısıyla hilâfetine delâlet ettiğini ileri sürerek bu âyetler hakkında farklı nüzûl sebepleri rivayet ederler. Muhammed Bakır el-Meclisî Biḥârü'l-envâr'ında bu konuya geniş yer ayırmıştır (XXXV, 183-436; XXXVI, 1-192; Şîa'ya ait esbâb-ı nüzûlle ilgili bazı eserler için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, II, 12; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 128).

Esbâb-ı nüzûlle ilgili olarak Cumʿa Sehl, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde Esbâbü'n-nüzûl ve eṡerühâ fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (1403/1983), Hasan Çelikkaya, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Din Sosyolojisi Açısından Âyetlerin İniş Sebepleri Üzerine Bir Araştırma (1983) ve yine aynı üniversitede A. Nedim Serinsu Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü (1994) adıyla birer doktora tezi hazırlamışlardır (diğer bazı eski ve yeni çalışmalar için bk. Serinsu, s. 75-89).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîr", 24/1-3; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 73; Vahidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 3 vd.; Sâbûnî, et-Tibyân fî ʿulûmi'l-Kurʾân, Mekke 1980, s. 22-29; İbn Teymiyye, Mukaddime fî usûli't-tefsîr, Dımaşk

1936, s. 10; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾân, Beyrut 1385/1966, VII, 211-213; Zerkeşî, el-Burhân, I, 22-34; Kâfîyecî, et-Teysîr fî kavâʾidi ʿilmi't-tefsîr (trc. ve nşr. İsmâil Cerrahoğlu), Ankara 1974, s. 24-26; Süyûtî, Lübâbü'n-nukul fî esbâbi'n-nüzûl, Dımaşk, ts., s. 3 vd.; a.mlf., el-İtkân (Beyrut), I, 61-73; Taşköprizâde, Mevzüâtü'l-ulûm, II, 23-25; Keşfü'z-zunûn, I, 76; Şah Veliyyulah ed-Dihlevî, el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr, Beyrut 1407/1987, s. 61-82; Cemâleddin el-Kâsımî, Mehâsinü't-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî), Beyrut 1398/1978, I, 22-32; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XXXV, 183-436; XXXVI, 1-192; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1976, s. 115-121; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Min Revâʾiʿi'l-Kurʾân, Dımaşk 1397/1977, s. 42-47; Subhî es-Sâlih, Mebâhis fî ʿulûmi'l-Kurʾân, Beyrut 1981, s. 119-130; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü musannefâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403/1983, I, 125-139; Suat Yıldırım, Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş, İstanbul 1983, s. 90-94; Agâ Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ teşânifi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 12; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 128; İbn Âşûr, Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, I, 46-50; Muhsin Demirci, Esbâbü'n-nüzûl ve Esbâbü'n-nüzûl'a Dair Müstakil Eserler (yüksek lisans tezi, 1984), MÜ İlâhiyat Fakültesi; Hâlid Abdurrahman, Usûlü't-tefsir ve kavâʿidüh, Dımaşk 1406/1986, s. 99-106; Abdülfettâh el-Kâdî, Sahabe ue Müfessirlere Göre Esbâb-ı Nüzûl (trc. Salih Akdemir), Ankara 1986; Mennâʿ el-Kattân, Mebâhis fî ʿulûmi'l-Kurʾân, Beyrut 1407/1986, s. 75-96; M. Abdülhamîd ez-Zürkânî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire, ts. (el-Câmiʿatü'l-Ezheriyye), I, 99-130; Ahmed Nedim Serinsu, Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü, İstanbul 1994; Abdullah Aydemir, "Esbâbü'n-nüzûl", Diyanet Dergisi, XI/1, Ankara 1972, s. 28-36; M. Rızâ el-Hüseynî, "Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân", Türâsünâ, I/4, Kum 1406, s. 19-67; İshak Yazıcı, "Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur'ân Tefsirindeki Önemi", Ondokuzmayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Samsun 1987, s. 117-128; A. Rippin, "The Function of Asbâb al-Nüzul in Qur'ânic Exegesis", BSOAS, LI/1 (1988), s. 1-20.

Muhsin Demirci

ESBÂBÜ VÜRÛDİ'l-HADÎS

أسباب ورود الحديث

Hadis ilminin hadislerin ne maksatla söylendiğini araştıran dalı.

"Esbâbü'l-hadîs, vürûdü'l-hadîs" şeklinde de kullanılan bu tabir hadislerin belli bir sebep, bir vesile veya bir durum dolayısıyla söylenmiş olmasını ifade etmektedir. Esbâb-ı nüzûl âyetlerin nüzûl sebepleri, nüzûl zamanı ve mekânıyla ilgili hususlardan bahsettiği gibi esbâbü vürûdi'l-hadîs de hadislerin söyleniş sebepleri, söylendiği zaman ve mekânla ilgili hususlardan söz eder. Bu ilim umumi hükümlerin tahsis edilebilmesi, mânası mutlak olan hükümlerin sınırlandırılması, mücmel ve müşkil hükümlerin açıklanması, nâsih ve mensuh olanların bilinmesi, bir hükmün asıl sebebinin beyan edilmesi, kısaca hadislerin daha iyi anlaşılabilmesi için büyük önem taşımaktadır. Müteahhir dönem âlimleri bunu bir metodoloji konusu olarak ele alıp değerlendirmişlerdir.

Hadislerin pek çoğunun ne maksatla söylendiği bilinmemekteyse de bazılarının vürûd sebebi bellidir. Hz. Peygamber'in, "Hangi günah daha büyüktür?"; "Hangi amel daha faziletlidir?"; "Cennete girmeye vesile olacak amel hangisidir?" gibi sorulara verdiği cevaplarla, açık denizlerde suya ihtiyaç duyan avcıların deniz suyunu temizlikte kullanıp kullanamayacaklarına dair soruya denizin suyunun temiz, ölüsünün helâl olduğunu söylemesi buna örnek teşkil eder. Vürûd sebebi bazan bir âyetin nüzûlü de olabilmektedir. Nitekim En'âm sûresinin 82. âyeti nâzil olduğu zaman bu âyetteki "zulüm" kelimesini sahâbîler "haksızlık" şeklinde anladıkları için üzülmüşler, fakat Resûl-i Ekrem buradaki zulmün "şirk" anlamına geldiğini belirterek konuya açıklık getirmiştir.

Hadis kitaplarında hadislerin metniyle birlikte rivayet edilen vürûd sebepleri, ilk zamanlarda bazı hadislerin bütün rivayetlerinde mevcut değildi. Meselâ Ṣaḥîḥ-i Buḫâri'nin ilk hadisi olan, "Ameller niyetlere göre değer kazanır" meâlindeki rivayetin bir vürûd sebebi bulunduğu halde orada zikredilmemiştir. Hadisin başka rivayetlerinde ise, Mekke'de yaşayan ve

hicret emri üzerine Medine’ye gitmek isteyen Ümmü Kays ile adı bilinmeyen bir sahâbînin evlenmek istediği, Ümmü Kays’ın onun bu isteğini Medine’ye hicret etmesi şartıyla kabul ettiği, sahâbînin de onunla evlenmek maksadıyla hicret ettiği belirtilmekte, bu arada diğer sahâbîlerin bu kişiye “Muhâciru Ümmi Kays” lakabını verdiği öğrenilmektedir. Bir hadisi rivayet eden muhtelif sahâbîlerden bazılarının daha sonraki dönemlerde vürûd sebebini de zikretmeye ihtiyaç duyması hadisin ne maksatla söylendiğinin bilinmesine imkân sağlamıştır.

Hadislerin bir kısmı belli bir sebebe bağlı olarak söylenmekle beraber bütün hadislerin vürûdunda bir sebep aranmasına gerek yoktur. Zira bazı hadisler Resûl-i Ekrem’in yaptığı sohbetler ve verdiği öğütler sırasında ortaya çıkmıştır.

Esbâbü vürûdi’l-hadîs diğer hadis ilimleriyle aynı ölçüde gelişmediği için bu dalda pek az eser kaleme alınmıştır. Bu sahada ilk derli toplu eseri Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim el-Ukberî’nin (ö. 387/997) yazdığı kaydedilmekteyse de (İbn Hacer, Nüzhetü’n-naẓar [nşr. Nureddin Itr], nâşirin notu, s. 145; İbn Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve’t-taʿrîf [nşr. Seyfeddin el-Kâtib], nâşirin mukaddimesi, s. 1-2) kitabın günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Bu ilme dair belli başlı eserler şunlardır: 1. Süyûtî. Esbâbü vürûdi’l-ḥadîs̱, el-Lümaʿ fî esbâbi’l-ḥadîs̱ adıyla da bilinen eser, çeşitli kaynaklardan derlenen ve fıkıh bablarına göre sıralanan doksan sekiz hadisin farklı rivayetleriyle birlikte vürûd sebeplerini ihtiva etmektedir. Yahyâ b. İsmâil Ahmed tarafından yayımlanan (Beyrut 1404/1984; Kahire 1409/1988) kitap üzerinde Seyyid Ömer Mürib (Câmiatü’l-Ezher) ve Abdülazîz Saîd et-Tühâyî (Câmiatü Melik Abdilazîz) yüksek lisans çalışması yapmışlardır. 2. İbn Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve’t-taʿrîf fî esbâbi vürûdi’l-ḥadîs̱i’ş-şerîf. Orijinal bir eser olmayıp daha önceki çalışmalardan derlenerek meydana getirilmiştir. Vürûd sebebi zikredilen 1154 hadisin alfabetik olarak sıralandığı kitabın muhtelif baskıları yapılmıştır (I-II, Halep 1929-1930; nşr. Hüseyin Abdülmecid Hâşim, I-III, Kahire 1973-1975; nşr. Seyfeddin el-Kâtib, I-II, Beyrut 1401/1981).

Ramazan Ayvallı, Esbâbü vürûdi’l-hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi adlı bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs (nşr. Bintü’ş-Şâti’), Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif), s. 698-713; İbn Dakîku’l-Îd, İhkâmü’l-ahkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1374/1955, nâşirin mukaddimesi, I, 12; İbn Hacer, Nüzhetü’n-nazar fî tavzihi Nuhbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 144-145; Süyûtî, Esbâbü vürûdi’l-hadîs (nşr. Yahyâ İsmâil Ahmed), Beyrut 1404/1984, nâşirin mukaddimesi, s. 5-29; a.mlf., Elfiyye fî ʿilmi’l-hadîs (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1988, s. 182-184; a.mlf., Tedrîbü’r-râvî, s. 273; İbn Hamza el-Hüseynî, el-Beyân ve’t-taʿrîf fî esbâbi vürûdi’l-hadîsi’ş-şerîf (nşr. Seyfeddin el-Kâtib), Beyrut 1401/1981, nâşirin mukaddimesi, s. 1-2; Abdullah b. Hüseyin Hâtır el-Adevî, Hâşiyetü Lakti’d-dürer, Kahire 1904, s. 155; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 22; Ramazan Ayvallı, Esbâbü vürûdi’l-hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi (doktora tezi, 1979), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 53-54; Talât Koçyiğît, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 116 117.

Ramazan Ayvallı

ESBÂT

الأسباط

Hz. Ya‘kūb’un on iki oğluna ve onların soyundan gelenlerin oluşturduğu on iki kabileye verilen ad.

Esbât sıbt kelimesinin çoğuludur. İbrânîce’si şebet olan sıbt “oğul, torun” anlamına geldiği gibi “kabile” mânasına da gelir. Yahudiler için kullanılan sıbt - esbât Araplar’daki kabileye tekabül etmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “sbṭ” md.). Kur’ân-ı Kerîm’deki esbât kelimesi, Hz. Ya‘kūb’un on iki oğlu ile onların soyunun oluşturduğu on iki kabileyi ifade eder (el-A‘râf 7/160). Hz. Ya‘kūb’un lakabı İsrâil olduğu için (Âl-i İmrân 3/93; Meryem 19/58) onun çocuklarına Benî İsrâil de denilmektedir (el-Bakara 2/40, 47 vb.). Kur’an’da beş defa geçen esbât kelimesi bir yerde İsrâiloğulları’nın on iki kabileye ayrılmasıyla ilgili olarak kullanılmakta (el-A‘râf 7/160), dört yerde de Hz. Ya‘kūb’dan hemen sonra ve onun çocukları tarafından oluşturulan kabileleri ifade etmektedir (el-Bakara 2/136, 140; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163).

Kur’an’da Hz. Ya‘kūb’un çocukları arasında sadece, kendi adına bir sûre bulunan Yûsuf zikredilmekte olup diğerlerinden topluca “Yûsuf’un kardeşleri” (Yûsuf 12/7, 58) diye söz edilir. Ya‘kūb’un hanımları ve çocuklarıyla ilgili ayrıntılı bilgi Tevrat’ta bulunmaktadır. Buna göre Hz. Ya‘kūb’un, eşi Lea’dan Ruben, Simeon, Levi, Yuda, İssakar ve Zebulon; Rahel’in câriyesi Bilha’dan Dan ve Neftali; Lea’nın câriyesi Zilpa’dan Gad ve Aşer; Rahel’den de Yûsuf ve Benyamin olmak üzere on iki oğlu dünyaya gelmiştir (Tekvîn, 29/32-35; 30/5-8, 10-13, 18-20, 22-24; 35/16-88). Bunlardan her birinin soyundan gelenler onun adını taşıyan on iki kabileyi oluşturmuştur. Bu kabileler Tekvîn 49’da şu şekilde belirtilmektedir: Ruben, Simeon, Levi, Yahuda, Zebulon, Jssakar, Dan, Gad, Aşer, Neftali, Yûsuf, Benyamin.

Hz. Ya‘kūb zamanında Levi müstakil bir sıbt kabul ediliyordu. Ancak Levi ve soyu Tanrı tarafından ruhbanlıkla görevlendirildiği için on ikilerin

dışında bırakılmıştır. Diğer taraftan Hz. Yûsuf'un çocukları Efraim ve Manasse Hz. Ya'kūb tarafından kendi çocukları kabul edilmiş, daha önceleri babaları Yûsuf'un sıbtından sayıldıkları halde artık iki ayrı sıbtın reisi olarak yerlerini almışlardır. Böylece Levi dışarıda bırakıldığı halde Yûsuf'un yerine iki oğlu iki ayrı sıbt kabul edildiğinden sayı yine on iki olarak kalmıştır.

Önce Hz. Yûsuf'un, ardından da Hz. Ya'kūb ve on bir oğlunun Mısır'a gidişleri neticesinde uzun bir süre burada yaşayan İsrâiloğulları Hz. Mûsâ önderliğinde Mısır'dan çıkmış ve kırk yıl Sînâ çölünde yaşamışlardır. Daha sonra Yeşu'nun başkanlığında arz-ı mev'ûda giren on iki kabileye burası taksim edilmiştir (Yeşu, 13-17, 21-22). İsrâiloğulları'nın kabileler halindeki teşkilâtı, hâkimlerle krallığın kurulması dönemlerinde de varlığını sürdürmüştür. Hz. Süleyman'ın vefatından sonra ülkenin yönetimi ve kral seçimi hususunda Yahuda sıbtıyla diğerleri ihtilâfa düşmüşler, ülkenin ikiye bölünmesi sonucunda Yahuda ve Benyamin sıbtının bir bölümü güneydeki Yahuda Krallığı'nı, diğer on kabile de kuzeydeki İsrâil Krallığı'nı oluşturmuştur. Bu iki krallığın yıkılmasıyla birlikte artık kabile sistemi de sarsılmıştır.

On iki kabileye ayrılma sadece İsrâiloğulları için değil diğer bazı milletler için de söz konusudur. Tevrat'ta Edomîler'in on iki kabile oluşturdukları belirtildiği gibi (Tekvîn, 36/15-20). Hz. İsmâil'in on iki oğlunun on iki kabilenin beyi olduğu da kaydedilir (Tekvîn, 17/20; 25/12-16).

Kur'ân-ı Kerîm İbrâhim, İsmâil, İshak ve Ya'kūb'un yanında esbâta da ilâhî vahiy indirildiğini bildirmektedir (el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163). Müfessirler, söz konusu âyetlerdeki esbâtı Hz. Ya'kūb'un soyundan gelen peygamberler olarak açıklamaktadırlar. Diğer taraftan, "Yoksa siz İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kūb ve esbâtın yahudi yahut hıristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz? De ki: Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?" (el-Bakara 2/140) meâlindeki âyette onların bugünkü mânada yahudi veya hıristiyan olmadıkları, bozulmamış hak dine tâbi oldukları vurgulanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sbt" md; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), III, 109, 111-113; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 90; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ân, Kahire 1938, s. 57-58; "Tribu", DB, V/2, s. 2309; C. U. Wolf, "Tribe", IDB, IV, 698-701; K. Elliger, "Tribes, Territories of", a.e., IV, 701-710; B. Oded - H. Freedman, "Tribes, The Twelve", EJd., XV, 1381 - 1386.

M. Süreyya Şahin

ESED (Benî Esed)

بنو أسد

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Esed’in nesebi Esed b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr şeklinde Hz. İbrâhim’e kadar uzanmaktadır. Huzeyme’nin diğer oğulları Kinâne ve Hûn’un soyundan da kardeş kabileler türemiştir. Esed’in soyu Dûdân, Sa‘b, Hulme, Kâhil ve Amr adlı beş oğlundan çeşitli kollara ayrılarak çoğalmıştır. Bunların en güçlü olanı Dûdân’ın neslidir. Ana yurdu Kuzey Arabistan olan kabile daha sonra Medine’den Fırat’a kadar uzanan çok geniş bir alana yayılmıştır. Ancak nüfuz ve kuvvetleri topraklarının genişliği nisbetinde önemli değildir. Nitekim Yemen’den göç eden Tay kabilesi bunlara saldırarak bir kısım topraklarını ellerinden almıştır. Toprakları vadi ve su kaynakları bakımından zengin olan Esedîler’in Kusâs dağında demir madeni de bulunmakta ve Kusâsî denilen kılıçlar adını buradan almaktadır. Hâlik b. Amr b. Esed Araplar arasında demircilik mesleğini öğrenen ilk kişi kabul edildiği için Benî Esed’e “kuyûn” (demirciler) lakabı verilmiştir. Bu topraklarda Abs, Yerbû‘, Kinâne, Tay, Dabbe, Rebîa b. Mâlik, Süleym, Fezâre gibi kabilelerle komşu olan Esedîler’e Afrika’da Kayrevan’ın batısındaki Satîf civarında da rastlanmaktadır.

Esedîler Câhiliye devrinde yaptıkları Yevmû Har, Yevmü’n-nisâr ve Yevmü Hucr savaşları ile dikkati çekmişlerdir. Kinde Meliki Hâris b. Amr’ın kendilerine emîr tayin ettiği oğlu Hucr’a isyan etmişler, ancak Hucr bu isyanı kanlı bir şekilde bastırmıştır. Bu sırada bir kısmı sopalarla dövülerek öldürüldükleri için Esedîler’e o tarihten itibaren “abîdü’l-‘asâ” (sopa köleleri) lakabı verilmiştir. Daha sonraki yıllarda devam eden bu mücadeleler sırasında Hucr ve oğlu meşhur şair İmruülkays da hayatını kaybetmiştir. Ayrıca Esedîler Dâhis ve bunun bir devamı olan Şi‘bü Cebele savaşlarına katılmışlar, dördüncü Ficâr Muharebesi’nde de Kureyş’in safında yer almışlardır.

Esedîler'in İslâm tarih sahnesine ilk çıkışları Uhud Gazvesi'nin ardından olmuştur. Daha sonra peygamberlik iddiasında bulunacak olan Tuleyha b. Huveylid'in kışkırtmasıyla, bu savaşta güç kaybettiğini düşündükleri müslümanlara karşı ani bir akın yapmayı planlamışlar, ancak durumdan haberdar olan Hz. Peygamber'in gönderdiği 150 kişilik bir kuvvet tarafından toplanmaya dahi fırsat bulamadan vurulmuşlar ve müslümanlar önemli miktarda ganimet ele geçirmişlerdir (bk. KATAN SEFERİ). Ayrıca Tay kabilesinden bir grup onların bu durumundan istifade ederek üzerlerine saldırmış ve bütün mallarını yağma etmiştir. Esedîler, Hendek Gazvesi'nde Medine'yi muhasara eden müttefik ordusuna da Tuleyha'nın kumandasındaki bir kuvvetle katılmışlardı. Aynı yıl Hz. Peygamber Esedîler'e karşı bir müfreze göndermiş, ancak bunu vaktinde haber alarak kaçmışlardı.

Cevâd Ali'nin kaydettiğine göre Esed b. Huzeyme Hz. Şuayb'ın dini üzere olduğu halde Esedîler Zülkeabât'a ve Utarid'e tapınmaktaydılar (el-Mufaṣṣal, IV, 471; VI, 167; VIII, 777). "Elçiler yılı" diye anılan 9. yılın başlarında (630'un ortaları) Benî Esed, aralarında Tuleyha'nın da bulunduğu bir heyeti Medine'ye göndererek müslüman olduklarını bildirdiler ve kıtlık sebebiyle zekâtı kendi aralarında toplayıp dağıtmak için izin aldılar. Aslında özellikle Benî Ganm koluna mensup bir grup Bedir Gazvesi'nden önce müslüman olmuştu; kabilenin topyekün İslâm'a girişi ise bu yıla rastlamaktadır. Kendilerine Hz. Peygamber tarafından Tay kabilesinin topraklarına izinsiz girmelerini yasaklayan bir emirnâme de verilen Esedîler'in Resûlullah ile yaptıkları görüşmeler esnasındaki kaba tutum ve davranışları üzerine Hucurât sûresinin 14 - 18. âyetleri nâzil olmuştur. Kur'an'ın "yedi lugat" üzere nâzil olduğuna dair hadisi "yedi kabilenin lehçesi" anlamında yorumlayan Hz. Ömer'in Benî Esed'i de bu yedi kabilenin içinde saydığı rivayet edilmektedir (Süyûtî, I, 136).

11 (632) yılında daha Resûl-i Ekrem hayatta iken peygamberliğini ilân eden Tuleyha b. Huveylid kabilesinden bazılarını etrafına topladı. Tuleyha, Hz. Peygamber'in vefatının ardından baş gösteren buhranlı günlerde dinlerinden döndürmeyi başardığı Esedîler yanında Gatafân, Fezâre, Abs, Zübyân ve Tay kabilelerinin bir kısmının da desteğini sağlayarak Halife Ebû Bekir'e karşı isyan bayrağını açtı. Aynı yıl Hz. Ebû Bekir tarafından gönderilen Hâlid b. Velîd kumandasındaki ordu karşısında bozguna uğrayan

müttefik kabileler tekrar İslâm'a döndüler ve Hz. Ömer'in halifeliği zamanında başlatılan Irak ve İran fetihlerine katıldılar. Kûfe'ye yerleştirilen halkın önemli bir kısmını Esedîler teşkil ediyordu. Kabilenin bir bölümü, Hz. Osman devrinde Suriye ve el-Cezîre valisi olan Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Rakka yakınlarındaki Müdeybir ve Mâzihîn'e yerleştirildi. Esedîler daha sonraki dönemlerde Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Muhtar es-Sekafî, Mühelleb b. Ebû Sufre ve Yezîd b. Mühelleb'in ordularına asker verdiler. Kûfe'de bedevîlikten kurtulup yerleşik hayata geçen kabile mensupları ilmî çalışmalara yöneldi. Bunların yetiştirdiği ve aralarında meşhur Kitâbü'r-Ricâl müellifi İbnü'l-Kûfî en-Necâşî'nin de bulunduğu ilim adamları özellikle Şîa literatürünün oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Küçük gruplar halinde Suriye ordusuna katılarak Halep'e ve Fırat'ın ötesine yerleşen Esedîler, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında Bekir b. Vâil ve Temîm kabilelerinin çekilmesiyle topraklarını Kûfe hac yolu doğrultusunda Bitân'dan Vâkısa'ya, sonraları ise daha da kuzeye, Kādisiye'ye kadar genişlettiler. Doğuda Basra'ya, batıda Aynüttemr'e kadar yayıldılar. İbn Hazm'ın verdiği bilgilerden, V. (XI.) yüzyılda Endülüs'ün Ceyyân şehrinde de bazı Esedîler'in yaşadığı anlaşılmaktadır (Cemhere, s. 192). Bunlar muhtemelen bölgenin fethine katılıp orada yerleşen Esedîler'in torunlarıdır.

IV-VI. (XXII.) yüzyıllar arasında Benî Esed'in soyundan gelen Mezyedîler tarih sahnesine çıktı. Hille'yi yurt edinen Mezyedîler, Büveyhîler dönemindeki iç karışıklıklardan da faydalanarak güçlendiler ve siyasî nüfuzları bir ara Hît, Vâsıt, Basra ve Tikrît'i içine alacak şekilde genişledi. İtikadî yönden bayraktarlığını yaptıkları Hille merkezli Irak Şîası'nın etki alanını Orta ve Güney Irak'a yaydılar. Bu iki asırlık müddet içinde zaman zaman Abbâsîler, Büveyhîler ve Selçuklular'la çatışma halinde yaşayan Mezyedîlerin üzerine, Bağdat'ın muhasarasında Selçuklular'a yardım ettikleri gerekçesiyle Halife Müstencid - Billâh tarafından bir ordu gönderildi; bir kısmı öldürüldü, sağ kalanları da sürgün edildi (558/1163).

Bu hezimetin ardından dağılan Esedîler'in VIII-IX. (XIV-XV.) yüzyıllarda Vâsıt'ın güneydoğusunda yaşadıkları, X. (XVI.) yüzyılda Cebâiş'e (Irak) yerleştikleri, XIII. (XIX.) yüzyılda ise (1840'larda) Cebâiş bölgesindeki toprakları yetmediği için Şeyh Cinâh ve daha sonra da oğlu Hayûn'un reisliğinde Amâre'nin doğusundaki bölgeye doğru yayıldıkları

bilinmektedir. 1894-1895 yıllarında Hasan el-Hayûn'un liderliğinde Cebâiş'te başlattıkları bir isyan sebebiyle Türkler tarafından cezalandırıldılar. 1906'da kabilenin reisi olan Sâlim b. Hasan el-Hayûn, I. Dünya Savaşı sonrasında Irak'ı işgal eden İngilizler'le kurduğu kısa süreli ilişkinin ardından baş kaldırarak onların tahta çıkardığı Irak Kralı I. Faysal'a karşı mücadeleye girdi; 1924-1925 yıllarında da hükümete karşı ayaklandı. Bunun üzerine yakalanarak üç yıl hapis cezasına çarptırıldı, daha sonra da Musul'da ikamete mecbur edildi. Abdülcelîl et-Tâhir, bu bölgedeki Esedîler'in nüfusunu tarih vermeksizin 5000 olarak kaydetmektedir (el-ʿAşâʾirü'l-ʿIrâḳıyye, s. 100). M. Lebîb el-Betenûnî, Benî Esed'e mensup Sübey' kabilesinin 1909 yılında Necid bölgesinde 6000 civarında nüfusa sahip olduğunu söylerken (er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, s. 61) Berekâtî yaklaşık aynı tarih için 60.000 rakamını verir (er-Riḥletü'l-Yemâniyye, s. 132).

Câhiliye devrinde Abîd b. Ebras ve Kümeyt el-Ekber gibi meşhur şairler yetiştiren Benî Esed kabilesine mensup bazı önemli müslüman şahsiyetler şunlardır: Hz. Peygamber'in hanımlarından Zeyneb bint Cahş ile kardeşleri Hamne bint Cahş, Abdullah b. Cahş ve Ebû Ahmed b. Cahş, şair sahâbî Amr b. Şe's, şair ve cengâver sahâbî Dırâr b. Ezver ile kız kardeşi Havle bint Ezver, kadın sahâbî Ümmü Ma'kıl, sahâbî Ukkâşe b. Mihsan ve Hureym b. Fâtik (Ahrem), hadis hâfızı tâbiî

Ebû Hasîn, kıraat âlimi tâbiî Zir b. Hubeyş, şair tâbiî Eymen b. Hureym, Şakīk b. Seleme.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 168-188; Vâkıdî, el-Meğâzî, I, 340-346; II, 443; a.mlf., Kitâbü'r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1989, s. 30-31, 41-43, 47, 48-57; Ma'mer b. Müsennâ, Eyyâmü'l-ʿArab kable'l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, II, 486-488, 527-542; İbn Sa'd, et-Tabakât, I, 69, 127, 270; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 411, 414, 437-438, 555; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât (Zekkâr), I, 78-80, 286, 317-319, 356-358; II,

872-873; İbn Habîb, Muhtelifü’l-kabâʾil ve müʾtelifühâ (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire, Beyrut 1400/1980, s. 23, 31, 36, 65, 67, 87, 95; Belâzürî, Fütûh (Rıdvân), s. 105-107, 182; a.mlf., Ensâb, I, 35-37; Taberî, Târîh (Ebü’l-Fazl), II, 266; III, 96, 185, 242, 244, 253-262, 486-487, 538-541; IV, 45, 48, 318, 480; V, 397, 448, 468; VI, 39, 81, 197, 253, 591; VII, 182, 609, 611; IX, 268, 328, 483, 545; X, 78, 95, 124, 131; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvâ‘), Riyad 1397/1977, s. 190, 257, 274, 325, 328, 329, 335; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğânî, IX, 81-101; İbn Hazm, Cemhere, s. 190-196; Sem‘ânî, el-Ensab, I, 227, 228, 230; İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi’l-Kureşiyyîn (nşr. Muhammed Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 506-515; İbn Saîd el-Endelüsî, Neşvetü’t-tarab fî târihi câhiliyyeti’l-ʿArab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, I, 246-252, 388-405; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 349-350; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 32; Süyûtî, el-İtkân (Ebü’l-Fazl), I, 136; Mahmûd Şükrî el-Alûsî, Bulûğu’l-ereb, II, 63, 70-71; III, 16, 25-26, 164; M. Lebîb el-Betenûnî, er-Rihletü’t-Hicâziyye, Kahire 1910, s. 61; Şeref b. Abdülmuhsin el-Berekâtî, er-Rihletü’l-Yemâniyye, Beyrut 1384, s. 132; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 399; III, 349-351; IV, 87-88, 222, 226, 471, 531-534; V, 382, 647; VI, 167; VIII, 602, 777; Abdülcelîl et-Tâhir, el-ʿAşâʾirü’l-ʿIrâkıyye, Bağdad 1972, s. 100-102; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IV, 5-8; IX, 52-58; Kehhâle, Muʿcemü kabaʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 21-23; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 509, 518, 521-522; II, 945, 949; a.mlf., el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 302-303; Reckendorf, “Esed”, İA, IV, 366-368; H. Kindermann, “Asad”, EI^2 (İng.), I, 683.

Cengiz Kallek

ESED b. ABDULLAH el-KASRÎ

أسد بن عبد الله القسري

Ebü'l-Münzir (Ebû Abdillâh) Esed b. Abdillâh el-Kasrî el-Becelî (ö. 120/738)

Emevîler'in Horasan valilerinden.

Dımaşk'ta doğdu ve orada yetişti. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından Müslim b. Saîd b. Eslem'in yerine Horasan valiliğine tayin edildi (106/724).

Kardeşi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî de bu sırada Irak valisiydi. Esed valiliğinin ilk yıllarında Mâverâünnehir'de müslüman Araplar'a karşı giderek artan Türk baskısına mâruz kaldı. Garcistan (Garciştan) üzerine yaptığı sefer sonunda bu yörenin hükümdarı Nemrun müslüman oldu. Daha sonra Gûr'a akınlar düzenleyen Esed çok çetin bir savaştan sonra düşmanı yenerek Gûr'a hâkim oldu. Kuteybe b. Müslim'in Nîzek Tarhan'ın isyanından sonra tahrip ettiği Belh şehrini Bermekî ailesine yeniden inşa ettirdi (107/725).

Esed b. Abdullah, Mudârîler'e karşı sert tutumundan dolayı 109'da (727) Halife Hişâm tarafından görevinden uzaklaştırıldı. Ancak daha sonraki yıllarda Mâverâünnehir ve Horasan'daki karışıklıklar giderek artmaya başladı. Özellikle Hâris b. Süreyc, Emevîler'in müslüman olmasına rağmen halkı ağır vergi yükü altında ezmeye çalışmalarına karşı isyan edince (116/734) Halife Hişâm, Cüneyd b. Abdurrahman'ın yerine Horasan valiliğine tayin ettiği Âsım b. Abdullah el-Hilâlî'yi azlederek Horasan'ı da Irak Valisi Hâlid b. Abdullah'ın idaresine verdi. Hâlid de kardeşi Esed'i Horasan valiliğine tayin ederek olayları önlemesini istedi (117/735). Esed bu ikinci valiliği sırasında Hâris b. Süreyc'in isyanını bastırdı ve taraftarlarını Ceyhun'un öbür yakasına sürdü. Hâris kendisine katılan Âsım b. Abdullah ve mahallî liderlerin de yardımıyla Tirmiz'i kuşattı. Fakat başarı sağlayamayıp Tohâristan'daki Tebüşkân Kalesi'ne sığındı. Esed b.

Abdullah, Cüdey‘ b. Ali el-Kirmânî’nin kumandasındaki bir orduyu oraya sevketti. Hâris’in taraftarları teslim oldu; bir kısmı öldürüldü, bazıları da esir alındı (118/736). Hâris ise Türgiş Hakanı Su Lu’ya sığındı. Bunun üzerine Esed müttefiklere karşı yeni bir harekât başlattı. Çagāniyân (Sagāniyân) meliki belki de komşu Türk hükümdarlarına duyduğu nefret sebebiyle Esed ile ittifak yaptı. Taraflar arasında cereyan eden savaşta önce Türk hakanı galip geldiyse de daha sonra mağlûp oldu ve ordusu dağıldı (119/737). Kısa bir müddet sonra da Türgiş hakanı ondan intikam almak isteyen Kürsül adlı bir Türk kumandanı tarafından öldürüldü. Hâris b. Süreyc ise Türkler’e sığındı. Huttel küçük bir kale hariç tamamen müslümanların eline geçti. Esed bozkırlarda hanlar yaptırıp hacıların hiçbir güçlükle karşılaşmadan yolculuk etmelerini sağladı.

Horasan’ın idarî merkezini 118 (736) yılında Merv’den Belh’e nakleden Esed b. Abdullah 120 Rebîülevvelinde (Mart 738) Belh’te vefat etti. Cömert bir kişi olan Esed özellikle Horasan dihkanlarının sevgi ve saygısını kazanmış, Sâmânîler’in atası Sâmânhudât ve Buhara halkının müslüman olmasını sağlamıştı. Nîşâbur yakınlarındaki Esedâbâd onun tarafından yaptırıldığı gibi Kûfe’de daha sonra Sûk-ı Esed adıyla anılan çarşı da onun emriyle inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîh (Ömerî), s. 336-338, 346-348, 350, 358-359; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 410, 624-625; Ya‘kûbî, Târîh, II, 319; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûh (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, III, 273-280; Nerşahî, Târîhu Buhârâ (trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tarrâzî), Kahire 1385/1965, s. 86-88, 105; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, IV, 321-325; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 216, 222-225, 230, 241-242, 245; C. E. Bosworth, “The Early Islamic History of Ghur”, The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, s. IX/121; a.mlf, “Balk”, EIr., III, 588; Barthold, Türkistan, s. 5, 81-82, 205, 207, 208, 209, 225, 260, 548; a.mlf., “Esed”, İA, IV, 308-309; Ziriklî, el-A‘lâm

(Fethullah), I, 298; G. R. Hawting. The First Dynasty of Islam, Carbondale 1987, s. 87-88; H. A. R. Gibb, “Asad b. ʿ Abd Allah”, EI^2 (İng.), I, 684-685; M. J. Kister, “al-Hârith b. Suraydj”, a.e., III, 223-224.

Abdülkerim Özaydın

ESED b. AMR

أسد بن عمرو

Ebü'l-Münzir Esed b. Amr b. Âmir el-Becelî el-Kûfî (ö. 190/806)

Ebû Hanîfe'nin talebelerinden, Bağdat ve Vâsıt kadısı.

Kûfeli olduğu ve fıkıh tahsilini Ebû Hanîfe'den yaptığına dair bilgiler dışında hayatının ilk dönemleriyle ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Hârûnürreşîd çok itibar ettiği Esed'i kızıyla evlendirmiş. Ebû Yûsuf'tan sonra Bağdat kadısı tayin etmiş ve beraberinde hacca götürmüştür. Ayrıca Vâsıt kadılığı da yapmış olan Esed b. Amr Ebû Hanîfe'nin eserlerini tedvîn eden ilk on kişiden biridir. Re'y taraftarlığı yanında hadisçilik yönü de olup pek çok hadis rivayet etmiştir. Rebîatürre'y, Haccâc b. Ertât, Mutarrif b. Tarîf, İbrâhim b. Cerîr b. Abdullah, Yezîd b. Ebû Ziyâd gibi muhaddislerden hadis dinlemiş, Ahmed b. Hanbel, İbrâhim b. Mûsâ el-Ferrâ, Ahmed b. Menî', Hasan b.

Muhammed ez-Za'ferânî, Muhammed b. Bekkâr b. Reyyân kendisinden rivayette bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Dârekutnî gibi hadis tenkitçileri onun hakkında müsbet kanaat beyan ederken Buhârî, Nesâî, İbn Hibbân, Fellâs gibi muhaddisler güvenilir olmadığını belirtmişlerdir. Ancak ikinci grubun aleyhte tutumu genellikle re'y taraftarı olmasına dayanmaktadır.

190'da (806) vefat eden Esed b. Amr'in ölüm tarihi olarak 188 (804) yılı da verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakât, Vll, 331; Halîfe b. Hayyât et-Târîh (Ömerî), II, 27-28; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 49; a.mlf., ed-Duʿafâʾ, s. 24; a.mlf., ed-Duʿafâʾ ve’l-metrûkîn (nşr. Abdülaziz İzzüddin es-Sîrvân, el-Mecmûʿ fi’d-duʿafâʾ ve’l-metrûkîn içinde), Beyrut 1405/1985, s. 412; Nesâî, ed-Duʿafâʾ, s. 24; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ, I, 23-25; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 337-338; İbnü’l-Cevzî, ed-Duʿafâʾ, I, 106; Zehebî, el-ʿİber, I, 237; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 206-207; Safedî, el-Vâfî, IX, 6; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 203; Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudıyye, I, 376-379; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 383-385; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim, s. 17; Temîmî, et-Tabakâtü’s-seniyye, II, 162-163; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 44-45; Brockelmann, GAL Suppl., I, 287.

Orhan Çeker

ESED b. FURÂT

أسد بن الفرات

Ebû Abdillâh Esed b. el-Furât b. Sinan el-Kayrevânî (ö. 213/828)

Mâliki fakihi ve Kayrevan kadısı.

Aslen Nîşâburlu bir aileden olup 142 (759) yılında Harran'da doğdu. Doğum tarihi olarak 140, 143, 144 ve 145 yılları da verilmektedir. Arap kabilelerinden Benî Süleym b. Kays'ın mevlâsıdır. Abbâsî Halifesi Mansûr tarafından İfrîkıye valisi tayin edilen Muhammed b. Eş'as el-Huzâî'nin ordusuyla birlikte Kayrevan'a giden (144/761) babası Furât ailesini de beraberinde götürdü. Burada beş yıl kalan aile daha sonra Tunus'a gitti. Esed dokuz yıl ikamet ettiği Tunus'ta Ali b. Ziyâd el-Absî'den fıkıh dersleri alıp hadis dinledi ve Becrede (Bagrada) köyünde kıraat dersleri vermeye başladı. 172 (788-89) yılında hadis ve fıkıh tahsili için doğuya bir seyahat yaptı. Medine'ye giderek Mâlik b. Enes'ten el-Muvaṭṭaʾı dinledi. Ders esnasında çok fazla soru soran Esed'e İmam Mâlik ehl-i re'yin temsilcisi olan Irak'a gitmesini tavsiye etti. Bunun üzerine Irak'a giderek Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Esed b. Amr, İbn Ebû Zâide, Ebû Bekir b. Ayyaş, Hüşeym b. Beşîr ve Cerîr b. Abdülhamîd gibi âlimlerden fıkıh ve hadis dersleri aldı. Ebû Yûsuf da kendisinden el-Muvaṭṭaʾı dinledi. Gündüz yapılan dersler dışında gece evine gittiği Şeybânî'den tek başına hadis dersleri aldı. Beraber çıktıkları bir Mekke yolculuğunda ondan çok faydalandı. Bu süre boyunca hocasından malî yardım da gördü.

Irak'ta Hanefî mezhebine meyleden Esed, Mâlik b. Enes'in ölümü üzerine burada yaşanan hüznü görünce tekrar eski mezhebine sarıldı. Daha sonra Mâlik'in talebelerinden istifade için Mısır'a gitti. Mısır'da İbn Vehb, Eşheb el-Kaysî ve İbnü'l-Kāsım gibi Mâlikî imamlarıyla görüştü. Ebû Hanîfe'nin yanına aldığı bazı eserlerindeki görüşleri onlara arzetti. İbn Vehb ve Eşheb bildikleri rivayetleri veya kendi görüşlerini nakledip münazaraya girmeyince İbnü'l-Kāsım'a yöneldi. Ondan Mâlik'in bu meselelerle ilgili görüşlerini dinleyerek sorularına tatminkâr cevaplar aldı. Ayrıca İbnü'l-

Kāsım’ın mezhep çerçevesindeki ictihadlarını da kaydetti. Bütün bunları altmış kitap halinde derleyerek el-Esediyye adlı meşhur eserini meydana getirdi. 181 (797) yılında Kayrevan’a dönen Esed bu eserinin de yardımıyla meşhur oldu. Ancak ehl-i hadîs ekolüne mensup Mâlikîler’den bazıları, Selef’ten gelen rivayetler yerine imamlarına ait görüşlerin nakledildiği bir eser getirmesini eleştirmeye başladılar. Devrin diğer meşhur Mâlikî fakihi Sahnûn, müellifinin engellemesine rağmen el-Esediyye’den bir nüsha elde ederek İbnü’l-Kāsım’a tekrar arzetti (188/804). İbnü’l-Kāsım, daha önce tereddütte olduğu meseleleri tavzih, tashih veya terketmek suretiyle aralarında kendi görüşlerinin yer aldığı çeşitli ilâvelerde bulundu. Esed’e de kendi orijinal nüshasını Sahnûn’daki nüsha ile karşılaştırarak gerekli düzeltmeleri yapması için bir mektup yazdı. Ancak Esed, önce hocasının isteğini yerine getirmeyi düşündüyse de bazı dostlarının tesiriyle ittifak halinde oluşturdukları görüşlerden onun yalnız kaldığı görüşlere dönemeyeceğini belirterek söz konusu talebi reddetti. Onun bu tavrından hoşlanmayan İbnü’l-Kāsım’ın el-Esediyye’nin rağbet görmemesi için duada bulunduğu rivayet edilir. Sahnûn tashih edilmiş nüshayı alarak fıkıh konularına göre sistematik bir tasnife tâbi tutmuş, esere diğer Mâlikî fakihlerinin görüşlerini eklemiş, muhtemelen asıl metne yöneltilen eleştirileri de göz önüne alarak üzerinde tereddüt edilen hususları çıkarmış ve muhafaza ettiği ictihadları ilâve ettiği bazı hadislerle desteklemiştir. Sahnûn’un şöhretine, el-Müdevvenetü’l-kübrâ adını verdiği bu yeni eserine karşı olan büyük rağbet de eklenince el-Esediyye’ye gösterilen ilgi müellifinin ölümünden sonra oldukça azalmıştır. Kaynaklarda Muhammed b. Abdülhakem, Ebû Zeyd b. Ebü’l-Gumur ve Berkî tarafından yapılmış birer ihtisarı olduğu kaydedilen el-Esediyye’nin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir (el-Muḫteliṭa adı verilen son kısmının yazma nüshası için bk. Sezgin, I, 467). Ayrıca Eşheb el-Kaysî’nin de bu kitabı esas alarak el-Müdevvene adıyla bir eser hazırladığı ve bundan dolayı İbnü’l-Kāsım tarafından hazırcılıkla suçlandığı rivayet edilmektedir.

Esed b. Furât, İbnü’l-Kāsım’ın ölümünden sonra Ebû Hanîfe’nin eserlerini rivayet etmeye başladı. Bazan bu mezhebe ait ictihadları İmam Mâlik’in ictihadlarına tercih ettiği de olurdu. Sahnûn, Amr b. Vehb, Süleyman b. İmrân ve İbnü’l-Minhâl gibi âlimler bu eserleri ondan dinledi. Esed, aralarında Ma‘mer b. Mansûr, Muhammed b. Kādim, Ebû Sinan Zeyd b. Sinân, Ebü’l-Fazl Abbas es-Sidrî, Ali b. Kesîr gibi âlimlerin de bulunduğu

birçok talebe yetiştirdi.

Düşünce yapısı bakımından re’y ekolüne meyyal olmakla birlikte hadise de çok önem veren Esed meselâ Hüşeym b. Beşîr’den 12.000, İbn Ebû Zâide’den 20.000 hadis dinlemiştir. Bid‘atlara itibar etmediği bildirilen Esed sika bir râvi olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca tefsir ilmine ders okutacak kadar vâkıf olduğu, beyân ve belâgat gibi edebî sanatları da bildiği rivayet edilir.

Esed b. Furât akaidle ilgili bazı görüşleriyle de dikkati çekmektedir. Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyenlere karşı delil olarak Tâhâ sûresinin 14. âyetini gösterip Allah’ın, “Şüphesiz ben Allahım” diyen bir mahlûk yaratmayacağını savunmuştur. Buna rağmen halku’l-Kur’ân’a inandığı iftirasına mâruz kalmışsa da baş rakibi Sahnûn dahi bunu yalanlamıştır. Bir ders halkasında, Kıyâme sûresinin 22. âyetini delil göstererek Allah’ın cennette görülebileceğini anlatırken kendisine karşı çıkan Mutezile âlimi Süleyman el-Ferrâ’yı zındıklıkla

suçlayarak oldukça sert bir tepki göstermiştir.

203 (818-19) veya 204 (819-20) yılında Ağlebî Hükümdarı I. Ziyâdetullah tarafından mevcut kadı Ebû Muhriz b. Abdullah el-Kettânî ile birlikte görev yapmak üzere başşehir Kayrevan’ın kadılığına getirilen Esed’in, hem iktidar hem de muhalefet nazarında bu görevinden önce ve sonra siyasî otoriteyi meşrûlaştırıcı ve güçlendirici önemli bir rolü bulunduğu anlaşılmaktadır. 194 (810) ve 208 (824) yıllarında özellikle ağır vergileri gerekçe göstererek iki ayrı isyan başlatan İmrân b. Mücâlid ve Mansûr b. Nasr et-Tanbezî’nin başşehri kuşatmaları esnasında kendilerine katılması yahut otoritelerini tanıması yönünde yaptıkları baskı ve tehditler Esed tarafından kabul görmemiştir.

Ülkedeki iç karışıklıklara son veren I. Ziyâdetullah büyük bir donanma kurarak Bizans İmparatorluğu’nun hâkimiyetindeki Sicilya’nın fethine teşebbüs etti. Aslında Sicilya ile İfrîkıye arasında saldırmazlık antlaşması vardı. Ancak 211 (826) yılında Ağlebîler’le yapılan antlaşma şartları çiğnenerek bazı müslümanlar esir alınmıştı. Ziyâdetullah, bu durumu ve Sicilya deniz kuvvetleri kumandanı Euphemios’un Bizans’a karşı yaptığı

yardım çağrısını gerekçe göstererek Sicilya'ya asker sevki için kadıları Ebû Muhriz ve Esed'den fetva istemişti. Ebû Muhriz olumsuz cevap verirken Esed mevcut gelişmeler karşısında antlaşmanın bozulabileceğine fetva verdi. Sonunda bu görev, savaş tecrübesi bulunduğu tesbit edilemeyen bu çok hareketli ve sert mizaçlı âlime verildi. Orduya emîr ve kadı tayin edilen Esed bu iki görevi şahsında birleştiren ilk İfrîkıyeli kabul edilir. Rebîülevvel 212'de (Haziran 827) liman şehri Sûse'den hareket eden 10.000 kişilik İslâm ordusu önce Mâzere'ye (Mazzara) çıkarak buradaki Bizans güçlerini mağlûp etti. Birçok yeri alan Esed bir yıla yakın muhasara ettiği Sirakusa (Syracusa) önlerinde Rebîülâhir 213 (Temmuz 828) tarihinde şehid düştü. Kaynaklarda ölüm tarihi olarak ayrıca 214 (829) ve 217 (832) yılları verildiği gibi vefatı veba salgınına da bağlanmaktadır.

Esed'in kumandasında başlatılan bu seferler sürdürülerek yetmiş seksen yıl içinde Sicilya ve Malta adalarının tamamı alınmış, Fransa, Sardunya ve Korsika sahilleri tehdit edilmeye başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Arab, Tabakâtü ʿulemâʾi İfrîkıyye ve Tûnis (nşr. Ali eş-Şâbbî - N. Hasan el-Yâfî), Tunus 1985, s. 81-83, 163-166, 169, 172, 198, 199, 202, 206, 209; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâzü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 234, 254-273, 274, 276-277, 278-280, 351, 422; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, IV, 454-455; Şîrâzî, Tabakâtü'l-fukahâʾ, s. 155-156; Kadî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I/2, s. 465-480; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 236, 333-336, 356; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muğrîb, I, 97, 100, 102-103, 104; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ - İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr - Muhammed Mâdûr), Kahire 1972, II, 3-26; Zehebî, Âʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 225-228; Safedî, el-Vâfî, IX, 6; İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, I, 422-423; Nübâhî, Târîhu kudâti'l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 54; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, s. 98; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 196, 199; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 163-164; Makkarî, Nefhu't-tîb, III, 162; el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 270-271, 284, 724-737; İbnü'l-Gazzî,

Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, I, 37-38; Îzâhu'l-meknûn, I, 74; Sezgin, GAS, I, 467; Muhammed Hıdır Hüseyin, Tûnis ve Câmiʿu'z-Zeytûne (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1391/1971, s. 70-81; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburg 1975, s. 7-8, 42-43; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, IV, 17-24; Hind Şelebî, el-Kırâʾât bi-İfrîkıyye, Tunus 1983, s. 279-281; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 115-117; Muhammed et-Tâlibî, ed-Devletü'l-Ağlebiyye (trc. el-Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 204-205, 450-452, 456-468; Abdülazîz es-Seâlibî, Tarîhu Şimâli İfrîkıyâ (nşr. Ahmed b. Milâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 221-222; "Esed", İA, IV, 369; G. Marçais, "Asad b. al-Furât", EI[2] (İng.), I, 685.

Cengiz Kallek

ESED b. MÛSÂ

أسد بن موسى

Ebû Saîd Esed b. Mûsâ b. İbrâhîm Esedüssünne el-Kureşî el-Ümevî (ö. 212/827)

Emevî soyuna mensup muhaddis.

132’de (750) Mısır’da doğdu. Basra’da doğduğunu söyleyenler de vardır. Dedesi İbrâhim Emevî halifelerinden Velîd b. Abdülmelik’in oğlu olup babasının ölümünden sonra iki ay halifelik yapmış, ardından II. Mervân tarafından hal‘edilmiştir. Hadis tahsiline başladıktan sonra çeşitli ilim merkezlerini dolaşan Esed, tabiîlerin son nesline mensup olan en yaşlı hocası Yûnus b. Ebû İshak başta olmak üzere İbn Ebû Zi’b, Şu‘be b. Haccâc, Abdurrahman b. Abdullah el-Mes‘ûdî, Hammâd b. Seleme, Abdullah b. Lehîa, Cerîr b. Abdülhamîd gibi âlimlerden hadis öğrenmiş, kendisinden de her biri fakih olan Abdülmelik b. Habîb, Ahmed b. Sâlih et-Taberî, Rebî‘ b. Süleyman el-Cîzî, Mikdâm b. Dâvûd er-Ruaynî ile oğlu Saîd b. Esed gibi âlimler rivayette bulunmuştur.

Sünnete dair kaleme aldığı bir kitap sebebiyle kendisine “Esedüssünne” denildiği rivayet edilmektedir. Takiyyüddin İbn Dakīku’l-Îd’in, ilk müsnedi Esed b. Mûsâ’nın meydana getirdiğini söylemesine bakarak Esedüssünne lakabını bu eser sebebiyle aldığı düşünülebilir. Esed’in sika bir râvi olduğunu belirten ve rivayetlerine es-Sünen’inde yer veren Nesâî’nin, “Keşke eser vermeseydi, bu daha hayırlı olurdu” demesinden onun kitaplarını beğenmediği anlaşılmaktadır. İbnü’l-Harrât Abdülhak b. Abdurrahman’ın, Esed’in rivayetlerinin delil olarak kullanılamayacağını söylediği kaydedilmekle beraber (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 260) Ebû Dâvûd es-Sünen’ine onun bazı rivayetlerini almış, Buhârî de istişhâd* maksadıyla bazı rivayetlerine el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer vermiştir (Mizzî, II, 514). İbn Hazm ise Esed’in rivayetlerinin güvenilemeyecek derecede zayıf olduğunu (münker) söylemiştir.

Esed b. Mûsâ 212 yılı Muharrem ayında (Nisan 827) Mısır'da vefat etmiştir.

Eserleri: Esed b. Musa'nın günümüze ulaşan tek eseri Kîtâbü'z-Zühd ve'l-ʿibâde ve'l-veraʿ adını taşımaktadır. Abdullah b. Mübârek'in Kitâbü'z-Zühd'ünden sonra bu sahada kaleme alınmış ikinci kitap olup bu iki eserin muhtevası arasında pek az benzerlik bulunmaktadır. İbn Mübârek'in kitabı kadar hacimli olmayan eser ilk defa Leszynsky tarafından Berlin'deki nüshası esas alınarak yayımlanmış (Kirchhain 1909), daha sonra bu baskıyı yeterli bulmayan Raif Georges Khoury, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki nüshasını da (Mecmua, nr. 100/1, vr. 1a - 19b) göz önünde bulundurarak eseri yeniden neşretmiştir (Wiesbaden 1976). Onun günümüze gelip gelmediği bilinmeyen Müsned adlı eserinin önemi, bu türün ilk kitabı veya sahasındaki ilk tasniflerden biri olmasından kaynaklanmaktadır (İbn Hayr, s. 141-142). Bunlardan başka Esed b. Mûsâ'nın Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe, Feżâʾilü Ebî Bekir ve ʿÖmer diye de bilinen Feżâʾilü'ş-şeyḫayn adlı eseriyle (İbn Hacer, Nüzhetü'l-elbâb, I, 71), Kayrevan Kadısı Esed b. Furât'a gönderdiği Risâletü Esed b. Mûsâ ilâ Esed b. Furât fî lüzûmi's-sünne ve't-taḥẕîr mine'l-bidaʿ adlı risâlesinden (İbn Hayr,

s. 299) söz edilmektedir. Esed'in tarihçi anlamında "ahbârî" olarak da anıldığı ve kendisini Mısır tarihçileri arasında zikreden Fuat Sezgin'in dediği gibi Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem'in Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ adlı eserinde ondan pek çok nakil yaptığı (bk. s. 322) dikkate alınırsa onun Mısır tarihine dair bir eseri olduğu ileri sürülebilir.

Esed b. Mûsâ'nın oğlu Saîd'in, babasından ve o devirdeki âlimlerden faydalanarak yazdığı Feżâʾilü't-ṭâbiʿîn adlı iki ciltlik bir eseri bulunmaktadır (İbn Hayr, s. 270).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 49; İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (Torrey), s. 322; İclî, es-Sikât, s. 62; İbn Ebû Hatim, el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 338; İbn

Hayr, Fehrese, s. 141-142, 270, 299; Mizzî, Tehzîbu'l-Kemâl, II, 512-514; Zehebî, Tezkiretu'l-huffâz, I, 402-403; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ X, 162-164; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 207; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 260; a.mlf., Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elkâb (nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. Sâlih es-Sedîdî), Riyad 1409/1989, I, 71; Süyûtî, Tabakâtü'l-huffâz (Ömer), s. 167; a.mlf., Hüsnü'l-muhâdara, I, 346; Keşfü'z-zunûn, II, 1423; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 27; Brockelmann, GAL Suppl., I, 257; Sezgin, GAS, I, 354-355; a.mlf., Buhârî'nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 44, 46; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 298; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 70, 87, 88, 92; Raif Georges Khoury, "Asad b. Musâ, Kitâb az-Zuhd", WI, XVIII/3-4 (1978), s. 231; a.mlf., "Asad b. Musâ b. Ibrahim", EI^{2} Suppl. (İng.), s. 87-88; G. H. A. Juynboll, "Asad b. Musa, Kitâb az-Zuhd" (ed. Raif Georges Khoury), Bibliotheca Orientalis, XXXVI/3-4 (1979), s. 242-244.

Bilal Saklan

ESEDÂBÂD

Orta Yunanistan’da bugün mevcut olmayan eski bir Müslüman - Türk kasabası.

Yunanca adı Turkochori olan Esedâbâd, Kephissos ovasının kuzey kenarında, Levadya’nın 25 km. kuzeybatısında, İzdin’in (Lamia) 40 km. güneydoğusunda, Selanik ile Yenişehir’den (Larissa) Atina ve Mora’ya giden eski ana yol üzerinde bulunuyordu. Bu yerleşim merkezi, Atina (Boiotia) Dukalığı’nın ilhakından (1460) kısa bir süre sonra o tarihlerde tamamen terkedilmiş Kephissos ovasında kurulan dört Türk köyünden biriydi. 871 (1466 - 67) yılına ait Tahrir Defteri’nde köyün adı Esedobası şeklinde geçer (BA, MAD, nr. 66, vr. 107b). Bu ad diğer üç köyle birlikte buranın coğrafî mevkiine dayanır. Bölge, deniz kıyısından gelip Fontana Geçidi üzerinden ülke içindeki Kephissos ovasına kadar uzanan ana yola hâkim bulunuyordu. Bu sebeple köylere derbend statüsü tanınmış ve sakinleri avarız ve tekâlif vergilerinden muaf tutulmuşlardı. Söz konusu statü bölgeye daha başka kimselerin de gelip yerleşmesine yol açtı. Böylece hıristiyanlarla (Yunan ve Arnavut) meskûn bölgede bir Türk yerleşim merkezi gelişti. 871’de (1466-67) on bir hâne nüfusu olan Esedobası giderek büyüdü ve XVI. yüzyılın ikinci yarısı ortalarında altısı hıristiyan olmak üzere altmış dört hâneli bir köy haline geldi. 977 (1569-70) tahririne göre daha sonraları Esedâbâd ile birleşen Alacaoğlu’nda bir mescid bulunmaktaydı (TK, TD, nr. 183, vr. 320b). Gelişmesini sürdüren Esedobası, Alacaoğlu ve Hüseyinobası ile birlikte büyüyerek bir kasaba oldu. 1642’de aynı zamanda bir kadılık merkezi olduğu bilinen (BA, MAD, nr. 15941) kasabanın adı bundan sonra düzenli olarak Osmanlı resmî kayıtlarında geçmektedir. Kâtib Çelebi de Cihannümâ’sının Avrupa kısmında burayı Esedâbâd adıyla anar ve Eğriboz sancağının bir kazası olduğunu belirtir. 1642’den önce Esedâbâd bölgesi Eğriboz sancağının Levadya kazası sınırları içinde bulunuyordu. Esedâbâd bölgesindeki en önemli yerleşim yerleri, Modi ile (977de [1569-70] 354 hâne) Lefta adlı büyük ve zengin Yunan köyleriydi. Esedâbâd’ın 5 km. kuzeydoğusunda bulunan Lefta antik Elateia şehrinin yerine kurulmuştu. 1642 yılında buranın artık Esedâbâd adını taşıması da kasaba haline geldiğinin belirtisi

olmalıdır.

Esedâbâd XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra daha da gelişti. 1668'de burayı gören Evliya Çelebi, Esedli veya Esedâbâd adıyla andığı bu kasabada 100 hâne, bir cami, bir medrese, bir mektep, bir tekke, iki han, beş dükkân bulunduğunu yazar. 1675'te ise Spon ile Wheler Turkochori'de bir han ve Yunanlı nüfus için küçük bir hıristiyan kilisesinin yer aldığını belirtirler.

XVIII. yüzyılda kasabanın bulunduğu Kophissos ovasında sonradan birer köy haline gelen birçok çiftlik kuruldu. Esedâbâd'ın 4 km. doğusunda bulunan Abdurrahman Çiftliği gelişerek daha sonra büyük Drachmani köyünü teşkil etti.

Yunanlı coğrafyacı Argyris Philippidis 1815 yılında Turkochori'yi müslümanların oturduğu, bir camii ile birkaç hanı olan önemli bir yer olarak tarif eder. Aynı tarihte Pouqueville. nüfusun 200 müslüman hâne ile 100 hıristiyan hâneden oluştuğunu bildirir. 150 hıristiyan hâneli Drachmani ise ikinci önemli iskân mahalliydi. Daha önceleri büyük bir yerleşim yeri olan Lefta o tarihlerde harap olmuş, nüfusunun büyük bir kısmı 3 km. mesafede bulunan Drachmani'ye taşınmıştı. Pouqueville zamanında (1815) Esedâbâd kazası toplam 900 hâneli dokuz köyden oluşuyordu.

Esedâbâd Yunan bağımsızlık mücadelesi sırasında (1821-1829) yıkıldı. Hayatta kalan müslümanlar Osmanlılar'ın elinde bulunan Teselya'ya kaçtılar; hıristiyanlar ise 1829 yılından sonra bölgenin merkezi haline gelen Drachmani'ye göç ettiler. Lefta da 1840 yıllarında tamamen boşaldı ve sakinleri antik Elateia adını alan Drachmani'ye taşındı. Esedâbâd kasabasının bulunduğu yerde bugün, burada gelişen yerleşim merkezine ait hiçbir ize rastlanmamaktadır. Sadece Turkochori adı hatırlarda kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 66, vr. 107b; nr. 15941; BA, TD, nr. 367, s. 87; TK, TD, nr. 183, vr. 320b; Kâtib Çelebi, Cihannümâ [İklîm-i Rum], İSAM Ktp., nr. 8094, s. 99; Evliya Çelebi. Seyahatnâme, VIII, 230; J. Spon - G. Wheler, Italionische/Dalmatische, Griechische und Orientalische Reisebeschreibung, Nürnberg 1690, tür.yer.; A. Philippidis, Ta Perisothenta erga tou A. Philippidis (nşr. Th. K. Speranza), Atina 1978, s. 71-72; F. Pouqueville, Voyage dans la Grèce, Paris 1826, II, 104; Machiel Kiel - F. Sauorwein, "Ost - Lokris in Türkischer und Neugriechischer Zeit, 1460-1981", Siedlungsentwicklung und demographisch Geschichte Mittel-Griechenlande auf Grund Osmanisch-türkischer und neugrlechischer administrativer Quellen, Passau 1994, bl. 4 (Paussauer Geographische Reihe).

Machıel Kıel

ESEDÎ

أسدى

Osmanlılar tarafından özellikle XVII. yüzyıldan itibaren kullanılan bir para birimi.

Hollandalılar'ın "rex daller" adıyla darbettikleri gümüş paraya, üzerinde arslan resmi bulunduğu için Osmanlılar "arslanlı kuruş" veya "esedî" adını vermişlerdir. Muhtemelen bu para Orta Avrupa'dan, Alman kuruşları olan Gülden Groschen'lerle (ağırlığı 25,58 gr.) birlikte girmiştir. Daha sonra da Hollandalılar'ın Akdeniz ticaretine etkili bir şekilde katılmalarıyla kendileri tarafından doğrudan doğruya getirilmeye başlanmıştır. Hollandalılar'ın doğuda bu çok rağbet gören

kuruşlarını diğer devletler, bu arada İngilizler de taklit etmişler ve arslan resmi bulunan kuruşları Doğu pazarlarına sürmüşlerdir.

Osmanlı kaynaklarında XVI. yüzyılda çeşitli kuruşlar arasında herhangi bir ayırım yapılmazken XVII. yüzyıla girildiğinde biri İspanyol menşeli real (riyal) kuruş, diğeri Hollanda parası olan arslanlı kuruş olmak üzere ayrılmaya başlamıştır. Riyal "kâmil kuruş, tam kuruş" veya "tamam kuruş" adlarıyla da anılırdı. Arslanlı kuruştan ağırca olan bu kuruşun rayici 10 akçe daha fazla idi. Esedî Osmanlılar'ın güney eyaletlerinde "köpekli" anlamında ebûkelb* takma adıyla anılırdı. Riyal kuruş XVII. yüzyılda genel olarak 80 akçe, arslanlı kuruş ise 70 akçe tutuyordu.

II. Süleyman tahta geçtiğinde cülûs bahşişiyle birlikte yeniçerilere geciken ulufelerini ödemek mecburiyeti karşısında iç hazineden çıkardığı altın ve gümüşten yapılmış eşyaları eriterek bunlardan para bastırmayı kararlaştırmış, bu maksatla IV. Mehmed'in Venedik asıllı mühtedî Cerrah Mustafa'ya yaptırdığı mekanik darphânede Türk kuruşlarını bastırmıştır. Bu kuruşlar için arslanlı kuruş model olarak seçilmiş, böylece yeni basılan kuruşlara, üzerinde arslan resmi olmadığı halde "esedî kuruş" adı verilmiştir. Bunlar 24 Şubat 1690'da hazırlanıp padişahın tasvibine

sunulmuş ve Darphâne'nin 26 Ocak 1690 - 28 Mayıs 1691 arasındaki faaliyet döneminde basılmıştır. Ancak Darphâne hesaplarının incelenmesinden, Osmanlılar'ın esedî kuruştan çok bunun 2/3 ağırlığında ve değerinde zolota adıyla bilinen bir sikkeyi bastırdıkları ve esedî kuruşu daha çok bir hesap parası olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Zolota 6,25 dirhem (20,04 gr.) ağırlığında ve % 40'ı bakır olan bir sikke idi.

Darphâne hesaplarında esedî kuruş diye bir paranın basılması, ancak 9 Mayıs - 31 Aralık 1701 arasındaki faaliyet dönemine rastlar. 8,2 (26,39 gr.) dirhem ağırlığında olan bu kuruştan bu dönemde 1.308.936 adet basılmıştır. Aynı dönemde ayrıca 6,25 dirhem ağırlığında 399.031 adet zolota da darbedilmiştir. İlk kuruşların bir kesesinin yani 500 kuruşunun 4060 dirhem ağırlığında basılması emredilmişti. Buna göre bunların ağırlığı, 8,12 dirhem (2604 gr.) olmalıdır.

Kuruşun tesbit edilen rayici 120 akçe (40 para), zolotanınki ise 80 akçe (26 para 2 akçe) idi. Dolayısıyla bunların birbirlerine nisbeti 2/3'tü. 1717'den sonra ise kuruş 120 akçede kalırken zolota 90 akçeye çıkarılmış, bu sebeple kur nisbeti 3/4 olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Solakzâde, Târih, s. 346; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 231-232, 234-235; Halil Sahillioğlu, Kuruluştan XVII. yy.'ın Sonuna Kadar Osmanlı Para Tarihi üzerine Bir Deneme (doktora tezi, 1958), İÜ İktisat Fak.; a.mlf., Bir Asırlık Türk Para Tarihi (1640-1740) (doçentlik tezi, 1965), İÜ İktisat Fak.; a.mlf., “Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri”, ODTÜ Gelişme Dergisi, Türkiye İktisat Tarihi üzerine Araştırmalar, Ankara 1978, s. 16-20, 36-37; Pakalın, I, 87, 551.

Halil Sahillioğlu

ESEDÎ, Muhammed b. Muhammed

محمّد بن محمّد الأسدي

Muhammed b. Muhammed b. Halîl el-Esedî (ö. 854/1450'den sonra)

et-Teysîr ve'l-iʿtibâr adlı eseriyle tanınan Suriyeli tarihçi.

Kaynaklarda hayatına dair bilgi yoktur. Hakkında bilinen tek şey, et-Teysîr ve'l-iʿtibâr adlı eserini 5 Ramazan 854'te (12 Ekim 1450) tamamladığıdır. Muhammed Kürd Ali, onun İbn Haldûn'dan sonra umran (toplum hayatı ve teşkilâtlanma) ve tarih felsefesi konusunda fikir üreten yegâne şahsiyet olduğunu söyler.

Eserleri. Muhammed el-Esedî, Memlükler'in ekonomik ve sosyal huzursuzluklar içinde bulunduğu IX. (XV.) yüzyılda ülkeyi bunalımdan kurtarmak için takip edilmesi gereken hususlara dair siyasetnâme tarzında iki eser kaleme almış olup bunlardan et-Teysîr ve'l-iʿtibâr ve't-taḥrîr ve'l-iḫtibâr fîmâ yecibü mîn ḥüsni't-tedbîr ve'n-naṣîḥati fi't-taṣarruf ve'l-iḫtiyâr adını taşıyan kitap günümüze ulaşmıştır. Esedî, Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Çakmak zamanında sır kâtibi ve Dîvân-ı İnşâ sahibine takdim edildiği anlaşılan bu kitabında İslâm inanç ve esaslarına dayanan bir devlet reformu sunmaktadır. Ele aldığı konular bakımından Kâtib Çelebi'nin Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel, Âlî Mustafa Efendi'nin Nasîhatü's-selâtîn ve Koçi Bey'in Risâle'sine benzeyen eserin birinci bölümünde müellif hangi türden olursa olsun tahrip etme fikrine karşı çıkmakta, İslâm'da tahribe sadece savaş sırasında ve müslümanların galibiyetine vesile olacaksa sınırlı bir şekilde izin verildiğini belirtmektedir. Toprak rejiminin yetersizliğini, sulama tesislerinin ihmal edilmesini, devletin bedevî saldırılarına karşı taşra halkını korumada âciz kalmasını, mahallî yöneticilerin baskı ve sömürülerini, bunların diğer yöneticiler tarafından himaye edilmesini çöküşü hazırlayan sebepler arasında sayar.

İkinci bölümde devlet adamlarının ahlâk ve eğitimi üzerinde durulur. Bunların yönetimde Kur'an ve Sünnet'i esas alarak müslüman halkın saadet

ve refahı için çalışmalarını tavsiye eden müellif ülkenin başlıca gelir kaynağı olan tarımın ihmal edildiğini, yeni su kanalları açılmadığı gibi eskilerin de onarılmadığını, nüfuzlu kişilerin iltiması yüzünden adaletin gerçekleşmediğini söyleyerek halkın şikâyetlerini dile getirir.

Üçüncü bölümde ekonomik ve sosyal olaylara ağırlık veren Esedî özellikle sikke ve tartı aletlerinde yapılan suistimaller üzerinde durur; bunların Memlükler yönetimindeki Mısır'ın ekonomik yapısını sarsan iki önemli faktör olduğunu söyler. Bunun için para reformuyla ilgili taslağında darphânenin çok sıkı bir şekilde denetlenmesini ister. Sosyal huzursuzluklara sebep olan hayat pahalılığının da özellikle temel gıda maddelerindeki ticarî faaliyetlerin sadece devlet adamlarının himayesine mazhar bazı kişilerin tekeline bırakılmasından kaynaklandığını belirtir. Müellif, bu usulsüzlüklerin ortadan kaldırılması için hiç kimseye imtiyaz tanınmaması, güvenilir bir merkezî idarenin kurulması, suistimalde bulunanların görevden alınarak cezalandırılması gerektiğini söyler ve konuyla ilgili tekliflerini ayrıntılı bir şekilde anlatır.

Dördüncü bölümde ise bunları gerçekleştirecek, tebaanın mutluluğunu kendi şahsî menfaatlerinin üstünde tutacak müslüman bir hükümdarda bulunması gereken meziyet ve vasıflar üzerinde durulur. Müellif nüshası Kahire'de el-Hizânetü't-Teymûriyye'de bulunan (İctimâ, nr. 77) et-Teysîr ve'l-iʿtibâr Abdülkādir Tuleymât tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1968).

Esedî'nin, yine siyasetnâme tarzında bir eser olduğu anlaşılan Levâmiʿu'l-envâr ve meṭâliʿu'l-esrâr fi'n-naṣîḥati't-tâmme li-meṣâliḥi'l-ḫâṣṣa ve'l-ʿâmme adlı eseri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Esedî, et-Teysîr ve'l-iʿtibâr ve't-tahrîr ve'l-ihtibâr (nşr. Abdülkâdir Tuleymât), Kahire 1968; Brockelmann, GAL Suppl., II, 165; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 276-277; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 93; Muhammed Kürd Ali, "et-

Teysîr ve'l-iʿtibâr", MMİADm., III/11 (1923), s. 321-327; Subhi Labib, "Al-Asadi und sein Bericht über Verwaltungs und Geldreform im 15. Jahrhundert", JESHO, VIII/3, Leiden 1965, s. 312-316.

Halil Sahillioğlu

ESEDÎ-i TÛSÎ

أسدئ طوسى

Ebû Mansûr Alî b. Ahmed b. Mansûr (ö. 465/1073)

İranlı şair ve dil âlimi.

Tûs'ta doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Esedî lakabı veya mahlasıdır. Eserlerinden, döneminin edebî bilgilerinin yanı sıra matematik, ilâhiyat ve felsefe gibi ilimleri de bildiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen Gazneliler'in çökmesi ve Selçuklular'ın Horasan'ı ele geçirmeleri üzerine Tûs'tan ayrılarak Deylem hükümdarlarından Ebû Nasr Cestân'ın yanma gitti (410/1019-20). Bu hükümdarın sarayında on yıl saray şairi olarak bulundu. 447'de (1055), Ebû Mansûr el-Herevî'nin yaklaşık 345 (957) yılında telif ettiği, günümüze intikal eden en eski Farsça yazma eserlerden biri olan Ebniye ʿan ḥaḳāʾiḳi'l-edviye adlı ilk Farsça tıp kitabını istinsah etti. Daha sonra Deylem'den ayrılarak Nahcıvan'a gitti. 458'de (1066) Gerşâspnâme adlı eserini tamamlayıp Arap asıllı Nahcıvan Hükümdarı Ebû Dülef'e ithaf etti. Bir süre sonra Şeddadîler'den Ani Hükümdarı Minûçihr b. Şâver'e intisap etti. Bu hükümdar hakkında yay ve mızrağın münazarası ile ilgili kasidesini yazdı. Kaynaklarda Esedî'nin bundan sonraki hayatı hakkında bilgi verilmeden 465'te (1073) öldüğü kaydedilmektedir.

Yakın zamana kadar biri baba (Ahmed b. Mansûr), diğeri de oğlu (Ali b. Ahmed) olmak üzere iki Esedî'nin varlığı kabul edilmekte, Gerşâspnâme adlı eser oğula, Ḳaṣâʾid-i Münaẓara ise babasına atfedilmekteydi. Yapılan son araştırmalarda bu iki şahsın aynı kişi olduğu anlaşılmıştır. Esedî'nin Firdevsî'nin hocası olarak gösterilmesi yanında Şehnâme'yi yazma görevinin kendisine verilmek istendiği, ancak kabul etmeyip bu işi Firdevsî'ye havale ettiği şeklindeki rivayetin de gerçekle ilgisi yoktur.

İran edebiyatının yanı sıra Arap edebiyatını da çok iyi bilen Esedî dindar, duygulu, hayal gücü geniş bir şairdir.

Eserleri. 1. Ḳaṣâʾid-i Münaẓara. Ebû Dülef ve Minûçihr b. Şâver'i öven bu kasideler yer ile göğün (âsumân ü zemîn), ateşperest ile müslümanın (mug u müselmân), mızrak ile yayın (nîze vü kemân), gece ile gündüzün (şeb ü rûz) münazaralarından oluşur. Bu dört kasideye bir de Arap'la İranlı'nın (Arab ü Pârsî) münazarası eklenmiştir. Ancak bu son münazaranın ona ait olduğu kesin değildir. Fazla bir edebî değerleri bulunmayan bu kasideler, İran edebiyatnda ilk münazara örneği oldukları için önem taşımaktadırlar. 2. Gerşâspnâme (Kerşâspnâme). İran millî destanları arasında Şehnâme'den sonra en önemli yere sahip olan eser Şehnâme vezninde (faûlün faûlün faûlün faûl) yazılmıştır. Bazı nüshaları 7000, bazıları ise 10.000 beyittir. Esedî'nin 456-458 (1064-1066) yılları arasında yazıp Ebû Dülef'e ithaf ettiği eser, daha önce şehnâme yazan Ebü'l-Müeyyed el-Belhî'nin mensur şehnâmesiyle Kitâb-ı Gerşâsp (Aḫbâr-ı Gerşâsp) adıyla tanınan eserlerine dayanmaktadır. Eserde, ünlü destan kahramanı Rüstem'in büyük ceddi ve Sîstan'ın en meşhur pehlivanlarından olan Gerşâsp ve etrafındakilerin maceraları anlatılmaktadır. Gerşâspnâme, eski İran sosyal hayatıyla ilgili deyim ve terimlerle bunları ifade etmek için kullanılan arkaik Farsça kelimeler bakımından da önem taşır. Eser aynı zamanda birtakım öğütler ihtiva ettiği için müellifine "hakîm" unvanı verilmiştir. Gerşâspnâme ilk olarak Hindistan'da (1307), daha sonra bir bölümü tek cilt halinde Cl. Huart tarafından Fransızca çevirisiyle (Paris 1926), geri kalan bölümü ise yine Fransızca tercümesiyle beraber H. Massé tarafından bu baskının II. cildi olarak yayımlanmıştır (Paris 1951). Eserin tamamını geniş bir önsözle birlikte Habîb-i Yağmâî neşretmiştir (Tahran 1317 hş./1938). 3. Luġat-ı Fürs. Ferheng-i Esedî adıyla da tanınan eser Farsça'nın en eski sözlüklerinden olup Erdeşîr b. Deylemsipâr-i Necmî adında bir şaire ithaf edilmiştir. Sözlükte kelimeler son harflerine göre sıralanmış, anlam verildikten sonra eski şairlerden alınan beyitler örnek olarak gösterilmiştir. Luġat-ı Fürs, adları ve eserleri günümüze kadar gelmeyen birçok şair ve bunların eserleri hakkında bilgi edinme imkânı verdiği için ayrı bir önem taşımaktadır. Eser Paul Horn (Göttingen 1897), Abbas İkbal (Tahran 1319 hş.), Debîr-i Siyâkī tarafından (Tahran 1336 hş.) yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Esedî-i Tûsî, Gerşâspnâme (nşr. Habîb-i Yağmâî), Tahran 1317 hş., nâşirin önsözü; Firdevsî, Şehnâme (trc. ve nşr. J. Mohl), Paris 1876-78, mütercimin önsözü, I, 58 vd.; Devletşah, Tezkire, s. 16; Mücmelü't-tevârîh ve'l-kısas (nşr. Bahâr), Tahran 1318 hş., s. 2-3; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-mü'minîn, Tahran 1365 hş., II, 609-612; H. Ethé, "Uber Persische Tenzonen", Verhandlungen des fünften orientalisten Congresses, Berlin 1881, s. 48-135; W. Geiger - E. Kuhn, Grundriss der Iranischen Philologie, Strassburg 1904, II, 226-228; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâ', I, 107; Browne, LHP, Cambridge 1964 (2. bs.), I, 272-274; Scarcia, "Nota al verso 2075 b del Garsaspname", Annali Institute Orientale di Napoli, Napoli 1967, s. 267-270; Reyhânetü'l-edeb, Tebriz 1346 hş., I, 116; Rypka, HIL, s. 162 vd.; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Sühan ü Sühanverân, Tahran 1350 hş., s. 438-491; Safâ, Hamâse - serâyî der Îrân, Tahran 1351 hş., s. 96-97; a.mlf., Edebiyyât II, 403-421; K. I. Çaykin, "Asadi Staršiĭ Asadi mladšliĭ", Sb. Firdousi, Leningrad 1934, s. 119-160; M. Molé, "Garshâsp et les Sagsâr", Clio, sy. 3, Paris 1951, s. 119-160; a.mlf., "L'épopée Iranienne après Firdosi", a.e., sy. 5 (1953), s. 377-393; Dj. Khaleghi Motlagh, "Esedî-yi Tûsî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı Firdevsî, sy. 2, Meşhed 1356 hş., s. 68-130; a.mlf., "Gerdişî der Gerşâspnâme", Îrânnâme, I/1, Bethesda 1983, s. 383-433; I/4 (1983), s. 513-559; II/1 (1984), s. 94-147; a.mlf., "Asadi Tusı", EIr., II, 699; H. Massé, "Asadı", EI^{2} (İng.), I, 685-686.

Orhan Bilgin

ESEDİYYE

الأسديّة

Kādiriyye tarikatının Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Esedî’ye (ö. VII./XII. yüzyıl) nisbet edilen bir kolu

(bk. KĀDİRİYYE).

ESEDULLAH-ı KİRMÂNÎ

أسد الله كرمانـی

(ö. 893/1488)

Aklâm-ı sitte ve nesta‘lik yazılarında meşhur olan İranlı hattat.

İran'da Kirmanşah'ta doğdu. Aklâm-ı sitteyi aynı zamanda devrinin âlimlerinden olan Şeyh Muhammedi Kirmânî'den meşkederek icazetnâme aldı. Devhatü'l-küttâb'ın onu İbn Mukle'nin talebeleri arasında göstermesi doğru değildir. Hayatı hakkında pek az bilgi veren kaynaklar çok usta bir hattat olduğu, Anadolu'ya gelip yerleştiği ve ünlü Türk hattatı

Ahmed Semseddin Karahisârî'nin yetişmesinde rolü bulunduğu hususunda birleşirler. Nitekim Ahmed Karahisârî çok defa eserlerinin altına "min telamîz-i Seyyid Esedullah-ı Kirmânî" veya "min tilmîz-i Esedullah-ı Kirmânî" şeklinde imza atarak hocasının adını zikretmiştir (bk. En‘am, TSMK, III. Ahmed, nr. 3654).

Esedullah-ı Kirmânî Yâkūt el-Müsta‘sımî mektebine bağlı olmakla birlikte sanat bakımından ondan daha ileride bir hattattır. Öğrencisi olan Ahmed Karahisârî de onu aşmış, hatta kendi ekolünü kurarak Anadolu'da Yâkūt'un üslûbunu büyük bir maharetle temsil etmiştir.

Menâkıb-ı Hünerverân, hattatın nesta‘lik yazıyı küçük yaşında önce Ali Herevî'den (ö. 951/1544), daha sonra da Abdürrahîm-i Hârizmî'den öğrendiğini kaydederse de Kirmânî Ali Herevî'den önce yaşadığı için ondan ders alması mümkün görünmemektedir. İran ve Anadolu'da birçok hattatın yetişmesinde önemli rol oynayan Esedullah-ı Kirmânî'nin yazılarında metanet ve keskinlik hâkimdir.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 24, 49, 58; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 9; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 113; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1306, s. 59; Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları, s. 24, 25; Beyânî, Hoşnüvîsân, I, 64; Habîbullah-ı Fezâilî, Atlas-ı Hat, İsfahan 1391 hş., s. 243.

Ali Alparslan

ESEDÜDDEVLE

(bk. SÂLİH b. MİRDÂS).

ESEDÜSSÜNNE

(bk. ESED b. MÛSÂ).

ESEKAPISI MESCİDİ ve MEDRESESİ

İstanbul'da Cerrahpaşa semtinde XVI. yüzyılda mescide çevrilen bir Bizans kilisesi ve yanındaki Mimar Sinan yapısı medrese.

Kocamustafapaşa'ya uzanan caddenin kenarında bulunmaktadır. Hadîkatü'l-cevâmi'de Manastır Mescidi adı altında kayıtlı olan bu mescidin aslında bulunduğu yere nisbetle Îsâ Kapısı adıyla anıldığı, fakat bunun zamanla halk dilinde Esekapısı'na dönüştüğü genellikle kabul edilmektedir. Eski adı bilinmeyen küçük bir Bizans kilisesi (şapel) olan yapı herhalde çok harap bir durumda Türk dönemine intikal etmiştir. Duvar kalıntısındaki taş ve tuğla örgüsü ile tuğla süslemelerinden anlaşıldığına göre kilise Bizans'ın son döneminde ve XIV. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olmalıdır. Evvelce etrafında bir manastır bulunduğunu gösteren herhangi bir ize rastlanmamaktadır. Ancak vaktiyle yakınında Bizans döneminden kalmış büyük bir kemerin (Îsâ Kapısı) bulunduğu bilinmektedir. İddia edildiğine göre bu kemer, IV. yüzyıl başlarında İmparator I. Constantinus tarafından Haliç'ten Marmara'ya doğru uzatılan kara tarafı surlarının kapısı idi. Ancak bu faraziyeyi destekleyecek hiçbir inandırıcı bilgi bulunamamış ve bütün izleri silinen bu surun nereden geçtiği de öğrenilememiştir.

Rüstem Paşa Târihi de denilen vekāyi'nâmede (Tevârih-i Âl-i Osmân, vr. 153b) II. Bayezid zamanında 1509 yılında, kırk gün süre ile İstanbul'u sallayan ve "kıyâmet-i suğrâ" (küçük kıyamet) denilen zelzelede Îsâ Kapısı adlı mevzi ve nişangâhların yıkıldığı bildirilmektedir. Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'da ise (vr. 106b) yıkılan yerlerin adları verilirken, "Merhum Dâvud Paşa hamamı kurbünde vâki olan Bâb-ı Îsâ demekle meşhur kâfirî kapı yıkılıp..." cümlesiyle bu kapı veya kemerin depremde çöktüğüne işaret edilmiştir. Bu civarda olan küçük kilise herhalde harabe halinde olduğundan devrin "şenlendirme" politikasına uyularak Silivrikapı'da da camii olan Hadım İbrâhim Paşa tarafından 1560'a doğru mescide çevrilmiştir. Bu işi Hassa mimarı Sinan'ın yaptığı eserlerinin adlarını veren listelerden açıkça anlaşılır. Sinan mescidin etrafına bir de medrese inşa etmek suretiyle yapıyı

küçük bir külliye haline getirmiştir. Üzerinde tarih olmamakla beraber 1648 yılındaki şiddetli zelzele ile ilgili olduğu kabul edilen, zararları bildiren bir belgeden (TSMA, nr. D 9567) caminin minaresiyle avlu duvarlarının depremde zarar gördüğü ve medresenin sekiz hücresinin bacalarının devrildiği öğrenilmektedir. Hadîkatü'l-cevâmi'in verdiği bilgiye göre mescid, ruûs kaleminde tahvil kesedarı olan Sabîh Ali Efendi (ö. 1183/1769-70) tarafından minber koydurularak camiye çevrilmiştir.

Esekapısı Mescidi'nin mahallesi yoktur. Geçen yüzyıl sonlarına kadar ibadete açık olan mescid 1894 zelzelesinde büyük ölçüde zarar görmüş, iki duvarı tamamen yıkılmış, minaresinin şerefeden yukarısı da devrilmiştir. İstanbul medreselerinin durumuna dair rûmî 1330 (1914) ve 1334 (1918) tarihlerindeki kayıtlarda, "Hareketi arzdan harap olduğu cihetle Evkaf tarafından seddedilerek anahtarı da Nezâret-i Evkaf'ta bulunduğundan dâhili görülememiş ise de hâriçten nazar olundukta ekser mahalleri münhedim ve mahalle arasında binalarla muhat ve arsası da pek o kadar vâsi olmadığından yeniden inşası da talebe için pek muvafık olmasa gerekir" denilerek kadro dışı bırakılmıştır.

Esekapısı Mescidi Mehmed Ziya, M. Alpatoff ve N. Brunoff gibi araştırmacılar tarafından incelenerek, yapının 1920'lerdeki durumunu anlatan makaleler yayımlanmıştır. 1930-1960 yıllarında mescid çok haraptı; yıkılmaya bırakılmış olan medrese ise son derece bakımsız halde

fakir aileler tarafından işgal edilmiş bulunuyordu. Son yıllarda Cerrahpaşa Hastahanesi'nin genişletilmesi sırasında bu küçük külliyenin etrafı istimlâk edilerek temizlenmiş, bu esnada yapının restore ve ihya edilerek Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nin Tıp Tarihi Enstitüsü'ne tahsisi düşünülmüştü. Ancak bu projeden vazgeçilmiş olmalı ki birkaç yıl önce Adlî Tıp bölümü bu tarihî eseri ihata duvarları içine almış, içini temizlemiş, çevresini düzenlemiş, ancak mescidle medresenin incelenmesini ve fotoğrafının çekilmesini de zorlaştırmıştır.

Esekapısı Külliyesi, dışarıdan yüksekçe bir duvarla ayrılmış bir avlunun içinde bir mescidle bir medreseden oluşmuştu. Avlu kapısının dışında duvara bitişik, 1154'te (1741) Kapıağası Ahmed Ağa tarafından yaptırılmış klasik üslûpta bir de çeşmesi bulunmaktadır. Tek sahnlı (nefli) ince uzun bir

yapı biçiminde olan binanın güney duvarının ortasına Sinan bir mihrap yaparak kilisenin aksını doksan derece döndürmüş, hiçbir izi kalmayan kuzey duvarına, mihrabın karşısına da esas girişi yerleştirmişti. 1940'lı yıllara kadar bu girişin yan dikmeleri henüz durmaktaydı. Doğuda esas apsis çıkıntısı düz bir duvarla kapatılmış, soldaki (kuzey) yan apsisin üstüne de kısa gövdeli bir minare oturtulmuştu. Esekapısı Mescidi'nin bu şekliyle 1877'deki mâmur halini gösteren gravürü Paspatis'in kitabında mevcuttur. Minaresi ise eski bir fotoğraftan anlaşıldığına göre gövdesinin büyük bir bölümü ve şerefe kısmı ile Sinan'ın üslûbunda değildir.

Külliyenin medresesi, İstanbul'un sokak dokusuna uyacak biçimde avlunun bir kenarına ve mescidin dışında inşa edilmiştir. Vakıflar başmimarı Ali Saim Ülgen tarafından çizilen rölövesine göre medrese, ortada büyük kubbeli bir dershaneden başka önlerinde kubbeli revaklar bulunan, her biri kubbeli ve ocaklı, biri küçük on bir hücreden ibarettir. Küçük hücrenin yanındaki göz, önündeki revak bölümü duvarlarla kapatılmak suretiyle sonraları su haznesine dönüştürülmüştü. Dershane tam mescidin karşısında bulunuyordu. Avluda girişin önünde de bir su kuyusu vardır. Muntazam bir işçilikle taş ve tuğla dizileri halinde yapılan medrese revaklarındaki mermer sütun başlıkları baklavalı tipte olup bunların aralarında değişik tiplerde güller (rozetler) işlenmişti. Dershanenin mermer kapı kemeri çift renkli taşlardan geçmeli olarak yapılmış, içeride duvarlarda yerden 1 - 1,20 m. kadar yükseklikte mekânı çepeçevre dolanan, bir parçası halen İstanbul Vakıflar Müzesi'nde bulunan sıva üzerine baskı olarak yapılmış bir tezyinat şeridi uzanıyordu.

İstanbul'a dair bütün yayınlarda yer alan ve hakkında Almanya'da bir de doktora tezi hazırlanan Mimar Sinan yapısı bu eserin, bir üniversite arazisi içinde olmakla birlikte aslî hüviyetine uygun şekilde değerlendirilmemesi üzüntü vericidir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 9567; Rüstem Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osmân, İÜ Ktp., TY, nr. 2438, vr. 153b; Tevârîh-i Âl-i Osmân, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1099, vr. 106b; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 203; a.e.: Camiler Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 53; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 361-363; Mehmed Ziya, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 44; II (1928), s. 80; A. M. Schneider, "Die Esekapısı (oder Isa Kapı) Mescidi", Byzanz, Berlin 1935, s. 5-7; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 166; R. Janin, Églises et monastères, Paris 1953, s. 264; Semavi Eyice, Istanbul, petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 90, nr. 134; a.mlf., Son Devir Bizans Mimarisi, İstanbul 1980, s. 39-42, lv. 62-70; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Külliyeleri", VI. Vakıf Haftası Kitabı, İstanbul 1989, s. 173, 175-176; Rıfkı Melül Meriç, Sinan, Hayatı, Eseri, Ankara 1965, s. 30, 34, 86, 96; S. Yıldız Ötüken, Isa Kapı Mescidi und Medresesi in Istanbul (doktora tezi), Bonn 1974, I-II; T. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul, Pennsylvania - London 1976, s. 168-170; W. Müller - Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 118-119; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 311, 338; Fâtih Camileri ve Diğer Târihî Eserler, İstanbul 1991, s. 159-160; Ali Saim Ülgen, Mimar Sinan'ın Eserleri Çizimleri, Ankara, ts., II, lv. 199; Mübahat Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, VII - VIII (1977), s. 65, nr. 86; a.mlf., "Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluş Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII (1978), s. 166, nr. 166.

Semavi Eyice

ESER

الأثر

Hadis anlamında kullanılan bir terim.

Sözlükte “bir şeyin artığı; kılıç darbesi” gibi anlamlara gelen eser kelimesinin çoğulu âsâr ve usûrdur. Aynı kökten türeyen Kur’an’daki esâre kelimesi de (el-Ahkâf 46/4) “bilgi artığı” demektir. Hadis ilminde ise haber ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Nitekim “me’sûr hadis” nesiller boyu nakledilerek gelen haber demektir. Eser Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini ifade ettiği gibi sahâbî ve tabiîlere ait her tür haberi de ifade eder. Bazı hadis âlimleri eseri Resûl-i Ekrem’e ait haberlerle (merfû) sahâbeye ait haberler (mevkuf) için kullanırken Horasan bölgesindeki âlimlerin bu kelime ile bilhassa sahâbeye ait rivayetleri kastettikleri belirtilmektedir. Bazı fıkıh âlimleri ve özellikle bir kısım Şâfiîler eseri sadece mevkuf rivayetlere, haberi de merfû rivayetlere tahsis ederler.

Âlimlerin bir kısmı kitap adlarında “hadisler” anlamında âsâr kelimesine yer vermişlerdir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hocası Ebû Hanîfe’den rivayet ettiği. Hz. Peygamber ve sahâbîlere ait rivayetleri ihtiva eden kitabını el-Âs̱âr* diye adlandırmış, Tahâvî de aynı tür hadisleri topladığı eserine Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr adını vermiştir. Buna karşılık Ebû Bekir el-Beyhakī, sadece sahâbe ve tâbiîn sözlerini içine alan eserini Maʿrife-tü’s-sünen ve’l-âs̱âr olarak adlandırmıştır. Ebû Ca‘fer et-Taberî’nin Tehẕîbü’l-âs̱âr’ı ise yalnız Resûl-i Ekrem’in hadislerini ihtiva etmektedir.

Merfû, mevkuf ve maktû her nevi rivayete eser diyen hadis âlimleri muhaddise de eserî demeyi uygun görmüşlerdir. Nitekim Hüseyin b. Abdülmelik el-Hallâl ve Abdülkerîm b. Mansûr bu nisbe ile tanınan muhaddislerdendir. İbn Hacer’in Nuḫbetü’l-fiker fî muṣṭalaḥî ehli’l-es̱er adındaki usûl-i hadise dair eserinde görüldüğü gibi muhaddis için “ehlü’l-eser” tabirini kullananlar da olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, “eşr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “eşr” md.; Feyyûmî, el-Misbâhu’l-münîr, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), I, 4; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 46; Sehâvî, Fethu’l-muğıs, I, 108-109; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, I, 184-185.

Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Gazefî

ESER

الأثر

Bir sebebin etkisi veya sonucu.

İslâm felsefesindeki illiyyet (sebeplilik) prensibinin illetten (sebep) sonraki ikinci terimi olan eser belli bir sebebin doğurduğu belli sonucu ifade eder. Var olan nesne ve olayların mevcudiyetlerini açıklamak için başvurulacak yol onların var oluş sebep veya sebeplerini araştırmak olduğuna göre eser, ilmî veya felsefî araştırmanın kendisinden başlayıp sebebe doğru yöneldiği hareket noktası olmaktadır. Gerek nesneler gerekse olaylar birer sonuç ve eser durumunda oldukları için mahiyetleri itibariyle "mümkin" varlıklar kategorisine girerler. Bu ontolojik çerçeve içinde, varlığı kendi dışındaki bir sebebe bağlı olan eserin varlık kazanması veya kazanmaması durumu aklı herhangi bir çıkmaza sürüklemez. Bu tamamen sebebin varlığına veya yokluğuna bağlıdır; fakat bir defa sebep ortaya çıkınca eserin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Böylece illiyyet prensibiyle imkân ve zorunluluk fikri arasında doğrudan bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Esas itibariyle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mâhiyet - vücûd ve mümkin - vâcib ayrımında ifadesini bulan bu açıklama, zorunlu varlık niteliğini taşıdığı için sebepsiz olan ve her şeyin "ilk illet"ini oluşturan Tanrı fikrini varlıkların ilkesi şeklinde temellendirir. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan (vâcibü'l-vücûd) Allah'ın ve varlık sahnesine çıkamayan imkânsız (mümteni') nesne veya olayların eser olması düşünülemez. Diğer bir ifadeyle Allah'ın varlığının, imkânsızın da yokluğunun sebebinden söz edilemez.

İslâm felsefesinde sebeplilik fikriyle varlık arasında kurulan bu ilişki âlemin topyekün mümkin, dolayısıyla sebepli olduğu ve varlığını Allah'tan aldığı ilkesine dayanır. Bunun yanı sıra mümkin âlemdeki hadiseler de bir sebep - sonuç ilkesiyle açıklanır. Bu durumda tabii bir determinizmden söz edilmekle birlikte İslâm filozofları tabii hadiselerin (eser) yakın fizikî sebeplerini o hadiselerin hakiki değil mecazi fâili olarak görmektedir. Âlem bütün heyetiyle bir eser olduğuna göre tabii sebeplilik zincirinin ötesinde nihaî ve en yüksek illet yine Tanrı'dır. Bu anlayışa göre tabii sebepler

gerçek fail olarak düşünülmese de tabii hadiselerin açıklamasında bu sebeplerin tesbiti felsefî ve ilmî araştırmaların vazgeçilmez bir gereğidir. Meselâ İslâm fiziğinin disiplinlerinden olan el-âsârü'l-ulviyye (meteoroloji), atmosferde bazı fizikî sebeplerin sonuçları olarak meydana gelen "âsâr"ı (eserler) konu alır. Ayrıca astrolojide de yıldızların etkilerini belirtmek üzere bu terim sık sık kullanılmıştır.

İslâm düşüncesi tarihinde eserin illetiyle olan zaman ilişkisi çok canlı tartışmalara yol açmıştır. İslâm filozoflarına göre sebep varsa sonuç olmalıdır ve sonucun doğuşu ile sebebin varlığı zamandaştır. Kelâmcılar ise sebep ile sonuç arasında böyle bir zorunlu ilişkiyi kabul etmezler. Özellikle Allah - âlem münasebeti açısından düşünüldüğünde filozofların zorunluluk fikri, Allah'ın eserini yaratırken fâil-i muhtâr olmadığı veya illetiyle birlikte eserin de ezelî olduğu gibi sonuçlara götürdüğünden bu fikir Sünnî inançlar açısından tehlikeli ve zararlı görülmüştür. Esas itibariyle illet (Tanrı) ile eseri (âlem) arasındaki tesir ilişkisinin zaman açısından ele alınışı bu çatışmayı doğurmaktadır. Tesir var olduğu sürece eserin de olacağını iddia eden filozoflara göre bu tesir kadîmse eser de kadîm olmalıdır. Halbuki kelâmcılar illetle eser arasında tesir bakımından bir ertelemenin (terâhî), yani zaman bakımından öncelik ve sonralığın olması gerektiğini savunarak eserin kıdemi anlayışına karşı çıkmışlardır. Bu konuda daha mutedil bir yol takip eden İbn Teymiyye gibi Selefî düşünürler ise kadîm olan illetin tesirinin de kadîm olduğunu, ancak eserin illeti takip etmesi sebebiyle hadis sayılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir (bk. DETERMİNİZM; İLLİYYET). Gerçekte illetle eser arasındaki süreklilik problemi modern tartışmalarda da çözümlenebilmiş değildir. Çünkü illiyyet hadisesinde sebebin tesiri eserde sona eren değil esere intikal eden bir tesirdir. İnsan aklı illet - tesir - eser (sebep - etki - sonuç) arasında süreklilik olduğunu düşünme eğilimindedir veya aradaki fasılayı analitik olarak tesbit edememektedir. Modern mekanikteki "karşılıklı tesir" kavramı ise illet ve eserin yer değiştirebildiği fizikî hadiselerin daha karmaşık açıklamalarını ihtiva etmekte ve bu kavramların geleneksel kategorik anlamlarını yumuşatmaktadır.

Bununla birlikte İslâm inançları göz önüne alındığında tesirin intikali kavramından, Allah'ın yarattığı varlıklarda mevcut olan kudretin onlara ilâhî kudretten intikal ettiği anlamı çıkarılmamalıdır. Allah'ın varlık verdiği yaratıklar ve onlardaki tesir kudreti Allah'ın ve kudretinin parçaları ve

başka bir varlığa dönüşmüş biçimleri değil yalnızca eserleridirler. Eserler ise müessirin aynı veya parçası değil sadece delilidir. Tesirin intikali yahut bir eserin bir illetten doğuşu ancak yaratılmış nesnelerin tabii ilişkileri bakımından geçerlidir, yoksa onların Allah'a nisbeti bakımından böyle bir şey söz konusu olamaz. Zira bütün kâinatın Allah'a nisbeti, yaratılmışın yaratanına mahkûm bulunuşu ve ona delil oluşundan ibarettir (Elmalılı, III, 1630).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, s. 182-184, 214-237; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), II, 257-300; a.mlf., eş-Şifâʾ et-Tabîʿiyyât (1), s. 46-59; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 29; İbn Teymiyye, Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl, Beyrut 1405/1985, I, 266-269; II, 129-130; Elmalılı, Hak Dini, III, 1630; Tj. de Boer, "Athar", EI² (İng.), I, 736; L. Gardet, "ʿIlla" (Philosophy), a.e., III, 1129-1133; Richard Taylor, "Determinism", Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 359-378; F. R. Tennant, "Cause, Causality", ERE, III, 261-266; İlhan Kutluer, "Determinizm", DİA, IX, 215-220.

İlhan Kutluer

ESERİYYE

(bk. SELEFİYYE).

ESFÂR

(bk. SİFR).

ESFÂR b. ŞÎREVEYH

أسفار بن شيرويه

Esfâr b. Şîreveyh (Şîrûye) el-Gîlî

(ö. 319/931 [?])

Kuzeybatı İran'ın siyasî tarihinde önemli rol oynayan Gîlânlı kumandan.

Taberistan'da hüküm süren Zeydîler hânedanının meşhur kumandanlarından Mâkân b. Kâkî'nin ordusunda görevli iken bazı davranışları yüzünden ihraç edilince Nîşâbur Emîri Bekir b. Muhammed'e intisap etti. Taberistan'ın Zeydî hükümdarlarından Hasan el-Utrûş'un ölümünden (304/917) sonra bölgede başlayan nüfuz mücadeleleri sırasında kendini gösterdi. Şiîler'in bölgede giderek güçlenmesinden endişe eden Abbâsî Halifesi Muktedir - Billâh, Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'den Taberistan'ı Şiî nüfuzundan kurtarmasını istedi. Nasr da Esfâr

b. Şîreveyh ile Horasan Emîri Muhammed b. Muzaffer el-Muhtâcî'yi Mâkân b. Kâkî üzerine gönderdi. Yapılan savaşta Mâkân mağlûp edilerek Taberistan kısa bir süre için de olsa Şiî hâkimiyetinden kurtarıldı. Esfâr bu başarısı üzerine Nasr b. Ahmed tarafından Cürcân valiliğine tayin edildi. Ancak Dâü's-sagīr lakabıyla meşhur olan Zeydî imamı Hasan b. Kāsım'ın Rey, Zencan, Kazvin, Kum ve Ebher gibi bazı şehirleri ele geçirmesi üzerine Esfâr b. Şîreveyh, emîrlerinden Merdâvic b. Ziyâr ile birlikte ona karşı bir sefer düzenledi. Yapılan savaşta mağlûp olan Hasan b. Kāsım kaçarken Merdâvic b. Ziyâr tarafından yakalanarak öldürüldü (316/928). Böylece bölgeye hâkim olan Esfâr, burada Abbâsî halifesi ve Sâmânî hükümdarı adına hutbe okuttu ve Şiî ileri gelenlerini Sâmânî başşehri Buhara'ya sürdü.

Esfâr geniş bir alanda hâkimiyet kurunca bağımsızlık arzusuna kapılarak Muktedir - Billâh ile Nasr b. Ahmed'e meydan okurcasına kendini melik ilân etti ve Reyde tahta çıkıp altın taç giydi. Bunun üzerine Muktedir -

Billâh, Hârûn b. Garîb kumandasındaki bir orduyu Esfâr'a karşı sevketti. Kazvin yakınlarında meydana gelen savaşta Hârûn mağlûp oldu ve ağır kayıplar verdi. Esfâr daha sonra halifenin ordusuna yardım ettikleri için Kazvin halkından pek çok kişiyi kılıçtan geçirdi. Çocuk ve kadınları esir alıp her türlü ahlâk dışı muameleyi mubah gördü, halka ağır vergiler yükledi. Ezan okuyan bir müezzini minareden aşağı attı, mescidleri tahrip edip namaz kılınmasına engel oldu. Bu hareketleri onun Mecûsîlik'le itham edilmesine sebep olmuştur. Bunun üzerine Nasr b. Ahmed büyük bir ordu ile Esfâr'a karşı sefere çıktı. Esfâr da asker toplayıp çevreden kendisine iltihak edenlerle birlikte savaşa hazırlanırken veziri Mutarrif el-Cürcânî ona savaştan kaçınmasını, Sâmânî emîrine itaat arzedip mal göndermesini ve adına hutbe okutmasını tavsiye etti. Esfâr bu tavsiyeye uyarak savaştan vazgeçti ve Nasr b. Ahmed'e bir mektup göndererek itaatini bildirdi. Devlet erkânını toplayıp durumu değerlendiren Nasr b. Ahmed bazı şartlarla bir anlaşmaya razı oldu. Esfâr, Sâmânîler'e ödeyeceği haracı temin etmek için müslim gayri müslim demeden kişi başına muayyen bir cizye alınmasını emretti. Hatta yabancı tüccar ve yolcular bile cizye ödemek zorunda bırakıldı.

Ancak Esfâr bir süre sonra Sâmânîler'le yaptığı anlaşmanın şartlarına aykırı davranmaya başladı. Hâkimiyet sahalarını genişletmek amacıyla emîrlerinden Merdâvic b. Ziyâr'ı Müsâfirîler (Sellârîler) hânedanından Târum Emîri Muhammed b. Müsâfir'e gönderip kendine itaat arzetmesini istedi. Merdâvic Târum'a varınca Muhammed b. Müsâfir'e Esfâr'ın müslümanlara yaptığı zulüm ve haksızlıkları anlattı. Sonunda müslümanları onun elinden kurtarmak için savaşmaya yemin ettiler. Yapılan savaşta Esfâr mağlûp oldu ve Sârî'ye kaçtı. Merdâvic onun veziri Mutarrif el-Cürcânî'yi yakalayıp Esfâr'ın hazine ve erzakını askerlere dağıttı. Esfâr Beyhak'a kaçarken hazinelerinin bulunduğu Alamut Kalesi'ne gidip hem hazinelerini kurtarmaya, hem de asker toplayıp yeniden savaşa girmeye karar verdi. Ancak dönüşte Kazvin ile Zencân arasındaki Tâlekân'da Merdâvic tarafından yakalanarak öldürüldü. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda 316 (928), bazılarında ise 319 (931) olarak gösterilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 373-379; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîhi’t-Taberî (Taberî, Târîh [Ebü’l-Fazl] içinde), XI, 251; Tenûhî, Nişvârü’l-muhâdara (nşr. D. S. Margoliouth), London 1921, I, 156; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 161-162; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 175-176, 189-196; Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîh-i Taberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. Muhammed Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1966, s. 69, 152; DMF, I, 137; M. Nazım, “Mâkân”, İA, VII, 201-202; Cl. Huart, “Taberistan”, a.e., XI, 598; M. Canard, “Asfâr b. Shirawayhı”, EI^{2} (İng.), I, 688; W. Madelung, “The Minor Dynasties of Northern Iran”, CHIr., IV, 83, 211-212, 223, 225; a.mlf., “Hasan b. Kasım”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 357.

Abdülkerim Özaydın

el-ESFÂRÜ’l-ERBAA

الأسفار الأربعة

Sadreddîn-i Şîrâzî’nin (ö. 1050/1641) varlık ve bilgi konusunu incelediği en önemli eseri.

Molla Sadra veya kısaca Sadra lakabıyla tanınan Sadreddîn-i Şîrâzî’nin bu eseri çeşitli şekillerde anılmaktaysa da bizzat müellifinin kaydettiğine göre tam adı el-Hiḳmetü’l-müteʿâliye fî esfâri’l-ʿaḳliyyeti’l-erbaʿa’dır. Eserin adında geçen ve aynı zamanda Molla Sadrâ’nın ekolüne işaret eden “el-hikmetü’l-müteâliye” terkibi, daha önce tasavvufî düşünce geleneği içinde Dâvûd-i Kayserî tarafından Fuṣûṣü’l-ḥikem şerhinde kullanılmış olup felsefî bir mahiyet taşımakla birlikte onu aşan ve nihaî metodunu “seyrü sülük”te bulan entellektüel bir çabanın gayesini ifade etmektedir. Ancak bu tasavvufî yaklaşıma rağmen aklî boyutun göz ardı edilmediği, eserin adında geçen “esfârü’l-akliyyeti’l-erbaa” (dört aklî yolculuk) tabirinden anlaşılabilir. Esfâr kelimesi seferin (yolculuk) çoğulu olup hem ontolojik hem epistemolojik hem de tasavvufî gelişme anlamını çağrıştırmaktadır. İran ve Hint yarımadasının dışında modern çağlara kadar pek tanınmamış olan el-Esfâr’dan Batılılar arasında ilk söz eden Comte de Gobineau, eserin adındaki “esfâr” kelimesinin sözlük anlamına bakarak bu kitabı bir seyahatnâme sanmış, Browne ise sefer kelimesinin İbrânîce’de “kitap” anlamına gelen sifrden geldiğini, buna göre el-Esfârü’l-erbaʿa’nın “dört kitap” demek olduğunu ileri sürmüştür (bk. Browne, IV, 430). Eserin muhtevasının yakından tanınması üzerine bu isimdeki esfârın sefer kelimesinin çoğulu olduğu ve tasavvufta sık kullanılan “yolculuk” sembolizmine işaret ettiği anlaşılmıştır.

el-Esfârü’l-erbaʿa’nın mukaddimesinde Sadrâ’nın otobiyografisine dair ipuçlarının bulunması ve döneminin entellektüel hayatını eleştirmesi eserin önemini arttırmaktadır. Sadrâ’ya göre Esfâr’ın yazıldığı dönem cehaletin, dünyevî ihtirasların kol gezdiği bir dönemdir. Bilginler sonu gelmeyen tartışmaları ve satıhta kalan değerlendirmeleri ilim diye sunmakta, üstelik hikmet düşmanlığı yapmaktadırlar. Avamın ve fakihlerin taklitçi yolu,

kelâmcıların cedelciliği, felsefecilerin yalnızca analitik araştırmayı (bahs) esas alan metotlarına karşılık Sadrâ ilâhî aydınlanma ile ulaştığı gerçekleri aklî metotla açıklama yolunu tercih ettiğini ve hikmete ulaştıran yolun bu yol olduğunu belirtir. Yine mukaddimede Sadrâ'nın inzivaya çekilerek uzun bir tefekkür ve zühd hayatı geçirdiği sırada eserini kaleme aldığı vurgulanmaktadır (I, 1-13). Bu inziva döneminin 1610-1625 yıllarına rastladığı anlaşılmaktadır. Eserin bu tarihlerde yazıldığı veya inzivanın bitiminden birkaç yıl sonra tamamlanmış olduğu düşünülebilir. Zira Sadrâ 1625'ten sonra Şîraz'a gelip ölümüne kadar yazım faaliyetini sürdürmüş ve öğrenci yetiştirmiştir. Onun

el-Ḥikmetü'l-ʿarşiyye, Risale fi'ttiḥâdi'l-ʿaḳl ve'l-maʿḳūl, Risâle fi'ttiṣâfi'l-mâhiyye ve'l-vücûd, Risâle fî ḥudûs̱i'l-ʿâlem, el-Mesâʾilü'l-ḳudsiyye'nin de içinde bulunduğu çok sayıda eseri arasında (ayrıntılı bilgi için bk. S. H. Nasr, Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet, s. 52-65) el-Esfâr'ın gerek muhteva gerekse derinlik bakımından İslâm felsefe kültüründe seçkin bir yeri vardır. Esasen el-Esfâr'ın metodunun bir benzerine Molla Sadrâ'nın eserleri içinde, hatta belki bütün İslâm felsefesi literatüründe rastlamak mümkün değildir. Bir metafizikçinin derin kavrayış ve yaklaşımının yanı sıra bir tarihçi ve bilim adamının titizliğini de yansıtan eserde bilginin kaynağı olarak keşf ve ilhama dayanan mistik verilerin yer alması da ilginçtir.

el-Esfârü'l-erbaʿa dört temel bölümden oluşmaktadır. Müellif gerçeği aramada ruhanî bir yolculuk (sülûk) gerektiğine inandığı için her bölümü bir yolculuk olarak adlandırmıştır. Ancak bu ruhanî yolculuklar sadece kalbi tecrübeden ibaret olmayıp aynı zamanda aklî bir nitelik de taşımaktadır. Zira Sadrâ'ya göre gerçek akılla soyut bir şekilde elde edilir, fakat tasavvufî tecrübe ile somutlaştırılır ve böylece kesinlik (yakın) kazanılır. Şu halde her yolculuk ruhanî bir sülük olduğu gibi aynı zamanda aklî bir çabanın ortaya koyduğu gerçeğin soyut olarak ifade ediliş şeklidir. Bu anlayıştan hareketle Sadrâ ilk yolculuğun evrenden Allah'a doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü insan ilk olarak çevresini algılar ve bilgi faaliyetini oradan harekete geçirir. Bu durumda ilk farkına varılan gerçek varlıktır. Böylece birinci yolculuk kısmı varlık problemiyle başlar; varlığın türleri (mümkin ve zorunlu varlık), zihnî varlık, yokluk, mâhiyet, sebeplilik gibi konuları işleyerek müellifin en önemli görüşü olan hareket nazariyesiyle son bulur. Tabii âlemdeki değişiklikleri feleklerin dönüşüne

bağlayan ve cevheri, “kendisi değişmeyip değişmenin konusu olan şey” olarak tarif eden Fârâbî - İbn Sînâ ekolüne karşı Molla Sadrâ bu eserinde “hareketi cevherî” (cevherde hareket) görüşünü geliştirmiştir. Bu görüşün sonuçları, onun ruh - beden ilişkilerinden itibaren tekâmül anlayışına kadar bütün sistemini etkilemiş ve belirlemiştir. Bu perspektiften âlem Molla Sadrâ’ya nesnel bir varlık değil bir fiil olarak görünmüş, Pisagorcu ruh anlayışı terkedilip bedenin cevherî bir hareketle ruhî varlık mertebesine ulaştığı ileri sürülmüştür (Abdülkerim Sürûş, s. 83-95). el-Esfâr’ın bu ana fikirden hareketle yeniden keşfedilmesi İslâm felsefesine yeni ufuklar açacak kadar önem arzetmektedir.

İkinci yolculuk, tasavvufî bir tabirle “Allah’tan Allah’a doğru” şeklinde nitelendirilmiştir. Bu bölümde “âlem-i misâl”in varlığının ispatı, kategoriler, cevher, gök cisimleri, felekler (gökküreleri), Allah ve Allah - âlem ilişkisi gibi konular işlenmektedir. Üçüncü yolculuk bir bakıma birincisine tekabül eden, ancak ters yönde olan yani Allah’tan evrene doğru inen, fakat ilk iki yolculuğun feyizlerini taşıdığı için artık Allah ile beraber gerçekleşen bir sülûktür. Bu bölümde Allah’ın varlığı, sıfatları ve zâtı gibi konulardan bahsedilmektedir. Dolayısıyla Allah’ın bilgisi, iradesi ve bunların insan iradesiyle olan ilgisi el-Esfâr’ın en temel öğretisini teşkil eden varlık doktriniyle açıklanmaya çalışılmıştır. Dördüncü yolculuğun müellif tarafından kâinatta Allah ile beraber yapıldığı belirtilmiştir. Bu sebeple dördüncü bölümün konusu insan ve insanın uhrevî geleceğidir. Haşir, ölümden sonraki hayat ve Allah’a dönüş gibi konular ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

el-Esfârü’l-erbaʿa’nın genel hatlarıyla tanıtılan bu planı içerisinde Sadrâ “cevherî hareket” fikrinden yola çıkarak başka orijinal fikirlere de ulaşmıştır. Bunların en önemlisi, varlıkçılık (vücûdiyye) denilebilecek olan ve İslâm felsefe tarihinde yeni bir çığır açan görüştür. Buna göre İbn Sînâ’nın varlık - mâhiyet ayırımını esas alarak asıl gerçekliğin mâhiyet olduğunu, varlığın ise mâhiyetin bir arazı durumunda bulunduğunu ileri süren İşrâkī filozof Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin (el-Maktûl) görüşü yanlıştır. Zira asıl gerçeklik mâhiyet değil varlıktır. Mâhiyet ise zihnî kavramlardan ibarettir. Mâhiyetin varlığı sadece zihindedir; halbuki varlık dış dünyadaki asıl gerçekliktir. Ancak bu gerçeklik devamlı daha iyiye ve daha mükemmele doğru gelişen bir hareket içerisindedir. Bu bakımdan

varlık daha gerçeğe doğru devamlı değişen bir tekâmül çizgisi takip eder. Mâhiyetler ise varlığın aksine değişmez ve sabit durumdadır. Bu bakımdan el-Esfâr'da savunulan görüşe göre değişmeyen, sabit kalan bir şey gerçek olmaz; diğer bir ifadeyle değişmeyen bir şey sadece zihinde var olandır. Böylece varlığı bir tekâmül hareketi çerçevesinde değerlendiren Sadrâ, bu hareketin saf ve şekilsiz maddeden (heyûlâ) başlayıp saf ve en gerçek varlık olan Allah'a ulaşmakla son bulduğunu ileri sürer. Şekilsiz madde varlığı en zayıf olan şeydir. Onun varlığı zihnî olup sadece mâhiyet türünden bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple sûret alıp gerçeklik kazanan ilk maddî mertebe tabiattaki dört unsur mertebesidir. Unsurlardan bitkiler, hayvanlar ve insanlara doğru varlığın hareketi tekâmül ettikçe gerçeklik boyutu artar ve varlık daha fazla belirginlik kazanır. İnsanların tekâmülü de "insân-ı kâmil" mertebesine kadar devam eder. Bu en yüce mertebede artık maddî varlık en keskin ve belirgin gerçekliğini kazanmış demektir. Allah'a en yakın olan varlık mertebesi budur. Allah ise saf varlık olduğundan hiçbir mâhiyeti haiz olmayıp gerçekliğin en üst düzeyidir.

Eserde anlatılanlar, varlık hareketinin en ince ayrıntılarına kadar bir tahlilinden ibarettir. Varlığı tek gerçeklik olarak ele alan görüşe Sadrâ "vücûdiyye" dediği gibi varlığın aşağı gerçeklikten daha üst gerçekliklere doğru olan hareketine de "teşkîkü'l-vücûd" demektedir. Evrendeki her şeyin, hatta cevherin bile bu hareketin bizzat içerisinde olduğu yeniden hatırlanmalıdır.

Bu eseriyle İslâm metafizik düşüncesinde bir atılım gerçekleştiren Molla Sadra, bunu hem kendinden önceki İslâm kelâm, felsefe ve tasavvuf ekolleriyle hesaplaşmaya girişerek hem de nisbeten kendine özgü bir doktrin geliştirerek başarmıştır. Dolayısıyla el-Esfâr bir yandan İslâm ve hatta Grek düşüncesi için tarihî bir kaynak karakterini taşırken öte yandan güçlü bir sistemin ifadesi olmuştur.

Ancak el-Esfârü'l-erbaʿa'nın İbn Sînâ, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Fahreddin er-Râzî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi çok değişik görüşlere sahip bulunan düşünürleri tek bir sistem içerisinde birleştirmeye çalışmasından kaynaklanan bazı zaafları da vardır. Eserin çok önemli bir özelliği, müellifin burada bütün bu düşünürlerin görüşlerini özetleyerek bunlardan benimsediğini savunması, benimsemediklerini de

geniş şekilde eleştirerek sonuçlar çıkarmasıdır. Eserin temel hedefi tasavvufî ve felsefî geleneği birleştirme arzusudur. Bu belki de onun asıl felsefî kaynaklarını teşkil eden İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî gibi üç müslüman bilgenin aynı tavrı az ya da çok benimsemiş olmalarıyla yakından ilgilidir.

Eser ilk defa el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye fi'l-mesâʾili'r-rubûbiyye adıyla taş baskısı halinde yayımlanmıştır (I-IV, Tahran 1282). Bu baskının kenarında ayrıca Hâdî-i Sebzevârî'nin (ö. 1289/1872) esere yazdığı ünlü şerh bulunmaktadır. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî Kum'da eserin ikinci bir neşrine başlamıştır (1378/1958). Dokuz ciltlik bu neşrin son iki cildi Tahran'da basılmıştır ve IX. cilt 1379 (1959-60) tarihini taşımaktadır. Bu neşir aynı zamanda Molla Alî-i Nûrî, Hâdî-i Sebzevârî, Ali Müderrisi Tebrîzî, İsmâil b. Semî-i İsfahânî, Muhammed b. Maʿsûm Alî-i Heydecî ve Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin yazdığı hâşiye ve şerhleri de ihtiva etmektedir. Bu neşrin Kum'da yapılan ikinci basımına Muhammed Rızâ el-Muzaffer'in yazdığı önsözün tarihi 18 Safer 1387 (28 Mayıs 1967) olmakla birlikte III. cilt 1383 (1963-64). VI. cilt 1386 (1966-67), VII. cilt 1389 (1969-70) tarihini taşımaktadır. el-Esfârü'l-erbaʿa'nın vücûd ve tevhid risâlelerinin özet halindeki Farsça çevirisi Cevâd Muslih tarafından Felsefe-i ʿÂlî yâ Ḥikmet-i Ṣadrü'l-müteʾellihîn (I-II, Tahran 1337-1339 hş.), psikolojiye dair dördüncü seferin tam tercümesi ise ʿİlmü'n-nefs yâ Revânşinâsî-i Ṣadrü'l-müteʾellihîn (Tahran 1352 hş./1973) adıyla yayımlanmıştır. Birinci seferin Urduca tercümesi de Menâzir Ahsen Gîlânî tarafından yapılmıştır (I-II, Haydarâbâd 1941-1942). Türkçe'de eser ve müellifine dair ilk geniş mâlumatı Hilmi Ziya Ülken vermiştir (İslâm Felsefesi, s. 278-295).

BİBLİYOGRAFYA

Sadreddîn-i Şîrâzî, el-Hikmetü'l-müteʿâliye fi'l-esfâri'l-ʿakliyyeti'l-erbaʿa, Kum 1387; C. de Gobineau, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, Paris 1866, s. 81; Browne, LHP, IV, 429-432; M. Horten, Das Philosophische System von Schirazi, Strassburg 1913; S. H. Nasr, Sadr al-

Din Shirâzi (Mulla Sadra)”, A History of Müslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, II, 932-961; a.mlf., Sadr al-Din Shırâzı and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works, Tahran 1978 (Türkçe trc. Molla Sadra ve İlâhi Hikmet [trc. Mustafa Armağan], İstanbul 1990); Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi (İstanbul 1967), İstanbul 1983, s. 278-295; Fazlurrahman, The Philosophy of Mulla Sadra, Albany 1975; a.mlf., “al-Asfâr al-Arbaʿa”, EIr., 744-747; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ tesânifi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 60; VI, 19-20; Abdülkerim Sürüş, Evrenin Yatışmaz Yapısı (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1984, s. 83-95; Mehdî Hâirî Yezdî, “Der Âmedî be Kitâb-ı Esfâr”, Îrânnâme, VIII, Bethesda/Washington 1990, s. 48-57.

Alparslan Açıkgenç

ESFERAYÎNÎ

(bk. İSFERÂYÎNÎ).

ESFİZÂRÎ

(bk. İSFİZÂRÎ).

ESHAM

أسهام

Osmanlılar’da 1775-1870 döneminde uygulanan iç borçlanma sistemi.

Esham kelimesi “pay, hisse” anlamındaki sehmin çoğuludur. Osmanlı hukukunda miras ve vakıfla ilgili metinlerde bu anlamı ile kullanılır. Bir maliye terimi olarak ilk defa, 1775 yılında uygulamaya konularak 1860’lı yıllara kadar mahiyetini değiştirmeden devam eden belirli bir iç borçlanma sistemini ifade eder. Sistemin özü şudur: Mukātaa adıyla bilinen vergi kalemlerinden bazılarına ait yıllık nakdî gelirlerin, faiz denilen belirli bölümlerinin sehimler halinde dilimlenerek özel şahıslara “muaccele” adı verilen bir peşin meblağ karşılığında kaydıhayat şartı ile satılmasıdır. Satışa sunulan, bir mukātaaya ait yıllık nakdî gelirin hiçbir zaman tamamı değil sadece faiz denilen belirli bölümüdür. Bu gelirin geriye kalan ve mal adı verilen bölümü eshama bağlanarak satılamaz. Askerlerle diğer görevlilere ve emeklilere verilen maaşlarla, bir kısım devlet kuruluşlarına ait zorunlu giderlere karşılık olmak üzere uzun süre boyunca âdeta sabitleşmiş gibi kalan bu bölümün başka amaçla kullanılması mümkün değildir. Ancak her mukātaanın zamanla geliri arttıkça bu sabitleşmiş yıllık miktarın üstünde kalan bölümüne “gelir fazlası” anlamında faiz adı verilir ve hazine bunları daha esnek şekilde kullanma imkânına sahip olurdu. Bir kısım büyük mukātaaların sehimler halinde dilimlenerek satışa sunulan bölümü bu faiz denilen fazlalardan oluştuğu için her sehme ait gelir dilimine de faiz adı verilir. Günümüzün faiz kavramı ile doğrudan herhangi bir ilgisi bulunmayan ve sadece gelir anlamını ifade eden bu dilimler, her senim için yıllık 2000 veya 2500 kuruşluk standart birimler halinde tesbit ediliyordu. Bir sehim satın alan şahsın, hayatta kaldığı sürece her yıl bir miktar geliri (faiz) almanın bedeli olarak ödemesi gereken muaccelenin miktarı da bu yıllık gelirin katları olarak ifade edilirdi. Piyasa şartlarına ve sehmin bağlı bulunduğu mukātaanın gelirindeki istikrara göre değişmek üzere muaccelenin kaç yıllık gelire tekabül edeceğini Defterdarlık her grup esham için ayrıca tayin ve ilân ederdi. Meselâ sistemin uygulanmaya başlandığı 1775 yılında İstanbul tütün gümrüğü mukātaasına ait yıllık gelirin, mal

olarak tesbit edilmiş bulunan 159.000 kuruşun üstünde kalan ve faiz olarak nitelenen 400.000 kuruşluk bölümüne tekabül etmek üzere, her biri 2500 kuruş yıllık gelirli 160 senimden oluşan ilk grup esham için belirlenen muaccele değeri beş yıllıktı. Yani 12.500 kuruşluk muacceleyi ödeyerek bir sehim satın alan kişi ölünceye kadar her yıl 2500 kuruşluk bir gelire hak kazanmış oluyordu. Eshamın ihraç haddi diyebileceğimiz bu oran, sistemin uygulamada kaldığı yaklaşık 100 yıl boyunca satışa arzedilen eshamın hacmine, bağlı bulunduğu mukātaanın verimliliğine, savaş veya barış durumuna göre sürekli değişen değerler almakla birlikte ilk grup için belirlenmiş olan beşin altına hiçbir zaman inmemiş, daha sonraki gruplar için önce beş buçuk altıya yükselmiş ve zamanla on on ikiye kadar ulaşan değerler almıştır.

Eshama ait belgelerde çok sık kullanılan faiz kelimesinin günümüzdeki faiz kavramı ile doğrudan bir ilgisi bulunmamakla birlikte, bir iç borçlanma sistemi olarak esham uygulamasında lafzen ve mefhum olarak açıkça zikredilmemiş bulunmasına ve hukuken faiz kategorisine ne ölçüde girdiği tartışılabilir görünmesine rağmen fiilî bir faizin mevcut olduğu da muhakkaktır. Nitekim sistemin temelinde yer alan ve ihraç haddi olarak nitelendirilen oranların tersi, yani 1/5'ten 1/12'ye kadar değişen hadlerin günümüzdeki faiz kavramına çok yakın bir muhtevaya sahip olduğunda şüphe yoktur. Günümüzün faiz kavramından en önemli farkı, sehim sahibinin ömrü gibi belirsiz bir unsur dolayısıyla sigorta primine yaklaşan bir nitelik taşımasıdır. Bu sebeple bu hadleri reel faiz hadleri olarak değil asimptotik birer tavan faiz haddi olarak düşünmek gerekir.

Kadın veya erkek, müslüman veya gayri müslim, askerî veya reâyâ her Osmanlı tebaası sehim satın alabilirdi. Muaccele ile birlikte onun % 5 ile % 10'u kadar

tutan "dellâliyye" ve kalem harçlarını hazineye yatırdıktan sonra kendi adına düzenlenen beratı alıp sehmine malikâne olarak kaydıhayat şartı ile sahip olurdu. Muaccele ve harçları yatırmış da olsa kendi adına berat ettirmeden hamiline muharrer tarzda sehime sahip olmak ve yıllık faizlerini almaya hak kazanmak istisnaî müsaadeler dışında normal olarak mümkün değildi. Beratını aldıktan sonra isteyen kişi, muaccelenin % 10'u kadar "kasrıyed" resmini hazineye yatırmak şartı ile sehmini başkasına satabilirdi.

Sahibi ölen sehim “mahlûl” (sahipsiz) sayılır ve hazineye ait olurdu. Mirasçılara herhangi bir ödeme yapılmazdı; zira sistemin mantığına göre hazine aldığı muacceleyi ödediği yıllık faizler içinde itfa etmiş sayıldığı için ayrıca bir ana para ödenmesi söz konusu olamazdı.

Osmanlı devlet borçları tarihinin önemli bir safhasını teşkil eden esham sisteminin nasıl oluştuğunu kısaca hatırlamak gereklidir. Osmanlı Devleti kamu borçlanmalarına oldukça geç ve sınırlı ölçüde başvurmuştur. Padişahlara ait iç hazine, uzun süre devlet hazinesinin kredi ihtiyacını karşılamaya yeterli olmuştur. Bunun yanında kısa vadeli kredi ihtiyacını karşılamak üzere bazan devlet ricaline, tüccarlara ve sarraflara belli ölçülerde de olsa müracaat edilmiştir. Bu tür borçlanmanın önemli bir diğer kaynağı da vergi mültezimleriydi. Asıl kredi menbaı olan iç hazinenin kaynakları, XVII. yüzyıl sonlarında II. Viyana Kuşatması’nı takip eden ağır savaş yıllarında giderek tükenince kredi mercii olarak iltizam sektörünün ağırlığı arttı. Ancak iltizam sektörü, hem malî kapasitesi hem de iltizam sisteminin niteliği gereği sadece kısa vadeli kredi sağlayabilmekteydi. Uzun vadeli kredi temini iltizam sisteminin işleyişi içinde mümkün değildi. İltizam sisteminin XVII. yüzyılın sonlarında malikâne sistemine dönüşmesindeki faktörlerden biri bu imkânı sağlama motifi idi. İltizam sisteminde normal olarak bir yıllık, bazı hallerde daha kısa sürelerle verilen iltizamlar yerine malikâne sisteminde mukātaalar kaydıhayat şartı ile veriliyordu. Mâlikâneci bu şartla aldığı mukātaayı kendisi vergilendirir ve önceden tesbit edilerek yıldan yıla arttırılmayacağı devletçe garanti edilmiş bulunan ve mal adı verilen sabit bir yıllık vergiyi hazineye ödedikten sonra vergi hâsılatının kalan bölümünü kendi kârı olarak alırdı. Malikâneyi alırken, hayatta kaldığı sürece kazanmaya devam edeceği bu kârların bir nevi kapitalizasyonuna tekabül eder tarzda toplu bir meblağ olan muacceleyi peşin öderdi. Mâlikâneci öldüğü zaman mukātaa mahlûl sayılır ve hazineye geri dönerdi. Yıllık vergileri değişmeden yeniden müzayedeye çıkarılarak en yüksek muacceleyi ödeyene tekrar malikâne olarak verilirdi. Normalde bir daha geri ödenmemek üzere mâlikânecilerden toplanan bu muaccele meblağları vergi kalemlerinden, gelecekte sağlayacakları kârlar karşılığında alınan bir nevi uzun vadeli iç istikraz gelirleriydi. Bu gelirler, malikâne sisteminin ihdas edildiği 1695’i takip eden yıllarda toplam devlet gelirlerinin % 2’si civarında idi. Fakat XVIII. yüzyıl boyunca giderek büyüdü ve 1770’li yıllarda % 5’e yaklaştı. Malikâne sisteminden sağlanan

muaccele gelirlerinin bu yıllık akışından oluşan stok aynı yıllarda 10 milyon kuruş civarında idi ki bu merkezî devletin yıllık gelirinin yarısına yakın bir meblağı ifade ediyordu. Geri ödemesi söz konusu olmayan bu stok karşılığında mâlikânecilere ödenen, kaydıhayat şartı ile vergilendirme hakkına sahip bulundukları mukātaalardan sağlamakta oldukları hâsılatın giderek büyüyen kârları idi.

Malikâne sistemi, iç istikraz mekanizması olarak bazı sınırları aşamayan bir sistemdi. Malikâneler, vergi mükelleflerini yönetme sorumluluğunu gerektirdiği için sadece askerî zümre mensuplarına verilebiliyordu. Malikâne padişah kızları dışında kadınlara verilmediği gibi çok nâdir istisnalar hariç gayri müslimlere de verilemezdi. Bu sebeple talep piyasası genel nüfusun % 1'ini pek geçmeyen dar bir kesime inhisar ediyordu. Ayrıca mukātaaların hisselere bölünerek birkaç kişiye ortaklaşa idare etmek üzere verilmesi mümkün olmakla beraber bu hisseleri çok küçük dilimlere ayırıp çok sayıda hissedara mâlikâne olarak vermenin imkânları da sınırlı idi. Çünkü ortak sayısı arttıkça mâlikânenin yönetimi zorlaşmakta ve içinden çıkılmaz ihtilâflara yol açmakta idi. Bütün bunlar mâlikâne sistemini hem talep hem de arz bakımından aşılması zor sınırlar içine hapsetmekteydi. Bu arada bütün ihtiyatları ve birikimleri eriten uzun bir savaşın (1768-1774) arkasından imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması ile 1775'te Rusya'ya, bütçenin yıllık nakdî gelirinin yaklaşık yarısına tekabül eden 7.500.000 kuruşluk bir tazminat ödeme mecburiyetiyle karşı karşıya gelindi. Devlet, kısa sürede büyük meblağları sağlayacak şekilde mâlikâne sisteminin bazı unsurlarını değiştirerek sınırlarını zorlamaktan başka çare bulamadı. Esham sistemi mâlikâne sisteminin devamı ve değişik bir şekli olarak bu sınırlan aşmaya imkân veren bir metot gibi düşünüldü ve uygulamaya konuldu. Yeni sistem, malikâne sisteminin genel çerçevesi içinde yer almakla birlikte bazı önemli değişiklikler ihtiva ediyordu. Mâlikâneci, muaccele ödeyip kaydıhayat şartı ile satın aldığı mukātaayı veya hissesini kendisi vergilendirirdi. Vergi hâsılatından hazineye ait yıllık belirli vergi ve harçları ödedikten sonra geri kalan kısım mâlikâneciye kâr olarak kalırdı. Bu kâr yıldan yıla farklı olabilirdi. Devlet bu konuda ne garanti verir ne de müdahale ederdi. Bu bakımdan mâlikâneci risk yüklenen bir müteşebbis konumunda idi. Esham sisteminde ise sehim satın alanların sehmine sahip oldukları mukātaa ile ilgileri, yatırdıkları muaccele ile orantılı olarak tesbit edilmiş bulunan yıllık bir nakdî geliri almaktan ibaretti.

Mukātaanın vergilendirilmesi ve yönetimi defterdarın tayin edeceği bir emin veya mültezimin sorumluluğunda idi. Mukātaanın yönetimiyle bağın koparılmış olması son derece önemli sonuçlar doğurmuştur. Bir defa hissedarların sayıca sınırlı tutulmasındaki gerekçeler ortadan kalktığı gibi talep piyasasını sadece askerî zümrenin erkeklerine inhisar ettirme zorunluluğu da son bulmuştur. Böylece kadınlar, çocuklar ve gayri müslimler de esham piyasasına çekilerek talep hacminin büyütülmesi mümkün olmuştur. Aynı şekilde bir mukātaayı hisselere bölme imkânları da büyük bir esneklik kazanmıştır. Bu yeni imkânların getirdiği değişmeyi gösteren tipik bir örnek, esham sistemine bağlanan ilk vergi kalemi olan İstanbul tütün gümrüğü mukātaasıdır. Daha önce mâlikâne olarak satıldığı dönemin sonlarında 1759'da toplam yirmi iki hissedar mâlikâneyi bölüşmekteydiler ve yatırmış oldukları muaccelelerin toplamı da 250.000 kuruştan ibaretti. Bu tarihten on beş yıl sonra aynı mukātaa eshama dönüştürüldüğü zaman hissedar sayısı 274'e ulaşmış, yatırdıkları muaccelelerin toplamı da 1.800.000 kuruşu geçmiş bulunuyordu. Mâlikâne sisteminin son sınırlarına kadar geniş

lediği, buna karşılık eshamın henüz başlamakta olduğu bir döneme ait olan bu örnek bile aradaki büyük farkı oldukça net göstermektedir. Bu fark zamanla büyüyerek devam etti. Eshama ait talep piyasasını genişletmek ve küçük tasarrufların hazineye ikrazını sağlamak üzere hisseler giderek küçültüldü. Bir senim için tesbit edilen yıllık faiz miktarı standart olarak 2000 veya 2500 kuruştu ve bu miktar daha sonra da değişmedi. Ancak bir sehmi bütünü ile alma mecburiyeti yoktu. İsteyen bir sehmin 1/2 veya 1/4'ünü ve giderek 1/64'e kadar küçülen paylarını satın alabilirdi.

Hisselerin küçültülmesi ve halkın her kesimine açık hale getirilmesi sayesinde esham sistemi mâlikâneye oranla daha hızlı bir şekilde gelişti. Ocak 1775'te yıllık 400.000 kuruş faiz ödeme kapasitesiyle başlayan sistem, on yıl içinde imparatorluğun en büyük on bir mukātaasını bünyesine alarak yıllık faiz miktarı 2.000.000 kuruşu aşmış bulunuyordu. Ortalama ihraç haddi 5,75 yıllık olarak hesaplanırsa asgarî 11.500.000 kuruşluk bir muaccele geliri sağlanmıştır. Bu yıllarda merkezî devlete ait nakdî gelirlerin yıllık yekününün 20.000.000 kuruş civarında bulunduğu düşünülürse % 50'yi aşan bir iç borç stokunun teşekkül etmiş olduğu ve faiz ödemelerinin de toplam giderlerin % 10'una ulaştığı görülür. Aynı yıllarda, XVII.

yüzyılın sonlarından beri uygulanmakta olan mâlikâne sisteminin devlete sağlamış olduğu muaccele yekünü de ancak bu miktar civarında idi. Mâlikâne sisteminin doksan yıllık birikimi sonunda ulaştığı kapasiteye esham sisteminin on yılda ulaşmış olması genişlemenin hızı hakkında bir fikir vermeye kâfidir. Bu hızlı genişleme maliye otoritelerini de düşündürmeye başladı. Zira mâlikâneden farklı olarak faiz ödemesi hazinenin yükümlülüğü ve garantisi altında bulunuyordu. Maliyeciler 1786'da sistemin hazine açısından bir bilançosunu çıkarmaya çalıştılar. Hesap sonunda görüldü ki ölen esham sahiplerinin yeniden satılan sehimlerinin muaccele geliriyle piyasada alınıp satılan sehimlerden alınan kasriyed resimlerinden sağlanan gelirlerin toplamı, ödenmekte olan yıllık faizin ancak küçük bir bölümünü karşılamaktadır. Esham sistemi genişlemeye devam ettiği sürece hazine aleyhindeki bu farkın büyüyeceği ve giderek faizleri ödemede karşılaşılacak zorlukların siyasî istikrarsızlığa da yol açabileceği göz önüne alınarak 30 Ekim 1786'da yeni esham çıkarılmamasına, daha önce satılmış olanlardan sahipleri ölerek mahlûl kalanların da yeniden satışa sunulmamasına karar verildi. Kararın arkasındaki bir motif de şu idi: Gereğinden fazla esham çıkarıldığı için faizin yüksek düzeyini koruduğu düşünülüyor ve eğer esham arzı daraltılırsa ileride zaruri hallerde esham çıkarmak mecburiyetinde kalındığı zaman hazinenin daha düşük faizle esham satabileceği tahmini yapılıyordu. Karara ancak bir buçuk yıl uyma imkânı oldu. Rusya ve Avusturya ile başlayan savaşın (1787-1791) gerektirdiği harcamalar tekrar esham satışına başvurmayı zorunlu hale getirdi. Savaştan sonra durum yeniden gözden geçirildi. Bu tarihte eshama ödenmekte olan yıllık faiz 2.500.000 kuruş civarında idi. Ortalama ihraç haddi altı yıl farzedilirse 15.000.000 kuruşluk bir borç stoku oluşmuş demekti. Hazine bakımından yıllık gelir - gider mukayesesi sonucunda sistemin zararlı olduğuna, yüksek faiz ödemesine tahammül edilemeyeceğine hükmedilerek 1792'den itibaren yeni esham satışlarına son verilerek Önce hacminin dondurulmasına, sonra da yıldan yıla birikecek mahlûl sehîmlerin hazinede alıkonularak yeniden satışa çıkarılmamasına ve böylece birikmiş olan borç stokunun yavaş yavaş tasfiye edilmesine karar verildi. Bu işi idare etmek üzere klasik iç hazinenin bir uzantısı ve vârisi sayılabilecek olan darphâne görevlendirildi. Îrâd-ı cedîd hazinesi kurulunca da 1793'ten itibaren görevi o üstlendi ve karar biraz daha genişletilerek ilk defa serbest piyasada esham alım satımı da yasaklandı. Sehimlerini satmak isteyenler getirip îrâd-ı cedîd hazinesine

rayiç değeriyle satabileceklerdi.

Îrâd-ı cedîd hazinesinin dört yıllık uygulama içinde satın aldığı ve sahibi ölerek mahlûl kaldığı için zaptettiği sehimlerin yıllık faiz toplamı 1797 yılında 350.000 kuruşa yakındı. Eshama dönem başında ödenmekte olan yıllık faizin % 15'ine yaklaşan bu daralmaya bakarak borç stokunu yirmi yirmi beş yılda tamamen eritmenin mümkün olacağı tahmin edilebilirdi. Ancak bu tahminin gerçekleşmesi mümkün olmadı. Fransa'nın Mısır'ı işgali ile başlayan savaşın (1798-1801) arttırdığı askerî harcamalar yeniden eshama başvurma mecburiyetini getirdi. Biriken mahlûller satıldığı gibi yeni mukātaalar devreye sokularak esham alanı daha da genişletildi. Savaştan sonra eshamın daraltılmasıyla ilgili tasavvurlar tekrar gündeme getirilmekle birlikte, kısa bir aradan sonra yeniden eshama müracaattan başka çare olmadığı görüldü ve XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren esham sistemi, artık câri giderlerin karşılanmasında da desteği zorunlu görünen bir metot olarak yerleşmiş oldu. Bu tarihte yıllık faiz ödemesi 2.832.341 kuruşa yükselmiş bulunan esham sistemi, savaş yıllarında daha hızlı olmak üzere yüzyılın ortalarına kadar genişlemeye devam etti. İlk büyük sıçrama 1806 - 1812 savaşı döneminde görüldü ve savaşın bitiminde yıllık faiz miktarı 7.500.000 kuruşa yaklaşmış oldu. Dönemin ortalama ihraç haddi yedi kabul edilirse bu 50.000.000 kuruşu aşan bir borç stoku demekti ve bu 1800'deki düzeyin üç katını aşıyordu. Bu yıllarda merkezî devlet hazinesine ait nakdî gelirlerin bu miktarın çok altında olduğu hatırlanırsa muazzam bir borç stokunun oluşmuş bulunduğu anlaşılır. Yıllık faiz ödemesi de bütçe gelirlerinin % 25'ini geçiyordu.

Esham sahiplerine faizleri, genellikle üç veya altı ay aralıklarla yılda iki (nadiren üç veya dört) taksitte ödenirdi. Taksitleri, ellerindeki sehmin bağlı olduğu mukātaanm emini veya sarrafı tarafından İstanbul'da verilirdi. Esham sahipleri, küçük miktarda kalem harçları dışında aldıkları faiz üzerinden normal yıllarda herhangi bir vergi veya resim ödemezlerdi. Ancak XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren savaş yıllarında, savaşa katkı anlamında "cebelü bedeliyesi" adıyla yıllık faizlerinin % 50'sini hazineye ödemekle yükümlü tutuldular.

Esham sisteminin fiilî faiz haddinin hesaplanması, ihraç hadlerini doğru olarak takip etme imkânı bulunmasına rağmen son derece zordur. Çünkü

bunu hesaplamak için ihraç haddiyle birlikte sehim sahiplerinin ortalama ömrünü de bilmek gerekir. Ortalama ömür hesabı ise esham sahiplerinin her grubu için farklı olduğu gibi zaman içinde de önemli değişmeler göstermiştir. Şimdiye kadar yapılan sondaj mahiyetindeki incelemelerden çıkan ilk kaba sonuçlara göre esham sahiplerinin yıllık ölüm oranlarının % 1 ile % 5 arasında değiştiğini, başlangıç yıllarında nisbeten yüksek olan bu oranın giderek düşme eğilimi gösterdiğini

söylemek mümkündür. Oranın zamanla düşme eğilimi göstermesi, esham sahiplerinin giderek daha genç yaşta sehim satın almalarından veya genel olarak ortalama ömürlerinin uzamış, yahut da şahıslar arası alım satımın hızlanmış olmasından doğmuş olabileceği gibi ölümlerin vârislerce gizli tutularak faiz almaya devam imkânı veren hileli yollara başvurulmasından da kaynaklanmış olabilir. Ölümlerin gizlenmesi başlangıç yıllarından itibaren önemli konu olarak görüldüğü için 1780'lerden başlayarak esham sahibi olan birinin öldüğünü bildirenler için ihbariye ödülü verilmeye başlanmıştır. Ancak geniş bir kitlenin tasarruflarını çekmek üzere giderek küçülen hisseleri, sayıları 1800'lerde 4 - 5000 kişiyi, 1830'larda 10.000 kişiyi aşan bir kalabalığa yayan bir sistemi tam olarak kontrol altında tutmanın imkânı çağın şartlarında elbette bulunamazdı. Ölüm oranlarının düşmesinin bir diğer sebebi, berat ettirmeden esham sahibi olmanın giderek yaygınlaşmasıdır. Eshamı hamiline muharrer modern tahvillere dönüştüren değişmenin başlangıcı 1800 yıllarına kadar gider. Devlet, ihtiyaç duyduğu miktarda eshamı pazarlayamadığı hallerde kendisinden alacağı olan eminlere, sarraflara ve esnafa sehim kāimeleri verip ödeme yollarını denemeye başlaması ile hukukî olarak ihtiyarî bir borç olan esham bir nevi mecburi borç haline gelmiş oluyordu. Fertleri esham almaya hukuken zorlama imkânı bulunmadığı için devletten alacakları karşılığında esham verilen eminler ve sarraflar bir alıcı bulup satıncaya kadar verilen sehim kāimelerini kendi üzerlerine berat ettirmeden faizlerini almak üzere ellerinde bulundurma hakkına sahip bulunuyorlardı. Bu hak, 1813'ten 1840'a kadar bir ilâ iki yıl ile sınırlandıran çeşitli düzenlemelere rağmen yürürlükte kaldı. Bu da sehimlerin mahlûl kalma oranını düşüren faktörlerden biri olmuştur.

Tavan faizi, % 18 - 19 ile ilk defa piyasaya çıkarıldığı 1775 yılından itibaren tedrîcen düşmekle birlikte yirmi beş yıl boyunca % 15'in üstünde

kalan esham hazine bakımından pahalı ve riskli göründüğü için sözü edilen müdahalelere mâruz kalmıştı. Bu müdahaleler ise alıcılar bakımından riski arttırdığından faizi daha da yükseltmekten başka bir sonuç vermiyordu. Bu kısır döngüden 1800'lerden itibaren kısmen kurtulmak mümkün oldu. devlet maliyesinin borçlanmaya başvurmadan yaşaması mümkün görünmediği için bir daha riski ve dolayısıyla faizi yükseltici önemli bir müdahalede bulunulmadı. Tam olarak güvenliğe kavuşturulduğu için esham piyasada tutundu ve benimsendi. Bu sebeple XIX. yüzyılın ilk yarısı içinde tavan faiz haddi % 10 - 14 arasında kaldı. Bu dönemde devlet, yalnız fevkalâde harcamaların finansmanında değil normal carî giderlerin karşılanmasında da eshama başvurduğu için muaccele gelirleri normal bütçe gelirleri arasında önemli bir yer tutuyordu.

Eshamın uzun süren bu uygulamasında ilk önemli değişmeler Tanzimat'la birlikte başladı. Sistemi etkileyen en önemli faktör, Tanzimat'ın ilânı ile büyük çapta kredi ihtiyacının birden bire gündeme gelmiş olmasıdır. Daha önce mâlikâne sistemi içinden esham uygulamasına geçmeye yol açmış olan zaruretlerin benzeri şimdi de esham sistemini zorlamaya başlıyordu. Esham her yıl % 1 - 2 civarında ölenlere ait mahlûllerle ve genişleme imkânları sınırlı kalan mevcut kredi stoku ile belirli dengeye kavuşmuş bir sistemdi. Yeni ve büyük çapta kredi ihtiyacını bu sistem içinde karşılamak ancak faizleri çok yükseltmekle mümkündü. Bu ise kaydıhayat şartı ile satıldığı için esasen faizi yüksek düzeyde belirlenen eshamda hazine bakımından çok ağır bir yükün altına girmek demekti. Faizlerin çok daha düşük olduğu dış âlemden borçlanma yolları da denenmekle birlikte bu iş başarılamayınca, esham gibi uzun vadeli çok yüksek faizle kredi aramak yerine faizi yüksek, ancak orta vadeli bir krediyi daha avantajlı gören Tanzimat maliye otoriteleri esham sistemini kaydıhayat şartından koparak bunu gerçekleştirebileceklerini düşündüler. Eshamın kaydıhayat şartından kopması, sahibi ölen sehimlerin hazineye değil mirasçılara intikal etmesi, yani ana paranın özel mülkiyet sınırları içinde tutulması demekti. Kaydıhayat şartına bağlı kalan eski eshamın % 12,25 faiz haddinde zor satılabildiği bir dönemde faizi 0,25 puan arttırarak % 12,5'tan hamiline muharrer tahvil tarzında Ağustos 1840'ta piyasaya sürülen yeni sehimlerin satışı başarılı oldu ve bütçeye % 17 civarında bir istikraz geliri sağlamaya imkân verdi. "Esham kavâimi, kāime-i mu'tebere, evrâk-ı nakdiyye" gibi isimler verilen bu ilk deneme ile eshamın niteliği artık değişmeye başlamış

oluyordu. Esham kavâimi iki yıllık süre için çıkarılmıştı ve süre sonunda toplanacaktı. Kredi ihtiyacı içindeki maliye için toplama mümkün olmadı ve evrâk-ı nakdiyye olarak yerleşmiş olan yeni usul zamanla genişletilen bir uygulama haline geldi. Mülkiyet ve miras garantisiyle mücehhez olarak rağbet gördüğü için hazine giderek faizini indirme imkânını buldu. Önce % 10'a, daha sonra % 8'e indirilen faizlerle yeni yeni kāimeler piyasaya sürüldü. Bu hızlı genişleme ile birlikte değeri de düşen kāime piyasada bir istikrarsızlık kaynağı haline gelmeye başladı. Bu defa eskiden denenmiş, benimsenmiş ve istikrara kavuşmuş olan eshama yeniden dönme fikirleri ortaya çıktı. Hatta kāimelerin hepsinin toplanıp yerine esham sürülmesi de düşünüldü. Ancak faizi çok yükselteceği için bu da pek cazip görülmedi. Nihayet 1849'da kaydıhayat şartını, esham satın alanın kız veya erkek çocuklarına da teşmil eden ve "evlâdiyet şurûtu" diye nitelenen esham türü piyasaya çıkarıldı. Bu yeni türde eshamı ilk satın alan kişi ve ondan ileride satın alacak olan ikinci şahıs öldüğü zaman sehimler hazineye geri dönmeyecek ve çocuklara eşit paylarla intikal edecekti. Ancak bu ikinci kuşak da ölünce sehim mahlûl sayılarak hazineye ait olacaktı. Kaydıhayat şartındaki tasarruftan mülkiyete biraz daha yaklaşan bu formül içinde tavan faizini % 8,2'ye kadar düşürmenin mümkün olacağı düşünüldü. Bu tür esham da çok rağbet görmedi ve ancak küçük miktarlarda satış yapılabildi. Bununla birlikte bu yıllarda artık "atik" diye nitelendirilen normal esham biraz daha yüksek bir faiz haddinde piyasaya sürülmeye devam edildi. Ancak bunların satış hacmi çok sınırlı ölçüleri aşamadı. Nitekim Kırım Savaşı sırasında büyük çapta kredi ihtiyacı ortaya çıkınca atik veya evlâdiyet şurûtu ile esham satıp bu ihtiyacı karşılama imkânı bulunmadığı için zorunlu olarak faizleri çok yükseltmek gerekiyordu. Bunu da 1840'ta olduğu gibi faizi biraz yükselterek orta vadeli bir kredi ile halletmekten başka çare görülemedi ve "eshâm-ı mümtâze" adıyla üç yıl vadeli % 10 faizli sehimler piyasaya çıkarıldı. Daha sonra "eshâm-ı cedîde" olarak adlandırılacak olan bu sehimlerin hitap ettiği kitle ve toplayabildiği kredi miktarı eski eshamla kıyaslanmayacak kadar büyüktü. İlk defa Mart 1854'te 50 milyon kuruşla başlayan bu yeni sehimlerin satış hacmi giderek arttı ve 1860'larda birkaç yüz

milyonluk kapasiteye ulaştı. Bir bölümü yurt dışında da pazarlanan ve modern tahvillere benzeyen bu yeni tip eshamın eskisiyle isim dışında herhangi bir benzerliği kalmamıştı.

Bununla birlikte eski tip esham, Osmanlı kurumlarının genellikle paylaştığı tedricî değişme vasfına uygun olarak birden bire sona ermemiş, ilham verdiği yeni borçlanma usulleri yanında bir süre daha yaşamaya devam etmiştir. Önemli bölümünü kadınların oluşturduğu bir rantiye grubunu öteden beri alışmış olduğu bir uygulamadan mahrum bırakmama motifiyle, sahipleri ölerek mahlûl kalan sehimler, bütçede yerleşmiş faiz karşılıkları da hazır bulunduğu için küçük demetler halinde 1860'ların sonuna kadar satılmaya devam etti. Ancak toplam kamu borcu stoku ve bütçedeki borç mürettebatı bakımından oranı ve önemi giderek azaldı. Mevcut sehim sahiplerine, ellerindeki sehimleri modern türden olan diğer sehimlere dönüştürme imkânının tanınması bu azalmayı hızlandırdı. Bununla birlikte müktesep hakları ihlâle varan zorlamaları kabul etmeyen Osmanlı hukuk telakkisi, esham sisteminin bütçedeki izlerini tıpkı malikâne, timar ve zeâmetlerde olduğu gibi son sehim sahibi ölünceye kadar muhafaza etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 6788, 8987, 8999, 9548, 9553, 9562, 9597, 9613, 9619, 9627, 9681, 9800, 9803, 9805, 9806, 9808, 9811, 10230, 11825, 12665; BA, KK, nr. 5237, 5282, 5292, 5347, 5380, 5428; BA, Cevdet - Maliye, nr. 27537; BA, İrâde - Meclisi Mahsus, nr. 495; BA, İrâde - Dahiliye, nr. 27537; BA, Mesâil-i Mühimme, nr. 495, 564; BA, D. BŞM. SHM (Esham), nr. 20230; BA, D. BŞM. CBL (Cebelü Bedeli), nr. 18110; Mathurin Cor, De la Reforme en Turquie, Paris 1850; C. White, Three Years in Constantinople, London 1850; Journal de Constantinople, nr. 436/29.3.1853; Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Mâlikâne Sistemi", Türkiye İktisat Tarihi Semineri (haz. Osman Okyar - Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 231-291; Roderic H. Davison, "The First Ottoman Experiment with Paper Money", Türkiyenin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920): Social and Economic History of Turkey (1071-1920) (ed. Osman Okyar - Halil İnalcık), Ankara 1980, s. 243-251; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 79-88,

131-134, 196-200, 239-241, 295, 300; a.mlf., “Osmanlı Mali Tarihinde ‘Esham’ Uygulamasının İlk Dönemlerine İlişkin Bazı Önemli ve Örnek Bilgiler”, Toplum ve Bilim, sy. 12, İstanbul 1980, s. 124-142; Tevfik Güran, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi, Bütçeler ve Hazine Hesapları, 1841-61”, TTK Belgeler, XIII/17 (1988), s. 213-362; B. Lewis, “Ashâm”, EI^{2} (Fr.), I, 714.

Mehmet Genç

ESÎD b. EBÛ ÜNÂS

أسيد بن أبي أناس

İslâmiyet’i kabul etmeden önce Hz. Peygamber’e hicviyeler yazdığı rivayet edilen, şair Enes b. Züneym’in kardeşi olan sahâbî

(bk. ENES b. ZÜNEYM).

ESİN, Emel

(1914-1987)

Tanınmış Türk - İslâm kültür ve sanat tarihçisi.

İstanbul’da doğdu. Babası, II. Meşrutiyet’ten sonra gelişen Türkçülük akımının önde gelen simalarından Ahmed Ferid Tek, annesi Fecr-i Âtî dönemi yazarlarından Müfide Ferid’dir. Çocukluğu, babasının siyasî hayatının oldukça hareketli bir dönemine rastlayan Millî Mücadele yılları içinde geçti. Babasının diplomatik görevleri sebebiyle 1924’ten sonra ailece uzun süre yurt dışında yaşadıklarından tahsilini Fransa ve İngiltere’de sürdürdü. Fransızca ve İngilizce’nin yanı sıra Almanca’yı da öğrendi. Bakaloryadan sonra mimari okumak için Ecole de Bozar’a gittiyse de Ortaçağ usulüne göre eğitim veren bu okuldaki ağır şartlardan dolayı tahsilini yarıda bırakmak zorunda kaldı. Daha önce babasıyla annesinin de okuduğu Ecole des Sciences Politiques’in tarih bölümünden mezun oldu. Sorbonne’dan da yüksek matematik sertifikası aldı. Ayrıca Paris ve Viyana güzel sanatlar akademilerinde mimari, resim, mozaik, vitray ve gravür dallarında öğrenim gördü. Sonraki yıllarda Necati Lugal’den Arapça ve Farsça, Zeki Velidi Togan’dan Orta Asya tarihi, Herbert Janskey’den Ortaçağ Türkçe metinleri dersleri okudu. Paris Üniversitesi’nde Le Dragon dans l’iconographie turque adlı teziyle sanat tarihi dalında doktor unvanını aldı.

1941 yılında, babasının Tokyo’daki büyükelçiliği sırasında sefaret başkâtibi olan, Plevne gazilerinden İbrâhim Edhem Paşa’nın oğlu Seyfullah Esin ile evlendi. Emel Esin bu defa da eşinin görevleri sebebiyle hayatını yine yurt dışında geçirmek zorunda kaldı. Bir büyükelçilik bünyesinde çalışan âmirle memur aynı aileden olamayacağı için Seyfullah Esin New York başkonsolosluğuna tayin edildi. Ancak yolculuk ettikleri gemi savaş dolayısıyla Tokyo’ya geri dönmek zorunda kalınca tayini Stockholm elçiliğine çıktı. Esin ailesi 1942 yılı baharında kara yoluyla Kore, Mançurya, Moğolistan, Sibirya, Türkistan ve Azerbaycan üzerinden iki ay kadar süren bir yolculuktan sonra Türkiye’ye ulaşabildi. Emel Esin,

kendisinde iç Asya'yı tanıma ve inceleme arzusunu uyandıran bu ilk Orta Asya seyahati sırasında Çin ve Orta Asya kültür ve sanat mirasını yakından görme fırsatını buldu. Eşiyle birlikte yine kara yoluyla Balkanlar ve Almanya üzerinden İsveç'e gitti. Seyfullah Esin'in merkezde görev yaptığı 1944 - 1949 yıllarını Türkiye'de geçirdi. Bu arada eşi 1947'de, annesinin dayısı olan Sâdullah Paşa'ya ait Çengelköy'deki meşhur yalıyı satın aldı. Daha sonra Yunanistan ve İsrail'de maslahatgüzarlık, Avusturya'da ortaelçilik yaptıktan sonra 1954 yılında Moskova, 1955'te de Bonn büyükelçiliğine tayin edildi. Emel Esin Moskova'da bulundukları sırada diplomatik imkânları da kullanmalarına rağmen çeşitli zorluklarla ikinci Orta Asya seyahatini gerçekleştirdi (1955). Sovyet hükümetinden izin alarak eşiyle birlikte bütün Türk cumhuriyetlerini gezdi. Bu seyahat sırasındaki gözlemlerini Türkistan Seyahatnamesi adlı ilk eserinde anlattı. Eşi 1957'de Birleşmiş Milletler nezdinde Türkiye'nin daimî temsilcisi olunca birkaç yıl New York'ta oturdu. 1960 yılı sonlarında Kahire büyükelçiliğine tayin edilen eşiyle birlikte Mekke ve Medine'yi ziyaret etti. Bu iki şehre karşı duyduğu saygı ve hayranlık onu bu konuda bir kitap yazmaya yöneltti. Daha sonraki yıllarda Suudi yetkililerinin de yardımıyla birçok defa ziyaret ettiği Haremeyn'de araştırmalarda bulunarak eserini kaleme aldı. Seyfullah Esin 1961'de Mısır'ın Türkiye ile diplomatik ilişkilerini kesmesi üzerine merkeze alındı ve bir yıl sonra da Delhi'ye tayin edildi. 1965 - 1967 yılları arasında Madrid'de büyükelçilik

yaptı. Emel Esin, Türk kültür ve tarihine yakın ilgisi olan ve çalışmalarında kendisine büyük destek veren eşini 1982 yılında kaybetti.

Bildiği Batı dillerine Arapça, Farsça ve Rusça'yı ekleyen Emel Esin, 1970'ten sonra yılda ortalama on beş yirmi makale ve tebliğle verimli bir çalışma hayatı içine girdi. 1983 yılı sonunda Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi aslî üyeliğine seçildi. Aynı zamanda Türk - Arap İncelemeleri Vakfı'nın da kurucu üyesiydi. Atatürk Kültür Merkezi için hazırlamakta olduğu Uygur Türk medeniyeti tarihi, Hâkāni Türk medeniyeti tarihi, Oğuz Türkleri'nin kültür ve sanat tarihine dair çalışmalarını tamamlayamadan 26 Şubat 1987'de İstanbul'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Ölümünden sonra vasiyeti üzerine, Türk kültürü sahasındaki çalışmaları

desteklemek ve yapılan araştırmaları yayımlamak üzere 28 Aralık 1989'da Tek - Esin Türk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Vakfı kuruldu. Emel Esin'in bütün mal varlığını ve çok zengin kütüphanesini de bağışladığı bu vakfın merkezi Üsküdar Salacak'taki kendi oturduğu evidir. Kütüphanesi, özellikle Türk kültür ve sanatına dair eserler başta olmak üzere 7385 cilt kitap, 890 yazma, 4500 makale ve ayrı basım ile 290 ayrı dergi yanında çeşitli çalışmalarıyla ilgili dosyalar ve zengin bir fotoğraf ve dia arşivini ihtiva etmektedir.

Aile çevresinde edindiği Türk ve İslâm kültürü yanında gerek babasının gerekse eşinin görevleri sebebiyle Batı'yı da yakından tanıma imkânını bulan Emel Esin öğrendiği Doğu ve Batı dilleriyle bu iki kültüre de hâkim olmuş, çalışmalarını geniş bir perspektif içinde yürütmüştür. "Bana iki kitap tesir etti. Birincisi Kur'ân-ı Kerîm. Gençliğimden beri okurum. İkincisi Ahmed Yesevî ve onun Dîvân-ı Hikmet'i" (Kaplan - Enginün, sy. 2, s. 59) diyen Esin millî ve mânevî değerlere tutkun bir insandı. Bununla birlikte ilmî objektifliğe son derece bağlı kalması da onun belirgin bir özelliğidir.

Türk kültürü ve sanatının hemen her yönüyle ilgilenen Emel Esin'e göre bu sanatın en önemli iki özelliği hamâsî - destanî oluşu ve ayrıntıya girmeyip gerçeği kalın çizgilerle vermesidir. Emel Esin, Türk kültürünün köklerini ortaya koymaya çalışması yanında İslâmiyet'le kazandığı yeni ruhun özelliklerini de belirtmeye gayret etmiştir. Ayrıca çalışmalarında kültürün bir tezahürü olarak sanatı temel almakla, kültür araştırmaları için daha çok tarih, sosyoloji veya dil ve edebiyatı esas alan diğer Türk ilim adamlarından farklı ve yeni bir yaklaşım tarzı ortaya koymuştur.

Eserleri. Emel Esin ilk eserinin yayımlandığı 1959 yılından ölümüne kadar kitap, makale, tebliğ ve gazete yazısı olarak çeşitli dillerde ve bir kısmı oldukça hacimli 300'e yakın çalışma kaleme almıştır. Yıllarca süren bir hazırlık ve birikimin ürünü olan bu çalışmalar yeni buluş ve görüşlerin dile getirildiği orijinal yazılardır. Kitap halinde yayımlanan çalışmaları şunlardır: 1. Türkistan Seyahatnamesi (Ankara 1959). Moskova'da bulunduğu sırada eşiyle birlikte Orta Asya Türk cumhuriyetlerine yaptığı ziyaretten sonra bu eseri kaleme almıştır. Müellif, Türkistan kültür tarihiyle İslâm öncesi ve sonrası Orta Asya sanat hakkında genel bilgiler verdiği bir girişten sonra 18 Mayıs 1955 tarihinde başladıkları, on beş gün devam eden

seyahat sırasında gezdikleri Taşkent, Semerkant, Şehr-i Sebz, Buhara, Hîve ve Türkistan hâtıralarına yer verdiği eserde gördüğü mimari yapılar, coğrafî yerler ve bölge halkıyla ilgili altmış dokuz resmi bizzat kendisi çizmiştir. Bu şekilde, Sovyet makamlarınca resim çekmesine izin verilmediği için gördüklerini çizerek aktardığı gibi resim sahasındaki kabiliyetini de ortaya koymuştur. Gezeceği yerler hakkında sahip olduğu bilgi ve özel hazırlığı dolayısıyla çok kısa sürmesine rağmen seyahati son derece verimli geçmiş ve bölgenin kültür ve sanat tarihi üzerine ilgi çekici bir çalışma ortaya çıkmıştır. A. Gabriel'in sitayişkâr bir önsözüyle yayımlanan eserde gezilen yerlerin tarihi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra buralardaki sanat eserleri, halkın hayat tarzı, kıyafetleri, örf ve âdetlerine dair çeşitli gözlemlere yer verilmiştir. Sosyal hayattan yansıtılan manzaralar yanında mimari yapılarla ilgili çok defa hayret verici bir dikkatle en küçük ayrıntıların bile kaçırılmamış olması, bu yapıların o günkü durumlarını tesbit bakımından büyük önem taşımaktadır. 2. Mecca the Blessed Madinah the Radiant (London 1963). Eşinin 1960 yılında Kahire'de büyükelçi olarak bulunduğu sırada Mekke ve Medine'yi ziyaret ettiklerinde bu eseri yazmayı kararlaştırmış, daha sonra yaptığı birçok ziyaretle Hz. Peygamber'in gezdiği bütün yerleri bizzat görerek araştırmalarını sürdürmüş, Kral Faysal'ın 1963'te özel misafiri olarak Suudi Arabistan'da bulunduğu birkaç ay içinde eserini tamamlamıştır. Mekke ve Medine'nin başlangıçtan o güne kadarki tarihi hakkında verdiği bilgiler yanında geleceğe ait bir tasavvur ve bakış da sunan kitap, bir müslümanın bu iki kutsal şehre yapacağı hizmetin güzel bir örneği kabul edilmektedir. "Modern"in ancak Kur'an'ın ebedî değerlerini kirletmediği sürece kabul edilebilir olduğu inancını taşıyan Emel Esin, bu şehirlerin aslî hüviyetlerinin muhafaza edilmesi suretiyle modern kirlenmeden kurtarılmaları gerektiğini söylemektedir. Ayrıca hızlı kentleşme sebebiyle Haremeyn'in tabii çevresi bozulduğu ve mânevî atmosferi zedelendiği için sosyal ve kültürel çevrenin kutsal sayıldığı bir dönemin mimari ve şehir planlamasına dönülmesini istemektedir. Esin'i İslâm dünyasında öteden beri bu tür görüşleri ortaya atanlardan ayıran en önemli husus, bölgeyi birçok defa gezip arkeolojik açıdan inceledikten sonra kutsal yerlerin korunması için gerekli tedbir ve teklifleri sunmuş olmasıdır (Ahmed Nadeem, II/9, s. 64). Fotoğraflarını Halûk Doğanbey'in çektiği eser ilk baskısının hemen ardından Fransızca (Paris 1963), Almanca, İspanyolca ve daha sonra da Farsça'ya (Tahran 1979) çevrilmiştir. 3. İslâmiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş (İstanbul 1978).

Türk Kültürü El - Kitabı'ndan (II. cilt, I/b) ayrı basım olup başlangıçtan Karahanlılar devrinin sonlarına kadar (XIII. yüzyıl başları) Türk kültür tarihini içine almaktadır. Eser, müellifi tarafından daha sonra bazı ilâvelerle İngilizce'ye de çevrilmiştir (A History of Pre - Islamic and Early - Islamic Turkish Culture, İstanbul 1980). 4. Antecedents and Development ot Budhist and Manichean Turkish Art in Eastern Turkistan and Kansu (İstanbul 1967). Bu çalışma Türk Kültürü El - Kitabı içinde Türkçe olarak da neşredilmiştir (II. cilt, I/a [İstanbul 1972], s. 311-416). 5. Turkish Miniature Painting (Tokyo 1960 ve W. Lillys'in Fars ve R. Reiff'in Hint minyatürlerine dair eserleriyle birlikte: Oriental Miniatures, ed. Jane Gaston Mahler, London 1965, s. 71-102). 6. Aspects of Turkish Civilisation in Cyprus (İstanbul 1965). Eser Fransızca ve Almanca olarak da yayımlanmıştır. 7. Lebbeyk:

Hac Hâtıraları (İstanbul 1968). 8. Turkish Art in Cyprus (Ankara 1969). 9. Sadullah Paşa Yalısı (İstanbul 1977, 1982, 1984). 10. Türk Kosmolojisi (İstanbul 1979). 11. Türk Kültür Tarihi İç - Asya'daki Erken Safhalar (Ankara 1985; İngilizce'si: The Culture of the Turks: The Inital Inner Asian Phase, Ankara 1986).

Emel Esin bunların yanında İslâm Ansiklopedisi'ne "Tirmiz" ve "Turfan"; Türk Ansiklopedisi'ne aralarında "Hac", "Hacer-i Esved", "Hızır", "Hz. İbrâhim", "Kâbe", "Medine", "Mekke", "Medrese", "Mescid", "Mescidi Aksâ", "Minare" ile İslâm, İlhanlı, İran, Karahanlı ve Karluk sanatlarının bulunduğu birçok madde, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne de "Ahmed Yesevî Külliyesi", "Ahsîkes", "Almalığ", "Amuderya" ve "Börk" maddelerini yazmıştır (eser ve makalelerinin geniş bir listesi için bk. Sertkaya, s. XI - XXXIII).

BİBLİYOGRAFYA

Emel Esin, "Müfide Ferid Tek", TK, IX/103 (1971), s. 640; a.mlf., "Ahmed Ferid Tek", a.e., X/110 (1971), s. 137-142; a.mlf., "Emekli Büyükelçi Seyfullah Esin", a.e., XXI/233 (1982), s. 708-716; Mehmet Kaplan - İnci

Enginün, “Emel Esin İle Mülâkat”, Kaynaklar, sy. 2, Ankara 1984, s. 58-65; Ahmed Nadeem, “A Historian With a Vision”, Afkar/Inquiry, II/9, London 1985, s. 64-65; Tuncer Baykara, “Dr. Emel Esin”, TKA, XXIV/1 (1986), s. V - IX; O. Fikri Sertkaya, “Emel Esin’in Eserleri”, a.e., s. XI - XXXIII; Müjgân Cunbur, “Dr. Emel Esin’i Kaybettik”, Erdem, III/7, Ankara 1987, s. 297-307; “Death of Dr. Emel Esin”, Studies on Turkish Arab Relations, II, İstanbul 1987, s. 193-194; Orhan F. Köprülü, “Emel Esin’in Arkasından”, TK, XXV/290 (1987), s. 340-341; Müjgân Üçer, “Dr. Emel Esin’den Hatıralar”, a.e., XXV/288 (1987), s. 219-223; Ekmeleddin İhsanoğlu, “A Tribute to Dr. Emel Esin”, Art and the Islamic World, IV/4, London 1987-88, s. 81-83; N. Malkoç Öztürkmen, “Dolu Yaşanmış Bir Hayat”, Zaman, İstanbul 18-23 Eylül 1989; “Tek - Esin Türk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Vakfı”, STAD, III/8 (1990), s. 10.

Ahmet Özel

ESİR

الأسير

Arapça’da “savaş tutsağı” karşılığında kullanılan esîr kelimesi, “ip vb. şeylerle sağlamca bağlamak” anlamındaki esr (isâre) kökünden türemiş bir sıfattır. Esir kelimesinin, kök anlamından hareketle “mahpus” mânasında kullanıldığı da görülmektedir. Nitekim bir hadiste bu anlamda geçtiği gibi (Ebû Dâvûd, “Aķżıye”, 29; Kettânî, II, 53-55) bazı müfessirler İnsân sûresinin 8. âyetinde yer alan esir kelimesinin bu mânaya geldiğini söylemişlerdir (Cessâs, III, 471; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, IV, 1898).

Esir kelimesi Kur’an’da bir yerde tekil (el-İnsân 76/8), üç yerde çoğul olarak (el-Bakara 2/85; el-Enfâl 8/67, 70), bir yerde de fiil kalıbıyla (el-Ahzâb 33/26) geçmektedir. Esirlerle ilgili hükmün açıklandığı bir âyette de, “Bağı sıkıca bağlayın” ifadesiyle esir alınması hususuna işaret edilmiştir (Muhammed 47/4).

Arap dilinde esir kelimesinin, savaşta ele geçen ve asıl muharip unsur olan yetişkin erkekler için kullanılmasına karşılık kökünde “gönlünü çelmek” anlamı bulunan seby yalnız kadın ve çocuk tutsakları ifade eder. Esir kelimesi bazan erkekleri ve kadınları kapsayacak şekilde kullanıldığı halde seby erkekler hakkında kullanılmaz (Lisânü’l-ʿArab, “esr” ve “sby” md.leri). Birçok hadiste yer alan seby kelimesi (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “sby” md.) Kur’an’da geçmez. İslâm hukuk kaynaklarında da bu iki kelime anlam farkları muhafaza edilerek kullanılmıştır. Osmanlı kaynak ve belgelerinde esir kelimesi savaş tutsağı yanında daha çok köle anlamında kullanılmış olup “esirci, esir tüccarı, esir pazarı, esirciler şeyhi” gibi tabirler köle alım satımıyla ilgilidir.

A) İslâm’dan önceki Toplumlarda Esîr. Toplumlar arasındaki düşmanlık ve savaşların yeryüzünde birden fazla insan grubunun varlığı ile başladığını düşünmek mümkündür. Buna bağlı olarak da savaşan tarafların birbirlerinden aldıkları esirlerden ve bunlara uyguladıkları muameleden söz edilebilir. Ancak bu konudaki bilgiler tarihin bilinebilen ve nisbeten yakın

olan dönemleriyle ilgilidir.

Eski devirlerde milletlerarası ilişkileri düzenleyen hukukî teamüller ve antlaşmalar mevcut olmadığından savaşlarda keyfîlik hâkimdi. Muzaffer taraf muharip sivil, kadın erkek, büyük küçük demeden düşmanını imha etmeyi meşru görebiliyor, bu arada esirler de en ağır muameleye mâruz kalıyordu. Meselâ Asurlular düşmanın derisini yüzüp ele geçirdikleri şehrin kapısına asmayı, şehirde buldukları herkesi öldürmeyi dinî bir görev telakki ediyordu. Farslılar da esirleri benzer muamelelere tâbi tutuyor, kendilerine hayat hakkı tanımıyorlardı. Kisrâ I. Hüsrev Yemen'e gönderdiği kumandanı Vehrîz'e, anneleri Arap asıllı bile olsa siyahî (Habeşli) hiçbir kimseyi hayatta bırakmama tâlimatını vermiş, Vehrîz de bu tâlimatı yerine getirmişti. Farslılar'ın esirleri fillere çiğnetme âdetleri de bilinmektedir (Abdüsselâm b. Hasan el-Edgīrî, s. 36, 38; Abdüllatîf Âmir, s. 91).

Eski Yunanlılar ve Romalılar esirlere her türlü işkenceyi reva görüyor, vücutlarını parçalıyor, büyük küçük, kadın erkek ayırımı yapmadan hepsini öldürüyorlardı. Ancak zamanla bu toplumlarda esirleri köleleştirip onlardan faydalanma yoluna gidilmiştir. Esirlere uygulanan kötü muamele her devirde varlığını sürdürmekle birlikte köle haline getirme yine de bir iyileştirme sayılabilir. Romalılar döneminde kölelerin sayısı hürlerin üç misline ulaşmıştı. Hatta Paulus Aemilus'un 150.000, Marius'un 140.000 ve Sezar'ın 1.000.000 köleyi bir tek seferin sonunda sattırdığı kaydedilmektedir. Romalılar'la diğer toplumlar arasında uygulanan hukuk esaslarına (ius gentium) göre savaş esirlerinin öldürülmesi meşru olmakla birlikte satılması veya hizmetlerinden faydalanılması daha avantajlı görüldüğünden esirler kumandanların emriyle açık arttırmaya çıkarılıyor ve satın alanın kölesi oluyordu.

Eski toplumlardan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavî dinleri kabul edenlerin bile esirlerle ilgili uygulamalarında vahşet ve insafsızlığı terketmedikleri, aksine bunu dinin bir emri gibi telakki ettikleri görülmektedir. Meselâ Talmut'ta yalnız muharip esirler değil kadın ve çocuklarla ele geçirilen hayvanların da öldürülmesine hükmedilmişti (Ali Mansûr, s. 331; Abdüsselâm b. Hasan el-Edgīrî, s. 44-57). Ancak mukaddes kitaplarda bu uygulamaları onaylayan ifadelerin ilâhî kaynaklı olamayacağı muhakkaktır (a.g.e., s. 49).

İslâm’dan önce Araplar da esirlere uyguladıkları muamele bakımından diğer milletlerden farklı değillerdi. Münzir b. İmruülkays ve diğer bazı Hîre hükümdarlarının yaptığı gibi esirler bazan toplu halde yakılıyor, çeşitli organları kesilmek suretiyle işkenceyle öldürülüyor, öldürülmeleri için düşmanlarına satılıyor veya sağ bırakılıp köle olarak kullanılıyordu. Bazan da fidye karşılığında veya mübadele yoluyla serbest bırakılıyordu. Esirin kabile ileri gelenlerinden birine sığınarak kurtulduğu, bir daha savaşmamak şartıyla serbest bırakıldığı da oluyordu. Bu son muamele daha çok kabile reislerine uygulanıyordu.

B) İslâm’da Esir. İslâm toplumunda esirin konumu incelenirken Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarına ayrı bir önem vermek gerekir. Çünkü sonraki dönemlerde birçok konuda olduğu gibi esirlere uygulanacak muamelelerin ve onların hukukî statüsünün belirlenmesinde de bu dönem örnek alınmış, Kur’ân-ı Kerîm’in ilgili âyetleri de bu uygulamanın ışığı altında yorumlanmıştır. Bu sebeple esirlerin hukukî statülerine geçmeden önce ilk döneme ait uygulamalardan bazı örneklerin verilmesi faydalı olacaktır.

Hz. Peygamber devrinde alınan ilk esirler, hicretin 17. ayında (Receb 2/Ocak 624) Abdullah b. Cahş kumandasındaki seriyyenin Batn-ı Nahle’de karşılaştığı Kureyş kervanından ele geçirilen iki esirdir. Mekkeliler bu esirleri kurtarmak için Medine’ye fidye göndermişlerse de Hz. Peygamber, sefer sırasında kafileden ayrı düşen iki müslüman geri gelmedikçe onları bırakmayacağını bildirdi. Düşman eline geçmediği anlaşılan sahâbîler bir süre sonra dönünce Kureyş’in esirleri kırkar ukıyye (4752 gr.) gümüş karşılığında serbest bırakıldı (Vâkıdî, I, 13-17; İbn Hişâm, I, 603-605).

Müslümanların çok sayıda esir elde ettiği ikinci sefer Bedir Gazvesi’dir. 2. yılın Ramazan ayında (Mart 624) gerçekleşen bu savaşta müslümanlar yetmiş esir almışlardı. Resûl-i Ekrem esirlere uygulanacak muamele konusunda ashapla görüşmüş, Hz. Ömer ile Sa‘d b. Muâz Bedir’in müşriklerle yapılan ilk savaş, esirlerin de küfrün önde gelen temsilcileri olduğu için öldürülmeleri suretiyle düşmanın tam bir hezimete uğratılmasının gerektiği yolunda görüş bildirmiş, Ebû Bekir ise esirlerin müslümanların yakın akrabaları olduğunu belirterek fidye karşılığında

serbest bırakılmalarının daha uygun olacağını söylemişti. Hz. Peygamber de bu görüşe katılınca esirler malî durumlarına göre 1000 - 4000 dirhem (2970 - 11880 gr.) gümüş arasında değişen miktarda fidye alınarak serbest bırakılmışlardı (Müslim, "Cihâd", 58; İbn Hişâm, I, 641-644, 649-660; Ebû Ubeyd, s. 150-154). Ancak fidyeyi ödeyemeyen Rebîa b. Derrâc'dan çok az bir şey, Hz. Peygamber'in bir silâh tüccarı olan yeğeni Nevfel b. Hâris'ten de 1000 mızrak alınmıştı. Bu arada İslâm'ın azılı düşmanlarından olup müslümanlara çok eziyet eden Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebû Muayt'ın öldürülmesine hükmedilmiş, malî imkânları yeterli olmayan yedi esir de karşılıksız serbest bırakılmıştı. Bunlardan Ebû Azze'den hiçbir düşmanla iş birliği yapmayacağına, Sayfî b. Ebû Rifâa'dan da fidyesini göndereceğine dair söz alınmış, ancak Sayfî fidyeyi göndermemişti. Malî durumu müsait olmayıp da okuma yazma bilenlere ise ensar çocuklarından on kişiye okuma yazma öğretmeleri şart koşulmuştu. Ebû Süfyân oğlu Amr'a karşılık umre için Mekke'de bulunan Sa'd b. Nu'mân'ı alıkoymuş, durum Hz. Peygamber'e bildirilince Sa'd karşılığında Amr serbest bırakılmıştı.

Bedir Gazvesi'nden sonra alınan ikinci büyük esir topluluğu Benî Kaynukā' yahudileridir. 2. yılın Şevval ayı ortalarında (Nisan 624) antlaşmayı bozan Benî Kaynukā' yahudileriyle savaş yapılmış ve yahudiler kalelerinde on beş günlük kuşatmadan sonra teslim olmuşlardı. Ancak İslâm öncesinde Hazrec kabilesinin müttefiki olan bu yahudi topluluğu Abdullah b. Übey b. Selül'ün ısrarları üzerine Medine'yi terketmek üzere serbest bırakılmış, onlar da Şam taraflarına göç etmişlerdir.

Uhud Gazvesi'nde (3/625) müslümanlar sadece bir esir elde etmişlerdir. Ebû Azze el-Cumahî adındaki bu kişi Bedir'de de esir alınmış, fakat beş kız çocuğunun kimsesiz kalacağını belirterek affını istemiş, müslümanların aleyhinde kimseye yardım etmemek şartıyla affedilmişti. Ebû Azze bu defa da savaşa zorla karıştırıldığını belirterek tekrar affedilmesini istemişse de Hz. Peygamber müslümanın "bir yılan deliğinden iki defa sokulmayacağını" ve, "Muhammed'le iki defa alay ettim" dedirtmeyeceğini belirterek isteğini reddetmiş ve öldürülmesine hüküm vermişti (Vâkıdî, I, 110-111, 309). Savaştan sonra düşmanı takip eden keşif kolundan esir alınan iki müslüman da müşrikler tarafından şehid edilmişti.

5. yılın Şevvalinde (Şubat - Mart 627) vuku bulan Benî Mustalik̇ (Müreysî)

Gazvesi'nde düşmandan 200 aile esir alınmış ve gaziler arasında paylaştırılmıştı. Hz. Peygamber'in, kabile reisi Hâris b. Ebû Dırâr'ın kızı Cüveyriyye ile evlenmesi üzerine ashabın büyük bir kısmı kendi paylarına düşen esirleri karşılıksız serbest bırakmış, bir kısmı da ganimetten altı pay karşılığı bir fidye ile salıverilmişti.

Resûl-i Ekrem döneminde ele geçirilen önemli bir esir grubu da Benî Kurayza yahudileridir. Hendek Gazvesi sırasında Mekke müşrikleri ve onların müttefikleriyle iş birliği yapan ve Hz. Peygamber'le daha önce imzaladıkları antlaşmayı bozan Kurayzaoğulları, müslümanların savaşla meşgul oluşundan faydalanarak Medine'de savunmasız kalan ailelere saldırmak istediler. Resûl-i Ekrem harbin ardından kalelerini kuşattı. Nihayet Hz. Peygamber'in kendileri hakkında vereceği hükme rızâ göstererek teslim olmak zorunda kaldılar. Kurayzalılar İslâm öncesinde Evs kabilesinin müttefiki olduklarından Hz. Peygamber Evsliler'den Sa'd b. Muâz'ı hakem tayin etti. Sa'd yetişkin erkeklerin öldürülmesine, kadınlarla çocukların ve malların ganimet olarak paylaştırılmasına hükmetti. Resûlullah bunun ilâhî hükme de uygun olduğunu (bk. el-Ahzâb 33/26) belirterek yerine getirilmesini emretti. Bu hükmün, Kurayzalılar'ın İslâm devletiyle yaptıkları antlaşmayı bozmaları ve düşmana yardım etmeleri sebebiyle verildiği kabul edilmiştir (Ebû Ubeyd, s. 218; İbn Kudâme, VIII, 459). Bunun yanında Sa'd b. Muâz'ın bu hükmü, Tevrat'ın mağlûplar karşısında yahudilere tanımış olduğu hakları (bk. Tesniye, 20/13-14) müslümanlara tanımak suretiyle verdiğini söyleyenler de vardır (Muhammed Hamîdullah, s. 158).

Mekke'nin fethi sırasında (8/630) Hz. Peygamber kaçanların takip edilmemesini, hiçbir yaralı ve esirin öldürülmemesini emretmişti (Ebû Ubeyd, s. 82, 141). Fetihten sonra da kendisine ve diğer müslümanlara yaptıkları zulüm ve eziyetlere rağmen Mekkeliler'in hepsini affetmişti. Ancak daha önce müslüman olup başka bir müslümanı öldürdükten sonra dinden dönen Abdullah b. Hatal ile Mekke'de Resûl-i Ekrem'e çok eziyet eden ve hicretleri sırasında Hz. Fâtıma ile Ümmü Külsûm'e saldırıda bulunan Huveyris b. Nukayz, Benî Mustalik̦ Gazvesi sırasında müşrik sanılıp yanlışlıkla öldürülen kardeşinin diyetini almak için müslüman görünerek Medine'ye gelen ve diyeti aldıktan sonra kardeşinin katilini de öldürüp Mekke'ye kaçan Mikyâs b. Subâbe'yi ismen belirterek

öldürülmelerini istemişti. Bunlardan başka Abdullah b. Hatal'ın Hz. Peygamber'i hicvederek şarkı söyleyen iki câriyesinden biri de yakalanarak öldürülmüştü. Kaçan diğer câriye ile daha önce vahiy kâtipliği yaptığı halde dinden dönen Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ve Mekke'de Hz. Peygamber'e eziyet eden Ümmü Sâre adlı câriye ise eman dilemeleri üzerine affedilmişlerdi.

Mekke'nin fethinden hemen sonra Huneyn Gazvesi'nde de çok sayıda esir alınmıştı. Ancak savaşın ardından Hevâzin kabilesinden bir elçi heyeti gelerek İslâmiyet'i benimsediklerini ifade etmiş ve esirlerin kendilerine bağışlanmasını istemişlerdi. Fakat esirler ganimet olarak gaziler arasında paylaştırılmış ve onların tasarrufu altına girmişti. Hz. Peygamber kendisiyle Abdülmuttaliboğulları'na ait esirleri serbest bıraktığını ilân etmiş, bunun üzerine diğer müslümanlar da kendi paylarına düşen esirleri salıvermişlerdi. Ancak bazı kişiler sahip oldukları esirleri bedelsiz bırakmayacaklarını söyleyince Resûl-i Ekrem, elde edilecek ilk ganimetten her esire karşı altı pay vermeyi taahhüt ederek onları da ikna etti. Bu şekilde 6000 kadın ve çocuk karşılıksız serbest bırakılmış, ayrıca 24.000 deve, 40.000 koyun ve 4000 ukıyye (160.000 dirhem = 475.200 kg.) gümüş iade edilmişti (Vâkıdî, III, 950-954; İbn Hişâm, II, 488-490).

Hicretin 9. (630) yılında meydana gelen Benî Anber Seriyyesi esnasında Benî Temîm'in bir kolu olan Benî Anber'den on bir erkek, yirmi bir kadın ve otuz çocuk esir alınmış, daha sonra Benî Temîm heyeti gelip müslüman olduğunu bildirince esirler kendilerine iade edilmişti (a.g.e., II, 621-622; İbn Kesîr, es-Sîre, IV, 85).

Hulefâ-yi Râşidîn dönemi fetih hareketlerine bakıldığında bunların çoğunun barış yoluyla gerçekleştiği görülür. Bu dönemde antlaşma yapıp müslümanlarla barış içinde yaşamak isteyen milletlerle savaş yapılmamış, antlaşma şartlarına bağlı kaldıkları sürece esir ve köle muamelesine tâbi tutulmayacakları hususu hükme bağlanmıştır (Ebû Yûsuf, s. 74, 152; Ebû Ubeyd, s. 131-133, 238; Belâzürî, s. 216). Buna karşılık barışa yanaşmayanlara karşı savaşılmış, esir alınan muharip erkeklerin bazan öldürüldüğü de olmuştur. Muharip erkeklerin öldürülmesine genel olarak antlaşma şartlarına uyutmaması veya müslüman halka aynı şekilde davranılması hallerinde başvurulduğu görülmektedir (Ebû Ubeyd, s. 239;

Belâzürî, s. 222-223, 374). Öte yandan başta Irak olmak üzere birçok yerde fetihten sonra hiç kimseye dokunulmayarak halk zimmî statüsüne geçirilmiş ve toprakları vergi karşılığında kendilerine bırakılmıştır. Hatta Hz. Ömer'in uygulamalarında görüldüğü gibi birçok defa gaziler arasında dağıtılan veya Medine'ye gönderilen esirler bile serbest bırakılmış ve toprakları kendilerine iade edilmiştir (Ebû Ubeyd, s. 184, 239; Belâzürî, s. 217, 371).

İslâm Hukukuna Göre Esir Alma ve Esirlere Yapılacak Muamele. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'in tâlimat ve uygulamaları doğrultusunda muharip erkekler dışında kalan sivillerin yani kadın, çocuk ve yaşlıların, sakatların, din adamlarının ve savaşla ilgisi bulunmayan diğer kimselerin bilfiil savaşmadıkça öldürülmeyeceklerine hükmetmişlerdir. Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre kadın ve çocuklar dışında kalanlar bilfiil savaşmasalar da öldürülebilirler. Bu mezhebe göre bunların hepsi esir alınabilir. Diğer mezheplere göre ise esir alınacak kimseler prensip olarak muharip erkeklerle ganimet çerçevesinde düşünülen kadın ve çocuklardır. Hanefî âlimleri, görüş ve tecrübeleriyle düşmana yardım edecek durumda olmayan veya çocuk yapamayacak çağa ulaşan yaşlı erkeklerle yaşlı kadınlar, ayrıca din adamları ve inzivaya çekilmiş kimselerin esir alınmasının bir fayda ve anlamı bulunmamakla birlikte karşılığında esir mübadelesi yapma düşüncesiyle bunların alıkonulabileceğini söylemişlerdir. Ancak bu kişiler hiçbir şekilde öldürülemez. Mâlikîler'e göre erkek ve kadın din adamları görüşleriyle düşmana yardım etmemeleri halinde öldürülemeyeceği gibi esir de alınamaz. Herhangi bir şekilde öldürüldükleri takdirde diyetlerinin ödenmesi gerekir (Haraşî, III, 112-113). Hanbelî mezhebi âlimleri ise muharip erkeklerle kadın ve çocuklar dışında kalan kimselerin esir alınmasının câiz olmadığı görüşündedir; zira bunların öldürülmesi haram olup toplanıp ele geçirilmelerinde de bir fayda yoktur.

Klasik dönem İslâm hukukçuları tarafından, muharip erkekler dışında kalan düşman fertlerinden kimlerin esir alınacağı hususunda ileri sürülen bu görüşler kendi zamanlarındaki milletlerarası örf ve şartlardan etkilenmiş olup bu tesbitlerde mukabele bilmisil prensibi yanında düşmanın zayıf düşürülmesi, müslümanların güçlenmelerinin temini gibi düşünceler göz önünde bulundurulmuştur. Muharip erkeklerle birlikte kadın ve çocukların esir alınacağını hemen bütün mezheplerin kabul etmesi, düşman nazarında

taşıdıkları değer sebebiyle bunların önemli bir caydırıcılık vesilesi oluşu ve o dönemlerin şartlarında maddî gelir kaynağı teşkil etmeleri sebebiyledir. Ancak bunlara uygulanan hüküm muharip erkeklerinkinden farklı olup esir kelimesiyle özellikle muharip erkekler kastedilmiştir (Kâsânî, VII, 119).

Düşman askerinin esir alınmasından sonra onunla ilgili hüküm devlet başkanına ait olduğundan bu asker kendisini esir alan kimse tarafından öldürülemez. Öldürmesi halinde ise günahkâr olmakla birlikte tazmin gerekmez. Ancak bazı hukukçular ta‘zîr cezası verileceğini belirtmişlerdir (Şîrâzî, II, 237). Esirin kaçmaya veya tekrar savaşmaya teşebbüs etmesi durumunda ise öldürülmesi câizdir. Esirin şahsî malları da esir alana değil devlete aittir.

İslâm hukukçuları, esirlerin beslenme ihtiyacının esir alan devlet tarafından karşılanacağını belirtmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de iyi kulların özellikleri sayılırken, "Onlar kendi canları çektiği halde yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler" (el-İnsân 76/8) denilmektedir. Müfessirler bu âyeti yorumlarken kâfir olmasına rağmen esire yemek yedirmede büyük sevap bulunduğunu belirtirler (Cessâs, III, 471; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, IV, 1898). Hz. Peygamber, Bedir esirlerini Medine'ye götürmek üzere ashaba dağıttıktan sonra kendilerine iyi davranılmasını emretmişti. Ashaptan Mus‘ab b. Umeyr'in o sırada esir alınan kardeşi Ebû Uzeyr'in anlattığına göre Resûlullah'ın bu tâlimatı sebebiyle sahâbîlerin kendileri hurma ile yetinip ekmeklerini esirlere vermişlerdi (İbn Hişâm, I, 645). Ayrıca bir defasında Benî Akīl'den alınan bir esirin, "Açım, beni doyurun; susuzum, bana su verin" demesi üzerine Hz. Peygamber, "Bu senin tabii ihtiyacındır" karşılığını vermişti (Ebû Dâvûd, "Eymân", 21). Esirlerin gıda ihtiyaçları gibi giyimlerinin de esir alan devlet tarafından karşılanması gerekir. Huneyn Gazvesi esirleri Ci‘râne mevkiine getirildiğinde Resûl-i Ekrem Büsr b. Süfyân el-Huzâî'ye elbise sağlamasını emretmiş, Büsr de satın almak suretiyle temin ettiği elbiseleri esirlere giydirmişti (Vâkıdî, III, 943).

Hz. Peygamber gerek ganimetin paylaşılması gerek esirlerin satışı sırasında annelerle çocuklarının birbirinden ayrı düşürülmesini yasaklamıştı (a.g.e., II, 524). Ebû Eyyûb el-Ensârî, Hz. Peygamber'in, "Kim bir anne ile çocuğunu ayırırsa Allah da kıyamet gününde onunla sevdiğini ayırsın" (Tirmizî, "Büyûʿ", 52,

“Siyer”, 17) dediğini nakleder. Bu uygulamaya göre İslâm hukukçuları da anne ile çocuğunun birbirinden ayrı düşürülemeyeceği hususunda görüş birliğine varmışlardır. Baba ile çocuğun ayrılıp ayrılmayacağı konusunda ihtilâf bulunmakla birlikte çoğunluğa göre bu da aynı şekilde haramdır. Bu hususta dede baba, nine de anne hükmünde sayılmıştır. Hanefî ve Hanbelî fakihlerine göre iki erkek veya kız kardeşi birbirinden ayırmak da haramdır. Hatta bazı Hanbelî âlimleri, çocukla hala veya teyze gibi evlenmeleri haram olan yakın akrabanın da birbirinden ayrı düşürülemeyeceğini söylemişlerdir.

Resûl-i Ekrem çeşitli tâlimat, tavsiye ve uygulamalarıyla esirlere iyi davranılmasını istemiş, onlara eziyet ve işkence edilmesini yasaklamış (Vâkıdî, II, 514), kendisinden bilgi almak için bile esire baskı yapılmasının uygun olmadığına işaret etmiştir (İbn Hişâm, I, 616-617). İslâm hukukçuları da aç ve susuz bırakma vb. bir şekilde esire eziyet yapılmasının doğru olmadığını, bunun bir fayda sağlamayacağını belirtirler (Kâsânî, VII, 120). Ayrıca Hz. Peygamber insan haysiyetiyle bağdaşmayan, sadece kin ve öfkeyi arttırmaya yarayan, insanın sağken veya öldükten sonra bir uzvunu kesmeyi (müsle) yasaklamış, bazı azılı düşmanlarına müsle yapılmasını isteyenlere, “Ben ona müsle yapmam, peygamber bile olsam Allah da beni aynı şekilde cezalandırır” cevabını vermiştir (Vâkıdî, I, 107). Yine düşmanın öldürülmesiyle ilgili olarak şöyle demiştir: “Öldürme konusunda insanların en çekingeni ve şefkatli davrananı inananlardır” (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 110).

Savaşta öldürülen bir patriğin başı Medine’ye Hz. Ebû Bekir’e gönderildiğinde bunu hoş karşılamamış, düşmanın da aynı şekilde davrandığı söylenince şu karşılığı vermiştir: “Farslar’la Bizanslılar’ı mı örnek alacağım?” (Beyhâkī, IX, 132). Bütün bunlardan açıkça anlaşıldığı gibi İslâmiyet, milletlerarası ilişkilere dair çeşitli konularda başvurduğu mukabele bilmisil kuralını bu hususta meşrû görmemiştir.

Dört Sünnî mezhebin hukukçularına göre düşman askeri esir alınmadan önce İslâmiyet’i kabul ederse hayatı yanında hürriyetini de garanti etmiş olur; artık öldürülmesi veya köleleştirilmesi câiz değildir. Esir alındıktan sonra Müslümanlığı kabul etmesi halinde ise öldürülmesi haram olmakla birlikte gazilerin ganimetteki payları sebebiyle hakkında kölelik hükmü

sabit olur. Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre devlet başkanının köleleştirme yanında karşılıksız veya fidye ile serbest bırakma tercihleri devam eder. Hanbelî hukukçuları, müslüman olan esirin karşılıksız veya fidye ile bırakılmasını gazilerin rızâsı şartına bağlarken bu mezhepten bazı âlimler, devlet başkanının gayri müslim esirlerle ilgili olarak gazilerin rızâsına gerek görülmeden sabit olan tercih hakkının İslâmiyet'i kabul eden esirler için öncelikle geçerli olması gerektiği yönünde görüş belirtmişlerdir.

Esir Kadınlara Tecavüz Yasağı. Esirlere kötü muamele yapılması "yasaklandığı gibi esir alınan kadınların kişilik ve iffetleri de belirli bir hukukî düzenleme getirilerek güvence altına alınmıştır. Dört Sünnî mezhebe göre, kölelik yolu ile hukukî bir statüye kavuşturulmadan önce esir alınan bir kadınla cinsî münasebette bulunmak haramdır. İmam Mâlik ve Ebû Sevr'e göre böyle bir fiile zina için öngörülen ceza uygulanır. Diğer üç mezhebe göre ise esirlerin bir bakıma ganimet çerçevesinde mütalaa edilmesinden doğan mülk şüphesi sebebiyle had cezası düşmekle birlikte ta'zîr cezası verilir. Ganimet paylaşımı yoluyla köle statüsüne geçen bir kadınla cinsî ilişki, ancak onun bir âdet görüp hamile olmadığının anlaşılması ve hamile ise çocuğunu doğurması ile mümkün olur. Meşrû sayılmayan ilişki sonucunda esir kadının hamile kalması durumunda nesebin hukuken sabit olup olmayacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Esir kadınlarla bu şartlar çerçevesinde ilişkide bulunmanın meşrû sayılması, onların ganimet yoluyla köle statüsüne geçirilmeleri sebebiyledir. Esirlerin köleleştirilmesi ise İslâm'ın ortaya koyduğu ve arzuladığı bir uygulama olmayıp o dönemde mevcut yaygın bir teamüldür (bk. KÖLE). Esasen İslâmiyet'in getirdiği şartlar içinde gerçekleşecek bir ilişki bugünkü anlamda bir tecavüz değil hukukî bir mesnede dayanan, hukuken korunan ve belirli sonuçlar doğuran bir tür karı koca ilişkisi mahiyetindedir. İslâm'ın arzuladığı bir hedef olarak bugün kölelik müessesesi ortadan kalktığı için savaş esirlerinin köle statüsüne geçirilmesi artık söz konusu değildir. Bu durumda İslâmî hükümlere göre esir kadınlarla cinsî ilişkide bulunmak da hiçbir şekilde meşrû sayılmaz.

İslâm'da esir kadınlarla cinsî ilişkinin hukukî bir çerçeveye oturtulması ve o günkü milletlerarası şartlarda bile tek taraflı ve çok sıkı sınırlamalar

getirilmesine karşılık Batı'da ancak savaş örf ve hukukuna dair 1907 Lahey IV. Sözleşmesi'ne ek nizâmnâmede aile şerefi ve haklarına saygı gösterileceği belirtilmiş (md. 46) ve savaşta sivillerin korunmasıyla ilgili 1949 tarihli Cenevre IV. Sözleşmesi'yle de (md. 27) kadınların tecavüz, fuhşa zorlama vb. davranışlara karşı himayesi milletlerarası bir belgede yer almıştır. Fakat buna rağmen devletler hukukunda hâlâ kuvvetin en önemli rolü oynaması ve mevcut hukukî tedbirlerin müeyyideden mahrum bulunması, kadınların tecavüzden korunacağını belirten maddeyi çok defa kâğıt üzerinde bırakmaktadır. II. Dünya Savaşı sırasında sadece Almanya'da 1,9 milyon kadının Rus askerlerinin tecavüzüne uğradığı, Almanlar'ın da Doğu Avrupa ülkelerinde 3 milyon kadına tecavüz ettikleri ve bunlardan 1,5 milyon çocuğun dünyaya geldiği kaydedilmektedir. Nazilerin Batı Avrupa ülkelerindeki tecavüzleri sonucunda doğan çocukların sayısı ise ülkelere göre 40 - 100.000 arasında değişmektedir (Austria Today, s. 8-11). Yine II. Dünya Savaşı'nda Japonlar Kore'de, Amerika Birleşik Devletleri askerleri de Filipinler'de on binlerce kadına özel şekilde hazırlanmış mekânlarda tecavüz etmiş ve bunları sürekli olarak fuhşa zorlamışlardır (Vickers, s. 21-22). 1992 yılı başlarında Bosna - Hersek'te başlayan savaş sırasında Sırplar'ın bir savaş taktiği ve etnik arındırma vasıtası olarak on - on beş yaşlarındaki çocuklardan ihtiyar kadınlara varıncaya kadar tecavüz ettikleri müslüman Boşnak kadın sayısının 40.000'i aştığı bilinmektedir (Gutman, s. 120-132, 207-232).

Esirlere Uygulanacak Hükümler. Kur'ân-ı Kerîm'de esirler altı âyette zikredilmekle birlikte bunların yalnız ikisinde kendileriyle ilgili hukukî düzenlemelerden söz edilmektedir. Hüküm getiren ilk âyet Bedir Gazvesi sonrasında nazil olmuştur: "Yeryüzünde ağır basıncaya -düşmanı tamamen mağlûp edinceye-kadar hiçbir peygambere esirler alması yakışmaz. Siz geçici dünya malını arzuluyorsunuz, halbuki Allah -sizin için- âhireti istiyor. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. Allah tarafından önceden belirlenmiş bir hüküm olmasaydı aldığınız fidyeden dolayı size mutlaka bir azap

dokunurdu. Artık elde ettiğiniz ganimetten helâl ve temiz olarak yeyin ve Allah'tan korkun. Şüphesiz ki Allah bağışlayan ve merhamet edendir" (el-Enfal 8/67-69). Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi'nden sonra ashabıyla görüşüp esirlerin fidye karşılığında salıverilmesinin kararlaştırılması

üzerine nâzil olan bu âyet, müslümanların düşmanla yaptıkları ilk savaşta onları iyice mağlûp edip kendilerine üstünlük sağlamak yerine maddî menfaati ön planda tutarak esir almalarını hoş karşılamamakla birlikte ganimetin bu ümmet için helâl kılındığını da hükme bağlamıştır. İbn Abbas'ın belirttiğine göre bu savaşta esir almanın hoş karşılanmaması müslümanların o sırada zayıf durumda bulunmaları sebebiyledir. Müslümanlar daha sonra güçlenince esir alınması ve esirlerin bedelsiz veya fidye karşılığında bırakılmasını düzenleyen şu âyet nâzil olmuştur: "İnkâr edenlerle -savaşta-karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları iyice yıldırıp sindirince bağı sıkıca bağlayın (esir alın). Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye alarak onları salıverin" (Muhammed 47/4).

Gerek bu âyetleri gerekse Hz. Peygamber'in uygulamalarını esas alan mezhep imamları esirlerin tâbi tutulacağı statü konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî mezhebine göre devlet başkanı, İslâm toplumunun menfaatine uygun göreceği şu üç hükümden birini tercih etme hakkına sahiptir: Muharip erkekleri öldürmek, köleleştirip gaziler arasında paylaştırmak, gayri müslim vatandaş (zimmî) statüsüne geçirerek karşılıksız salıvermek. Sonuncu madde daha çok fethedilen bir ülkenin halkı için söz konusudur. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf esirin fidye alınarak serbest bırakılmasını câiz görmezken İmam Muhammed müslümanların ihtiyaçları bulunması halinde bunu meşrû sayar. Esirin esirle mübadelesi de Ebû Hanîfe'den gelen kuvvetli rivayete göre câiz değildir; ondan gelen diğer bir rivayete ve Ebû Yûsuf ile Muhammed'e göre ise câizdir. Ancak Ebû Yûsuf esirlerin ganimet olarak paylaşılmasından sonra mübadele yapılamayacağını söylerken İmam Muhammed bu durumda da mübadelenin câiz olduğunu kabul eder. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise devlet başkanı esirleri öldürme, köle statüsüne geçirme, bedelsiz veya fidye karşılığında serbest bırakma ve müslüman esirlerle mübâdele etme konusunda muhayyerdir. Bu hükümlerden öldürme yalnız muharip erkeklerle ilgili olup kadın ve çocuklara, ayrıca savaş sırasında öldürülmesi câiz görülmeyen diğer sivil insanlara uygulanmaz.

Hukukçular, devlet başkanının tercihini kullanırken içinde bulunulan şartları ve esirlerin özel durumlarını göz önüne alarak ülke için en uygun hükmü vermekle mükellef olduğunu belirtirler. Meselâ İslâm toplumu için zararlı olacağı düşünülenlerin öldürülmesi, zararı dokunmayacağı

bilinenlerle zayıf ve güçsüzlerin, malî imkânı bulunmayanların karşılıksız bırakılması, hizmetinden faydalanılacağı umulanların köleleştirilmesi, ekonomik imkân sağlayacakların da fidye karşılığında salıverilmesi uygun bir çözüm olarak önerilir (İbn Rüşd [el-Ced], I, 278; İbn Kudâme, VIII, 373). Bu seçeneklerle ilgili ayrıntılar şöyle özetlenebilir:

1. Öldürme. Dört mezhebe göre devlet başkanı gerekli gördüğü takdirde muharip erkek esirlerin öldürülmesi yönünde karar verebilir. Buna karşılık sahâbeden İbn Ömer, tâbiînden Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve Muhammed b. Sîrin gibi müctehid âlimlere ve Şiî Ca'feriyye mezhebine göre esirin öldürülmesi câiz değildir (Ebû Yûsuf, s. 212; Ebû Ubeyd, s. 161, 176; İbn Kudâme, VIII, 373; M. Hasan en-Necefî, XXI, 122-128). Hatta Hasan b. Muhammed et-Temîmî bu konuda ashabın icmâı bulunduğunu kaydeder (İbn Rüşd, I, 325). Nitekim İbn Ömer'e öldürülmek üzere esir getirildiğinde bunu reddetmiş ve esirlerin karşılıksız veya fidye ile salıverilmesini ifade eden âyeti (Muhammed 47/4) okumuştur (Ebû Ubeyd, s. 176-177). Bu grup içinde yer alan âlimlerin delilleri söz konusu âyetle Hz. Peygamber'in genellikle esirleri bedelsiz veya fidye karşılığında serbest bırakması şeklindeki uygulamalarıdır. Esirlerin gerektiği takdirde öldürülebileceğini ileri süren İslâm hukukçularının bir kısmına göre ise yukarıda zikredilen âyet, savaş halinde kâfirlerin boyunlarının vurulmasını, caydırıcı ve yıldırıcı uygulamaların yapılmasını ve haram ayların çıkmasından sonra müşriklerin bulunabildiği her yerde öldürülmesini emreden diğer bazı âyetlerle (el-Enfâl 8/12, 57; et-Tevbe 9/5, 29) neshedilmiştir. Ayrıca Bedir Gazvesi'nden sonra nâzil olan âyet de (el-Enfal 8/67) esirlerin öldürülmeyip fidye karşılığında serbest bırakılmasının isabetli olmadığını bildirmiştir. Bu gruba bağlı birçok âlime göre Muhammed sûresinin 4. âyeti neshedilmemekle birlikte ondan maksat esirlere uygulanacak muameleyi iki şıkla sınırlamak ve öldürmeyi haram kılmak değildir. Enfâl sûresinin 67. âyeti yanında bu âyette düşmanı iyice sindirmedikçe esir almanın yasak kılınışı, daha sonra esirlerin karşılıksız veya fidye ile salıverilmesi emrinin vücûb değil ibâha ifade ettiğini ve dolayısıyla hukukî bir muhayyerliğin sözkonusu olduğunu gösterir. Esirin öldürülmesi konusunda esas teşkil eden delil ise Hz. Peygamber'in uygulamalarıdır. Nitekim Bedir ve Uhud savaşları ile Mekke'nin fethinden sonra bazı esirler, Benî Kurayza olayında ise esirlerin hemen hemen tamamı öldürülmüştür.

Esirin gerektiğinde öldürülebileceğini ileri süren âlimlerin Muhammed sûresindeki âyeti neshettiğini söyledikleri âyetlerin hepsi mevcut bir savaş sırasında takip edilmesi gereken davranış şekliyle ilgili olup hiçbiri doğrudan esirlerle alâkalı değildir. Ayrıca âlimlerin çoğunluğuna göre bu âyet neshedilmemiş (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, IV, 1701-1702; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, II, 173). Hanefî fakihlerinden Cessâs, İbn Abbas'ın daha önce kaydedilen görüşü doğrultusunda, düşman iyice sindirilmedikçe esir almanın yasaklanmasının müslümanların zayıf durumda oldukları şartlarla ilgili bulunduğunu, güçlü ve üstün oldukları takdirde düşmanın öldürülmeyip hayatta bırakılmasının câiz görüldüğünü ve dolayısıyla nesihten söz edilemeyeceğini düşünmenin de mümkün olduğunu belirtir (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 391). Esirlerin öldürülebileceği konusunda Hz. Peygamber döneminden gösterilen delil de isabetli değildir. Zira bu örneklerin hepsinde esirler sadece savaştıkları ve esir alındıkları için değil savaş öncesinde veya esaret halinde iken işledikleri suçlar ve özel durumları sebebiyle ölümle cezalandırılmışlardır. Ayrıca Bedir Gazvesi'nden sonra nâzil olan âyette yer alan kınamanın asıl hedefi, düşman iyice sindirilmeden esir alınıp fidye karşılığında salıverilmesidir. Sonuç olarak İslâm'da esirlerle ilgili temel hükmün karşılıksız veya fidye ile serbest bırakmaktan ibaret olduğunu, fukahanın buna öldürme tercihini de eklerken içinde bulundukları milletlerarası şartlardan etkilendiklerini, düşmanın müslümanlara karşı uyguladığı bu hükmü mukabele bilmisil

esasına göre muhafaza etmek zorunda kaldıklarını söylemek mümkündür.

Esirlerin öldürülmesinin yasaklanması yönünde Batı'da yapılan düzenlemelerin bir asırdan az bir mâziye sahip bulunduğu, daha önceleri ise keyfîliğin hâkim olduğu göz önüne alındığında müslüman hukukçuların esirlerin öldürülebileceğini meşrû görmeleri ve böylece mukabele bilmisil yolunu açık tutmaları yadırganamaz. Bugün devletler hukukunca da benimsenen esirlerin öldürülmeyeceği kuralı âyetin hükmüne uygun olduğu gibi, esirlerin öldürülebileceğini ileri süren çoğunluğun görüşüne göre de devlet başkanının milletlerarası taahhüt ve antlaşmalarla bu tercihinden vazgeçmesi ve esirlerin öldürülmesini yasaklaması mümkündür.

2. Serbest Bırakma. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre devlet

başkanı uygun bulduğu takdirde esirleri hiçbir karşılık almadan veya fidye ile serbest bırakabilir. Üç mezhebin bu konudaki delilleri, “Savaş sona erince artık ya karşılıksız veya fidye karşılığında salıverin” (Muhammed 47/4) meâlindeki âyetle Hz. Peygamber’in uygulamalarıdır. Kur’an’ın genel anlamda af ve ihsanı teşvik etmesinin yanında bu âyette önce karşılıksız bırakmanın anılması da dikkat çekicidir. Hanefîler’e göre ise esirin dârülharbe dönmek üzere karşılıksız veya fidye ile serbest bırakılması câiz değildir. Zira bu durumda esir tekrar müslümanlara karşı savaşabilir. Ancak İslâm devletinin tebaası olarak zimmî statüsüne geçirilmek şartıyla karşılıksız serbest bırakılabilir. Muhammed sûresinin 4. âyeti müşriklerin bulundukları yerde öldürülmelerini emreden âyetle (et-Tevbe 9/5), Hz. Peygamber’in Bedir’de esirleri fidye ile salıverme hükmü ise hemen sonra inen âyetle (el-Enfâl 8/67) neshedilmiştir. Ancak İmam Muhammed müslümanların ihtiyacının bulunması, söz konusu esirin görüşünden faydalanılmayacak biri yahut nesil bırakamayacak kadar yaşlı olması halinde fidye ile salıverilebileceğini belirtir.

Esirlerin şartlı olarak salıverilmesi de mümkündür. Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi’nde esir alınan şair Ebû Azze el-Cumahî’yi müslümanlara karşı savaşmamak şartıyla serbest bırakmış, Yemâmeliler’in reisi Sümâme b. Üsâl de Mekke müşriklerine yiyecek göndermemesi şartıyla salıverilmişti (Serahsî, X, 24-25).

3. Mübâdele. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre düşman esirleri müslüman esirlerle mübâdele yoluyla serbest bırakılabilir. Ebû Hanîfe ise bunu câiz görmez. Müşriklerin öldürülmesini emreden âyetleri delil olarak ileri süren Ebû Hanîfe’ye göre bundan vazgeçmek, ancak esirin İslâm’ı tanıyıp benimsemesine vesile olabilecek bir yolla mümkündür. Bu da zimmî statüsüne geçirmek veya köleleştirmekle gerçekleşebilir. Ayrıca mübâdele yoluyla düşmana yardım edilmiş olur. Diğer hukukçular ise esirin bir karşılıkla salıverilebileceğine dair âyetle Hz. Peygamber’in çeşitli uygulamalarını delil kabul etmektedirler. Bu yolla düşman elindeki müslüman kurtarılarak eziyet görmesi, inancı konusunda baskıya ve zulme mâruz kalması da önlenmiş olur.

4. Köleleştirme. Kur’ân-ı Kerîm’de insanların köleleştirilmesine dair tek bir

âyet bulunmamasına karşılık kölelerin âzat edilmesi çeşitli vesilelerle teşvik edilmiş, devlet gelirlerinden bir kısmının köle âzadına ayrılması hükme bağlanmış, yemine riayetsizlik ve öldürme gibi bazı suçlardan dolayı da köle âzadı mecburi tutulmuştur. Müslüman hukukçuların köleleştirmeyi esirlerle ilgili bir düzenleme olarak kabul etmeleri bunun o devirlerde milletlerarası bir teamül olması sebebiyledir. Bununla birlikte İslâm, konuyla ilgilenen birçok Batılı araştırmacının itiraf ettiği gibi kölelere yapılan muameleyi son derece insanî bir hale getirmiş, müslümanlar kölelerini Batı dünyasındaki gibi ağır muamelelere tâbi tutmamış, onları kendi ailelerinin bir ferdi gibi görmüşlerdir (Gordon, s. 20-21, 24-25; Toledano, s. 3-6). İslâmiyet gerektiğinde mukabele bilmisil kuralından hareketle esirleri köle statüsüne geçirdiği halde onlara kötü muamele yapılmasını yasaklamıştır. Nitekim müslüman rehinelerin öldürülmesi halinde mukabele yoluyla gayri müslim rehineler öldürülemez (İbn Âbidîn, IV, 265). Esasen Hz. Peygamber o dönemin örfüne göre bu statüyü son derece sınırlı olarak yalnız kadın ve çocuklara uygularken hiçbir yetişkin erkeği köleleştirmemiştir. Daha sonra fetihlerin artması sonucunda erkeklerin de kökleştirilmesi yoluna gidilmiştir (Ebû Ubeyd, s. 177-178; İbn Rüşd, I, 326). İslâm hukukçuları da kendi zamanlarındaki milletlerarası örfe uygun olarak bu uygulamayı meşrû kabul etmişlerdir.

Sonuç olarak esirlerle ilgili İslâmî hükmün karşılıksız olarak veya fidye ile serbest bırakmaktan ibaret olduğunu, esir mübadelesinin de bu şık içinde mütalaa edileceğini söylemek mümkündür. Esirlerin öldürülmesi veya köle statüsüne geçirilmeleri konusunda İslâm hukukçularının devlet başkanına tanıdığı tercih hakkı ise o günkü milletlerarası örf ve şartların etkisiyle varılmış bir hükümdür. Ayrıca Hanefî mezhebinde hâkim olan esirlerin serbest bırakılamayacağı şeklindeki görüş de bu çerçevede mütalaa edilmelidir.

Kaçmaya veya silâh kullanmaya teşebbüs eden esirin öldürülmesi meşrû görülmekle birlikte yakalanmadan kendi ordusuna veya ülkesine ulaşması halinde esareti son bulur ve müslümanlara ikinci defa esir düşmesi durumunda bu kaçışından dolayı cezalandırılmaz. Hz. Peygamber döneminde vuku bulduğu tesbit edilen iki kaçış olayının hiçbirinde esire ceza uygulanmamıştır (Vâkıdî, I, 10, 117; Beyhakī, IX, 89). Esir kaçmadan önce veya kaçtığı sırada herhangi bir suç işlemişse bu suçundan dolayı

cezalandırılır. Bugünkü devletler hukukundaki uygulamalar da aynı mahiyettedir.

İslâm devletinde meşrû yönetime karşı siyasî maksatla silâhlı isyan hareketine katılanlarla yapılan savaşın hükümleri (bk. BAĞY) gayri müslimlerle yapılan savaştan farklı olduğu gibi esirlerine uygulanacak hükümlerde de farklılık vardır. Hanefî mezhebine göre âsilerden esir alınanlar, bırakıldıkları takdirde katılabilecekleri askerî bir güçleri mevcutsa devlet başkanının tercihine bağlı olarak öldürülmelerine veya hapsedilmelerine hükmedilebilir. Mevcut askerî güçleri olmamakla birlikte öldürülmeyip affedildiklerinde tekrar güç oluşturmalarından endişe edilirse hapsedilirler. Bunların kadın ve çocukları hiçbir şekilde esir alınamaz. Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre ise âsi esirler öldürülemez, öldürülmeleri halinde diyetleri ödenir. İtaat ettikleri takdirde serbest bırakılırlar. İtaat etmezlerse savaş sonuna kadar hapsedilir, sonra tekrar savaşmamak şartıyla salıverilirler. Kadın ve çocukları da savaş sona erince serbest bırakılır. Hanbelî mezhebindeki bir görüşe göre kadın ve çocuklar hapsedilmez. Bu mezheplerin âsi esirlerle ilgili hükümleri Hz. Peygamber'in kaçan âsilerin takip edilmeyeceği, yaralı ve esirlerinin öldürülmeyeceği, mallarının ganimet olarak alınmayacağına dair sözleriyle (Hâkim, II, 155; Beyhakī, VIII, 182) Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası'nda verdiği aynı hususları ihtiva eden talimatına dayanmaktadır.

Mâliki mezhebinde âsi esirlere kendi görüşlerinin propagandasını yapmayan bid'at ehlinin hükümleri uygulanır; kendilerine tövbe teklif edilir, kabul ederlerse serbest bırakılırlar, aksi halde öldürülürler. Bir görüşe göre ise âsi tövbe etmese bile öldürülmez, te'dib edilir. Kadınlar hiçbir şekilde öldürülemez. Bazı Mâliki âlimleri erkek esirin de öldürülemeyeceğini söylerken bazıları isyanın meşrû bir sebebe dayanmaması halinde öldürülebileceklerini belirtir. Bu görüşlerden anlaşıldığına göre âsi esirlerin statüsü esaretten çok savaşmalarını önlemek için bir tür göz altında bulundurmadan ibaret olup savaşın bitmesiyle esaret de sona erer. Müslüman devletlerin birbirleriyle yaptıkları savaşlarda ele geçirilen esirlere de bu hükümler uygulanır.

Müslüman Esirler. Düşman karşısında çaresiz kalan bir askerin sonuna kadar savaşması mı yoksa teslim olması mı gerektiği hususu, bugünkü

devletler hukukunda ele alınmamasına karşılık müslüman hukukçular tarafından tartışılmıştır. Bu konudaki ortak görüş esareti kabul etmenin kural olarak câiz olmadığı yönündedir. Müslüman asker sonuna kadar savaşıp azîmeti tercih etmekle hem sevap kazanmış hem de düşmanın tahakküm, eziyet ve mânevî baskısından kurtulmuş olur. Hayatın imkânlar nisbetinde korunması vâcip olduğundan kaçma vb. vesilelerle kurtulma yolları aranmalıdır, çaresiz kalındığı takdirde teslim olmak câiz görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber, sayıca kendilerinden çok üstün bulunan düşmanla karşılaşan bir sahâbî grubundan teslim olmayıp savaşan ve şehid olanların yanında teslim olmayı kabul eden Hubeyb b. Adî el-Ensârî ve Zeyd b. Desine'nin bu davranışlarını da yadırgamamıştır (Buhârî, "Cihâd", 170; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 105). Bazı fakihler, esareti kabul etmenin meşrû sayılması için teslim olunmadığı takdirde hemen öldürüleceğine kanaat getirilmesi, kadının da teslim olduğu takdirde namusuna dokunulmayacağından emin bulunması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir (İbn Kudâme, VIII, 483, 485; Haraşî, III, 121; Mv.F, IV, 214).

Düşman elindeki müslüman esir serbest bırakılır ve kendine eman tanınırsa düşmanın canına ve malına zarar vermesi haramdır; İslâm hukukçuları bu konuda görüş birliği içindedirler. Bu durumda mümkünse dârülislâma döner; buna engel olunursa eman geçersiz sayılacağından düşmanla savaşabilir.

İmkân olduğu takdirde düşman elindeki müslüman bir esiri fidye ile kurtarmak vâciptir. Hz. Peygamber, "Esiri kurtarın, açı doyurun ve hastayı ziyaret edin" buyurmuş (Buhârî, "Cihad", 171), Hz. Ömer de, "Kâfirlerin elindeki bir müslümanı kurtarmayı Arap yarımadasına sahip olmaya tercih ederim" demiştir (Ebû Yûsuf, s. 212). Ödenecek fidye beytülmâlden karşılanır, yetmemesi halinde müslümanların mallarından alınabilir. Fidye ile kurtarma hususunda zimmî esirler de müslüman esirler gibidir. Ancak inanç konusunda baskıya mâruz kalmaları söz konusu olduğundan müslüman esirlere öncelik tanınır.

Düşman elindeki müslüman esirin hukukî ve malî tasarruflarına gelince, esirin hayatta olduğu biliniyorsa mirasçı olur ve payı kendisi için saklanır. Hayatta olup olmadığı bilinmiyorsa mefkūda (gāib) uygulanan hükümler geçerli olur. Bu durumda kazanılmış haklar bakımından sağ kabul edilir,

malı mirasçılarına dağıtılmaz ve hanımı başkası ile evlenemez; fakat kazanılacak haklar bakımından ölü telakki edildiğinden kimseye mirasçı olamaz. Ancak geri dönme ihtimalinden dolayı kendisine düşen pay dönüşüne veya ölümüne hükmedilmesine kadar bekletilir (bk. MEFKŪD).

Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîler'den oluşan ulemânın çoğunluğuna göre esaret sırasında had ve kısas gerektiren bir suç işlendiğinde esir gerekli cezaya çarptırılır. Bu konuda ülke ayrılığının bir etkisi yoktur. Hanefîler'e göre ise dârülharpte işlenen suçlar cezayı gerektirmediğinden müslüman esirin suç teşkil eden bir fiili işlemesi haram olmakla birlikte İslâm ülkesine döndüğünde kendisine cezaî hükümler uygulanmaz.

C) Devletler Hukukunda Esir. İslâm'da milletlerarası ilişkiler çerçevesinde gerek meşrû savaş, bunun mahiyet ve sınırları, gerekse savaş esirlerinin durumu ana hatlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de ele alınmış, yine İslâm devletler hukuku Kur'an, Sünnet, Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamaları ve müctehid imamların ictihadlarıyla daha başlangıçta teşekkül etmişken Batı'da bu anlamda devletler hukuku on asırlık bir gecikmeyle ortaya çıkabilmiştir. Bunun gibi esirlerin durumu da Batı dünyasında ancak XIX. yüzyılın sonlarından itibaren milletlerarası bazı düzenlemelere konu olabilmiştir.

1856 Paris Deklarasyonu'nda ve daha sonraki çeşitli sözleşmelerde savaş kurallarıyla ilgili düzenlemelere gidilirken savaş esirlerine uygulanacak muamele, 1874 Brüksel Deklarasyonu'nda on iki madde halinde ele alınmış, ancak bu deklarasyon onaylanmamış ve yürürlüğe konmamıştır. 1899 Lahey Konferansı'nda II. sözleşme ve 1907 Lahey Konferansı'nda IV. sözleşmede esirlere uygulanacak muamele on yedi madde halinde düzenlenerek ilk önemli adım atılmış oldu (Documents on the Laws of War, s. 48-52) I. Dünya Savaşı sırasında bu düzenlemenin yetersiz kalması üzerine 1929 Cenevre Sözleşmesi ile tamamlayıcı bazı tedbirler alınmış, II. Dünya Savaşı'nda bu sözleşmenin birçok alanda gözden geçirilmesi zaruretinin ortaya çıkması üzerine de 12 Ağustos 1949 Cenevre Sözleşmesi ile bu konudaki en kapsamlı düzenleme gerçekleştirilmiştir. 1949 Cenevre sözleşmelerinin üçüncüsü savaş esirleriyle ilgili olup 143 maddeden meydana gelmektedir. Daha sonra askerî çatışma ve savaşların mahiyetinde görülen gelişmeler üzerine 1974 yılında Cenevre'de düzenlenen ve 1977'ye kadar dört oturum yapan diplomatik konferans sonunda iki ek protokol

imzalanmıştır. Birinci protokoldeki 43 - 47. maddeler esirlerin durumuyla ilgilidir.

Milletlerarası ilişkilerde hukuk yerine gerçekte hâlâ kuvvet dengelerinin hâkim olması, büyük ümitler bağlanan 1949 Cenevre Sözleşmesi'nin de gerçek anlamda uygulanmasını engellemiş, daha sonra vuku bulan birçok savaşta insan hakları yine çiğnenmiştir. Özellikle zayıf devletlerin askerlerine yönelik en ciddi ihlâller gizli tutulmuş, gözden kaçırılamayanlar ise birtakım sonuçsuz kınamalarla geçiştirilmiştir. İsrail ile çeşitli Arap ülkeleri arasında 1956, 1957, 1973 yıllarında meydana gelen savaşlarda, 1965 ve 1971 Hindistan - Pakistan savaşlarında, Eritre'de, Filipinler'de ve nihayet Bosna - Hersek'te müslüman esirlere uygulanan insanlık dışı muamelelerle Cenevre Sözleşmesi ihlâl edildiği halde Birleşmiş Milletler Teşkilâtı kayda değer birşey yapmamıştır. Buna karşılık İslâm devletler hukukunda iç hukuk gibi maddî müeyyide yanında mânevî müeyyidenin de bulunması, diğer bir ifadeyle ister yönetici ister asker olsun her müslümanın âhirette hesaba çekileceği inancını taşıması yanında, Kur'ân-ı Kerîm'in düşmana duyulan kin ve nefretin onlara karşı

haksız davranışlara sevketmemesi yolundaki ısrarlı tâlimatları (el-Mâide 5/2, 8), müslümanların tarih boyunca esirlere mümkün olan en insanî muameleyi yapmalarının temel dayanağını oluşturmuştur. Bununla birlikte İslâm tarihinde zaman zaman görülen hukuk ihlâllerinin özel sebepleri olabileceği gibi mensuplarının hiçbir şekilde mâzur ve meşrû gösterilemeyecek bu davranışlarının İslâm'a maledilemeyeceği de açıktır.

Esirler için son derece insanî hükümler getirmekle birlikte tarafsız bir şekilde uygulanabilmesi Birleşmiş Milletler'in ve diğer milletlerarası kuruluşların daha ciddi ve etkili tedbirler almasına bağlı olan 1949 Cenevre Sözleşmesi esas itibariyle şu hususları hükme bağlamıştır: Esirler kendilerini yakalayan şahıs veya askerî birliğe değil onların mensup olduğu devlete aittir ve kendilerine yapılacak muameleden bu devlet sorumlu tutulur (md. 12). Esirin ölümüne sebep olacak veya sağlığını ciddi şekilde tehlikeye sokacak davranışlar yasaktır (md. 13). Kadınlara özellikle saygı gösterilecek ve erkeklere sağlanan iyi muameleden onlar da faydalanacaktır (md. 14). Hangi türden olursa olsun kendilerinden bilgi almak için esirler bedenî veya mânevî baskı ve işkenceye tâbi tutulamaz (md. 17). Savaş

esirleri, tâbi oldukları devletin yasalarının müsaade ettiği ölçüde bir şeref sözü veya taahhüt karşılığında kısmen veya tamamen serbest bırakılabilir (md. 21). Esirler uygun mekânlarda muhafaza edilir, yiyecek ve giyecek ihtiyaçları karşılanır (md. 22, 23, 26, 27). Her kampta gerekli donanıma sahip bir revir bulundurulur ve esirlerin tedavisi için gerekli olan masraf esir alan devlet tarafından karşılanır (md. 30). Savaş esirlerine yardımcı olmak üzere esir alan devlet tarafından alıkonulan tıp personeli ve din adamları esir sayılamaz; bunların yürüteceği hizmetlerle ilgili olarak kendilerine her türlü kolaylık sağlanır (md. 33). Esirler dinî âyin ve ibadetlerini serbestçe yapabilirler (md. 34). Esir, esir alan devletin yürürlükteki kanun, tâlimat ve yönetmeliklerine tâbidir: bu devletin kendi silâhlı kuvvetlerine mensup biri tarafından işlendiğinde suç sayılmayan bir fiilden dolayı cezalandırılmaz (md. 82). Esir prensip olarak yalnız askerî mahkemelerde yargılanabilir; bağımsızlık ve tarafsızlık garantilerini taşımayan, sanığa savunma hak ve vasıtalarını sağlamayan bir mahkeme tarafından yargılanamaz (md. 84). Savaş esiri, bağlı olduğu devlet veya müttefik bir devletin silâhlı kuvvetlerine katılması, esir alan devlet veya müttefikinin kontrolü altındaki topraktan çıkması, bağlı olduğu devlet veya müttefiki bir devletin bayrağını taşıyan bir gemiye ulaşması halinde kanunî olarak kaçmayı başarmış sayılır ve tekrar ele geçirilmesi halinde bundan dolayı cezalandırılmaz (md. 91). Savaş halinin son bulmasından sonra esirler geciktirilmeden salıverilip hazırlanacak bir plan çerçevesinde ülkelerine iade edilir; daha önce kendilerinden alınarak muhafaza edilen para ve değerli eşyaları geri verilir (md. 118-119). Savaşın çıkması üzerine her iki taraf da eline geçen esirlerle ilgili olarak resmî bir enformasyon bürosu kurar ve onlara dair her türlü bilgiyi buraya ulaştırır; bu büro da söz konusu bilgileri hâmi devletlere veya Merkezî Savaş Esirleri Enformasyon Ajansı vasıtasıyla ilgili devletlere bildirir (md. 122). Esir alan devlet kendi güvenliği için veya mâkul başka bir sebeple alacağı tedbirlere uyma şartıyla dinî teşkilât yardım dernekleri vb. kuruluşların esirleri ziyaret etmeleri ve yardım malzemelerini dağıtmaları için gerekli kolaylıkları sağlar; milletlerarası Kızılhaç Komitesi'nin bu konudaki özel durumuna her zaman saygı gösterilir (md. 125). Bu sözleşmeyi imzalayan devletler, 130. maddede sayılan kasten öldürme, gayri insanî muamele ve eziyet, vücut ve sağlığa yönelik şiddetli elem ve ciddi zarar doğuracak kasıtlı fiiller, savaş esirini düşman devletin güçleri içinde hizmet vermeye zorlama veya bu sözleşmede belirtilen meşrû ve âdil yargılama haklarından kasten mahrum

bırakma gibi ciddi ihlâllerden herhangi birini işleyen veya bunu emreden kimselere uygulanacak etkili cezaî müeyyideler için zaruri her türlü kanunî düzenlemeyi yapmayı taahhüt eder ve bu ihlâllerde bulunanları kendi mahkemelerine sevketmek zorunluluğunu duyar (md. 129).

Cenevre Sözleşmesi'nde yer alan hükümler incelendiğinde esirlerle ilgili bütün temel insanî hakların esasen İslâm devletler hukukunda garanti altına alındığı, müslüman hukukçular tarafından ele alınmayan, birçoğunu bugünkü şart ve imkânların ortaya çıkardığı bazı ayrıntıları ise milletlerarası taahhüt ve antlaşmalar çerçevesinde kabul etmenin İslâm esaslarına uygun düştüğü görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "esr", "sby" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "sby" md.; Müsned, IV, 108; Buhârî, "Cihâd", 170, 171; Müslim, "Cihâd", 58; Ebû Dâvûd, "Akzıye", 29, "Eymân", 21, "Cihâd", 105, 110, "Edâhî", 11, "Nikâh", 44; Tirmizî, "Büyûʿ", 52, "Siyer", 17; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 73-74, 152-159, 161, 212, 223, 232; Vâkıdî, el-Meğâzî, I, 10, 13-17, 105-107, 110-111, 117, 129, 138-142, 309, 404-412; II, 496-518, 524, 683; III, 943, 950-954; İbn Hişâm, es-Sîre, Kahire 1375/1955, I, 616-617, 641-645, 649-660; II, 47-50, 213, 233-244, 289-297, 409-411, 488-490, 621-622; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 82, 131-133, 141, 150-154, 161, 168-170, 176-178, 184, 218, 238-239; Belâzürî, Fütûh (Rıdvân), s. 216-217, 222-223, 370-371, 374; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân, İstanbul 1335 - 38, III, 72, 391, 471; Hâkim, el-Müstedrek, II, 155; Beyhakı, es-Sünenü'l-kübrâ, VIII, 182; IX, 89, 132; Şîrâzî, el-Mühezzeb, II, 219-220, 224-225, 234-237, 240-242, 244; Serahsî, el-Mebsût, X, 24-25, 49, 65, 69, 71-74, 93, 111, 113-114, 117-118, 126; İbn Rüşd (el-Ced), el-Mukaddimât, Kahire 1325, I, 278; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ahkâmü'l-Kurʾân, Beyrut 1392/1972, II, 879; IV, 1701-1702, 1898; Kasânî, Bedâʾiʿ, VII, 101-102, 119-123, 141; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 325-326; II, 419; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 48; İbn Kudâme, el-Muğnî, Kahire, ts., VIII, 115, 123, 136-138, 372-378, 390, 397-398, 423-425, 445, 459, 482-485, 491-492; İbn Kesîr, es-Sîre, Kahire 1384-85/1964-

66, III, 5-7, 242, 563-567; IV, 85; a.mlf., Tefsîrü'l-Kurʾân, Kahire, ts., II, 173; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1967, VII, 407; VIII, 64; Haraşî, Şerhu Muhtasarı Halîl, III, 112-113, 116, 118, 121, 128, 142, 150, 152-154; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, Kahire 1386/1966, IV, 265; M. Hasan en-Necefî, Cevâhîrü'l-kelâm, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XXI, 122-128; İlham Lütem, Harp Suçları ue Devletlerarası Hukuk, Ankara 1951, s. 17-18; Ali Mansûr, eş-Şerîʿatü'l-İslâmiyye ve'l-kânûnü'd-düveliyyi'l-ʿâm, Kahire 1390/1971, s. 331; Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamber'in Savaşları, İstanbul 1972, s. 92-93, 158; Ziya Umur, Roma Hukuku, İstanbul 1974, s. 358-359; Vehbe ez-Zühaylî, Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Dımaşk 1403/1983, s. 404-474; Abdüsselâm b. Hasan el-Edgîrî, Hükmü'l-esrâ fi'l-İslâm, Rabat 1405/1985; Ahmed Muhtar el-Bezre, el-Esr ve's-sicn fî şiʿri'l-ʿArab, Dımaşk 1405/1985, s. 15-62; Murray Gordon, L'Esclavage dans le monde arabe (trc. Colette Vlérick), Paris 1987, s. 20-21, 24-25; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 220-221; II, 391; III, 47; Abdüllatîf Âmir, Ahkâmü'l-esrâ ve's-sebâyâ fi'l-hurûbi'l-İslâmiyye, Kahire 1406/1986; Documents on the Laws of War (ed. A. Roberts - R. Guelff), Oxford 1989, s. 48-52, 169-337, 387-468; Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 130; II, 53-55, 269; Muhammed Hayr Heykel, el-Cihâd ve'l-kıtâl fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye, Beyrut 1414/1993, II, 1300-1321; III, 1530-1587; J. Vickers, Women and War, London 1993, s. 21-23, 35; Roy Gutman, Bosna'da Soykırım Günlüğü (trc. Şakir Altıntaş), İstanbul 1994, s. 120-132, 207-232; E. R. Toledano, Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890 (trc. Y. Hakan Erdem), İstanbul 1994, s. 3-6; "Rape as a weapon of war", Austria Today, Wien 1/1993, s. 8-12; "Esîr", Mv.F, IV, 194-223.

Ahmet Özel

ESÎR

الأثير

Eskiden uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek madde.

Grekçe ether kelimesinden Arapça'ya geçmiştir. İlk ve Ortaçağ kozmoloji ve astronomisinde âlem ay altı ve ay üstü diye ikiye ayrılmakta, ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan fizikî varlıkların dört unsurdan; ay üstü âlemi meydana getiren, fakat oluş ve bozuluşa uğramayan yıldız ve feleklerin ise beşinci unsur olan esîrden oluştuğu kabul edilmekteydi.

Aristo'nun anlattığına göre Yunanlı olsun başka milletlerden olsun Tanrı'ya inanan herkes, bu çok değerli maddenin oluşturduğu ay üstü âlemi ruhanî varlıkların meskeni olarak kabul ediyordu (Fi's-Semâʾ, s. 141-142). Zıt niteliklere sahip olan dört unsur gibi esirin zıddı bulunmadığı için ondan meydana gelen yıldız ve felekler oluş ve bozuluşa uğramadan sonsuza kadar varlıklarını sürdürürler. Başka bir söyleyişle ay üstü âlem mükemmellikler âlemidir. Bundan dolayı gök cisimlerinin hareketi dört unsurdan oluşan tabii varlıklarınki gibi düz değil mükemmel olan dairesel harekettir. Aristo, kozmik düzende esîr ile ateşin aynı anlama geldiğini savunan Anaxsagoras'ı eleştirir. Zira eğer öyle olsaydı gök cisimleri bu kadar mükemmel hareket edemezdi ve bunun sonucu olarak varlık düzeninde büyük eksiklikler olurdu (Kitâbü'l-Âs̱âri'l-ʿulviyye, s. 15-16).

Genellikle İslâm filozofları Aristo'nun ezelî ve ebedî olarak nitelediği esîr teorisini olduğu gibi kabule yanaşmamışlar, daha doğrusu bu konu üzerinde fazla durmamışlardır. Meselâ İbn Sînâ, dairesel hareketin ilkesi sayılan bu beşinci unsurun herhangi bir başka cisimden oluşturulmadığını, "ibda'" suretiyle meydana getirildiğini, bu sebeple de ebedî olduğunu savunur (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât [2], s. 28-29). İhvân-ı Safâ felsefesinde ise gök cisimlerinin yapısı yerküredeki tabii cisimlerden farksızdır. Şu var ki onlar dairesel olarak hareket ederler (Resâʾil, II, 47).

Yüzyıllar boyunca kozmolojik ve astronomik olayların açıklanmasında temel ve basit bir madde olarak görülen esîr, XIX. yüzyılın sonlarında fizikçilerin önemle üzerinde durdukları bir konu oldu. Fizikçiler, havanın ses dalgalarını iletmesi gibi esîrin de elektromanyetik dalgaları ileteceğine inanıyorlardı. Ancak madde ve ışığın yapısı daha iyi anlaşıldıkça bu teori yetersiz kaldı; yerin esîr içindeki hareketini incelemek amacıyla Michelson - Morley tarafından 1881'de gerçekleştirilen bir deney sonucunda esîrin herhangi bir etkisinin bulunmadığı görüldü. 1905'te Einstein'in özel izâfiyet teorisini geliştirmesinden sonra ise esîr kavramı tamamen terkedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Aristo, Fi's-Semâ ͗ ve'l-âsâri'l- ͑ ulviyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1961, s. 141-142; Kitâbü'l-Âsâri'l- ͑ ulviyye li-Aristotâlîs (trc. Yahyâ b. el-Bıtrîk, nşr. Casimir Petraitis, The Arabic Version of Aristotle's Meteorology), Beyrut 1967, s. 15-16; İhvân-ı Safâ, Resâ ͗ it, Beyrut 1376-77/1957, 47; İbn Sînâ, eş-Şifâ ͗ et-Tabî ͑ iyyât (2), s. 28-29; Abdurrahman Bedevî, Aristo ͑ inde'l- ͑ Arab, Beyrut 1980, s. 223; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 148-149, 157-158; "Esir", ABr., VIII, 292.

Mahmut Kaya

ESÎRÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1092/1681)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Pravadili Bıçakçızâde Abdülhalim Efendi'nin oğludur. Babasının sonradan gelip yerleştiği Bursa'da doğdu. Bu sebeple Bursalı Efendi lakabıyla da tanındığı belirtilir (Şeyhî, I, 478). Dönemin kaynaklarında ise daha çok Bursevî şeklinde anılır. Muîdzâde ve Şeyh Hâfızzâde'den ders okuduktan sonra İstanbul'a giden Mehmed Efendi bir süre Ayasofya civarında Şeyh Erdebîlî Zâviyesi'nde kaldı; ardından Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'ye intisap ederek ondan mülâzım oldu. Bir müddet onun fetva eminliğini yaptı ve 40 akçe yevmiye ile tedrîs hayatına başladı. 1040 Ramazanında (Nisan 1631) Mısır'a gönderildi, oradan İstanbul'a döndükten sonra 1634-1644 yılları arasında Beşiktaş Sinan Paşa, Zekeriyyâ Efendi, Pîrî Paşa, Mustafa Ağa, Sahn-ı Semân, İstanbul Çorlu, Gevherhan Sultan, Kalenderhâne, İstanbul Vâlide Sultan medreselerinde müderrislikte bulundu. 1644 Temmuzunda Mekke kadılığına tayin edildi ve müderrislikten ayrıldı. Dârüssaâde ağalığından mâzul olup Mısır'a gitmek üzere olan Sünbül Ağa'nın kiraladığı gemi ile yola çıktı. Ancak Rodos adası açıklarında gemi korsanların saldırısına uğradı. Çarpışmalarda Sünbül Ağa ve adamları öldürüldü. Esir düşen Mehmed Efendi dört yıllık esaret hayatından sonra kurtularak İstanbul'a döndü. Bu sebeple "Esîrî" lakabıyla da tanındı.

Mehmed Efendi 1649-1650 yıllarında Mısır, 1652-1653'te Edirne kadılığında bulundu. Bu sırada ulemâ adına, Şeyhülislâm Ebû Said Efendi'den şikâyet maksadıyla kaleme alınmış imzasız bir arzuhal hükümdara takdim edilmişti. IV. Mehmed şeyhülislâm ve kazaskerlerle beraber huzuruna çağırdığı sadrazamdan bu asılsız arzuhali yazanların bulunup cezalandırılmasını istedi. Yapılan araştırmada arzuhali Memekzâde Mustafa Efendi ile Esîrî Mehmed Efendi'nin yazdığı kanaatine varılarak her ikisi de sürgüne gönderildi. Bir süre sürgün yeri olan Bozcaada'da kaldıktan sonra affedilen Mehmed Efendi Mayıs 1655'te İstanbul'a döndü ve

Uzuncaova - Hasköy arpalığına gitti. 1066 Şevvalinde (Temmuz - Ağustos 1656) İstanbul kadısı oldu; bu görevden azledilince kendisine Kuşadası ve Bayındır kazaları arpalık olarak verildi. 1068 Şabanında (Mayıs 1658) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi; 25 Cemâziyelâhir 1069'da (20 Mart 1659) Bolevî Mustafa Efendi'nin Köprülü Mehmed Paşa ve Padişah IV. Mehmed'i tenkit etmesi sebebiyle azli üzerine de şeyhülislâmlık makamına getirildi (Silâhdar, I, 160). Bu görevi sırasında kendisine Gelibolu kazası ayrıca arpalık olarak tahsis edilmişti. Üç seneye yakın bu makamda bulunan Mehmed Efendi, Abdurrahman Abdi Paşa'nın naklettiğine göre, Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadârete tayin edildiği gün onunla birlikte padişahın huzurunda bulundukları sırada eski vezîriâzam Köprülü Mehmed Paşa'nın aleyhinde konuşup ölümünün isabetli olduğunu, çok kan döktüğünü söyleyince Fâzıl Ahmed Paşa da her kimi öldürdüyse kendisinin verdiği fetvalarla öldürdüğünü ifade etmiş, bunun üzerine Mehmed Efendi şahsiyet zaafı göstererek şerrinden korktuğu için fetva verdiğini belirtince Ahmed Paşa hiddetlenerek, "Allah'tan korkmayıp mahlûktan korkmak ilim ve diyanete lâyık mıdır" sözleriyle şeyhülislâmı azarlamıştı (Vekāyi'nâme, s. 131-132). Bu olay üzerine IV. Mehmed Fâzıl Ahmed Paşa'yı tekrar huzuruna çağırarak fetva makamına ulemâdan dindar bir zatın getirilmesini isteyip Mehmed Efendi'yi azletmişti (13 Cemâziyelâhir 1072/3 Şubat 1662). Esîrî Mehmed Efendi azledildikten sonra önce Gelibolu, ardından da

Rodos arpalıklarına gönderildi. 1671'de hacca gitmesine izin verildi. Dönüşünde Kudüs kadılığında bulundu (1672 1674). Bu görevden ayrıldıktan sonra Bursa'da oturdu ve kendisine Birgi ve Mudanya, 1677'de de Gemlik kazası arpalık olarak verildi. Yirmi yıla yakın süren mâzuliyet hayatını geçirdiği Bursa'da 22 Safer 1092'de (13 Mart 1681) vefat etti. Kabri, Bursa'da Pirinç Hanı arkasında yaptırmış olduğu mescid yanındaki türbededir.

Esîrî Mehmed Efendi'nin Câmiʿu'd-deʿâvî ve'l-beyyinât (Süleymaniye Ktp, Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 242) adlı eseriyle fetvalarını ihtiva eden Ḫulâṣateyn fi'l-fetâvâ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 941) adlı bir fetva mecmuası bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Hulâsatü’l-eser, III, 482-487; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekâyi‘nâme (haz. F. Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplığı, nr. TE 98, s. 101, 131-132; Naîmâ, Târih, VI, 92-93, 389; Silâhdar, Târih, I, 160, 221-222; Şeyhî, Vekâyiu’l-fuzalâ, I, 239-240, 478-479; Râşid, Târih, I, 22; Devhatü’l-meşâyih, s. 69-70; İlmiyye Salnâmesi, s. 477-480 (fetvalarından üç örnek verilmiştir); Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 477-478; Danişmend, Kronoloji, III, 393-394, 536.

Mehmet İpşirli

ESÎRÜDDİN el-EBHERÎ

(bk. EBHERÎ, Esîrüddin).

ESKİ AHİD

(bk. AHD-i ATÎK).

ESKİ HARFLERLE BASILMIŞ TÜRKÇE ESERLER KATALOĞU

M. Seyfettin Özege'nin (ö. 1981), 1729 - 1928 yılları arasında basılmış Türkçe neşriyata dair bibliyografik eseri

(bk. ÖZEGE, M. Seyfettin).

ESKİ İMARET CAMİİ

İstanbul’da Fâtih Sultan Mehmed tarafından kiliseden çevrilen bir cami.

Fatih kazasına bağlı Haydar mahallesinde Atatürk bulvarı ile Haliç’in Marmara’ya açılan tarafına hâkim bir yamaçta bulunan Eski İmaret Camii (İmâret-i Atîk Camii), aslında Bizans döneminde Pantepoptes Manastırı’nın “her şeyi gören Îsâ’ya ithaf edilmiş” kilisesidir. Bu manastır ve kilisesi, İmparator I. Aleksios Komnenos’un (1081-1118) annesi Anna Komnena tarafından yaptırılmıştı. Aleksios, önce annesinin manastırına verdiği Ege denizindeki bazı adaları 1087 Mayısında bir fermanla başka bir manastıra bağışladığına göre Pantepoptes Manastırı 1081-1087 arasında kurulmuş olmalıdır. Anna, Bizans Devleti’nin idaresinde yirmi yılı aşkın bir süre faal rol aldıktan sonra manastırda kendisi için hazırlattığı özel daireye çekilmiş ve kısa bir süre sonra burada ölmüştür. 1181’de bir ayaklanmadaki tutumu dolayısıyla patrik Teodosios da bu manastıra kapatılmış, I. Andronikos (1183-1185) kumandan Andronikos Lapardas’ın gözlerine mil çektirdikten sonra onu bu manastıra hapsettirmiştir. Haçlılar İstanbul’a sahip olduklarında burayı Venedik’teki San Giorgio Maggiore Benediktin tarikatına ait manastıra vermişlerdi. Ancak şehir 1261’de Bizanslılar tarafından geri alınınca manastır yine eski durumuna dönmüştür. Bazı kayıtlardan burada bir takım değerli elyazmalarının bulunduğu da öğrenilmektedir.

Fâtih Sultan Mehmed şehri aldıktan sonra bazı manastır ve kiliseler değişik maksatlarla kullanıldığı sırada, anlaşıldığına göre bu manastır Fâtih Külliyesi yapılıncaya kadar imaret - zâviyeye ve medreseye dönüştürülmüş, kilise de bu zâviyenin ve medresenin mescidi olmuştur. Sanıldığı gibi burası sadece aşhane - imaret yapılmış değildir. Bu sebeple Eski İmaret Mescidi (Camii) olarak adlandırılmıştır. Fâtih’in vakfiyesinde bu eser için, “Biri dahi Eski İmaret tesmiye olunca kenîsedir, bu dahi Dârüssaltanati’l-aliyye mahmiyye-i Kostantiniyye dâhilinde Eski İmaret ismiyle mevsûme olan mahalde vâkidir; şarkan taraf-ı saltanat için ihla ve ibkā olunan arz-ı hâlîye, kıbleten ve şimâlen Eski İmaret odaları demekle mâruf hücürât ve garben hucurât-ı mezkûre beyninde vâki sahn-ı hâlîye müntehidir” denilmektedir.

Bundan anlaşıldığına göre caminin kuzey ve batı tarafında eski manastırın hücreleri bulunuyordu. Aynı vakfiyenin başka bir yerinde bu konuya daha fazla açıklık getirilir: "Biri dahi Eski İmaret mahallesinde ulvî, süflî otuz beş bab hücredir, birbirine muttasıldır, kezâlik mâbeyn-i hucurâtta olan arz-ı hâlîye ve bağçe vakf-ı şerîftendir. Eski İmaret odaları demekle mâruftur, sâbıkā kenîse, hâlâ Eski İmaret demekle mâruf mescide mülâsıktır". Vakfiyenin görevliler bölümünde bu mescidin günde 5 akçe alacak bir imamı, her biri günde 2 akçe alacak iki müezzini ile yine günde 2 akçe alması uygun görülen bir kayyumu bulunacağı belirtilmiştir.

Eski İmaret Camii. Haliç kıyılarından başlayıp Fatih semtine doğru tırmanan yangınlardan zarar görmüş olmalıdır. Nitekim Hadîkatü'l-cevâmi'in yazma nüshalarının birindeki notta caminin yanmış olduğu ve o sırada Haremeyn Hazinesi'nden masrafları karşılanarak tamir edildiği bildirilir. Mimarisinde açıkça görülen değişikliğin ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Eski fotoğraflarında oldukça bakımsız bir durumda bulunduğu dikkati çeker. 1935'lerde minaresi yarı yıkık, fakat içi temiz ve namaz kılınır halde idi. Caminin esas girişi ve üç tarafı ahşap evlerle âdeta sarılarak kapatılmıştı. 1954'te Kur'an kursu olarak kullanılmış, bu sırada caminin içi yatakhane, son cemaat yeri olan holleri aş ocağı ve yemekhane haline getirilmişti. Ancak Mimar Fikret Çuhadaroğlu tarafından 1970'li yıllarda caminin içi ve dışı önemli ölçüde tamir edildi, hatta dış mimarisi eski orijinal görünümüne kavuşturuldu.

Eski İmaret Camii'nin aslı olan kilise, doğu tarafında dik bir yokuş halinde inen bir tepenin üstünde inşa edilmiştir. Düzgün bir zemin sağlamak için, altında binanın ölçülerinde geç dönemlerde su sarnıcı haline getirildiği tesbit edilen bir mahzen yapılmıştır. Taş ve tuğladan karma teknikte yapılmış olan binanın çatısının mahya hattının iniş ve çıkışları kesilerek tamamen düz bir çizgi haline getirildiği, açıkta olan güney cephesindeki kemerlerin kesilmiş olmasından anlaşılır. Eski fotoğraflarda açıkça belli olan bu husus son tamirde giderilerek içerideki tonozların dışa aksettiği kavisli kemerler eski biçimleriyle ihya edilmiştir. Ortadaki kubbe ise kasnağının dalgalı mahyası, kademeli kemerler içindeki pencereleriyle orijinaldir. Ayrıca bina, İstanbul'da kubbesi kiremit örtülü tek cami olma özelliğine de sahiptir. Eski İmaret Camii'nin batı tarafında çapraz tonozlu iki holü (narteks) vardır. Esas mekân dört destekli kapalı haç biçiminde

olup tam ortada kubbe yükselir. Destekler orijinal değildir. Bunların yerlerindeki sütunlar yangın veya zelzeleler sonunda çatladığından yerlerine örme pâyeler yapılmış veya taştan kılıf içine alınmıştır. İç narteksin üstünde ise iki sütunla açılan bir galeri vardır.

Dışarıya taşkın apsis kısmının iki yanında dört yapraklı yonca biçiminde birer hücre bulunur. Caminin etrafında olması gereken manastırdan bir iz kalmamıştır. Eski İmaret Camii, tarihî değerinin büyüklüğüne ve Fâtih Sultan Mehmed vakfı olmasına rağmen bugün iyi bir durumda değildir. Kiliseden çevrilen camilerde eski bir gelenek uyarınca minberde çifte sancak asılı bulunur ve imam hutbeye kılıçla çıktığından minberde bir de kılıç dururdu. Bugün bunlar da ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Genel Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 202, 205, 227, 257, 266 (vr. 44, 59, 165, 316, 358); Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 33; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 66-67 (Patrik Konstantios); Constantiniade ou Description de Constantinople ancienne et moderne (trc. M. R.), İstanbul 1846, s. 107-108; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 313-314; D. Pulgher, Les anciennes églises de Constantinople, Wien 1878, s. 27-28; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909 - 12, s. 39-40; J. Ebersolt - A. Thiers, Les Eglises de Constantinople, Paris 1913, s. 171-182; A. van Millingen, Byzantine Churches of Constantinople, London 1912, s. 212-218; Schneider, Byzanz Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt, Berlin 1936, s. 68; Janin, Eglises et monastères, Paris 1969, s. 513-515; W. Müller - Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 120-122; Th. F. Mathews, Byzantine Churches, of Istanbul, Pennsylvania 1976, s. 59-70; Fatih Camileri (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 133-134; N. Brunov, "Uber zwei byzantinische Baudenkmäler von Konstantinopel aus dem XI. Jahrhundert", Byzantinisch - Neugriechische Jahrbücher, IX, Atina 1932-34, s. 129-144.

Semavi Eyice

ESKİ KİMYA

(bk. SİMYA).

ESKİ MALATYA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

ESKİ SARAY CAMİİ

Selanik’te Osmanlı döneminde kiliseden çevrilme cami.

Sarây-ı Atîk Camii adıyla da anılan yapı Osmanlı döneminde kiliseden çevrilmiş camilerden biriydi; kimin tarafından ve hangi tarihte cami haline getirildiği tesbit edilememiştir. Yalnız Evliya Çelebi 1078 (1667-68) yılında uğradığı Selânik’in camilerini sayarken bunun da adını verdiğine göre (Seyahatnâme, VIII, 158) o tarihten önce müslümanların ibadetine açılmış olmalıdır. Eski Saray Camii, şehrin kuzey kesimindeki Hagios Demetrios Kilisesi’nin (Kāsımiyye Camii) yukarısında yer almaktadır. Bu kiliseye Eski Saray Camii denilmesinin sebebi olarak aynı yerde evvelce bir Bizans sarayının bulunması gösterilir. Bu saray daha Bizans döneminde XIV. yüzyılda çıkan Zelotlar ayaklanması (1342) sırasında tahrip edilmiştir. Türkler’in Selânik’i ele geçirdiklerinde (1430) bu yere “saray” anlamına gelen palatiden bozarak Balat dedikleri yolunda bir iddia vardır; fakat bu görüşün ne derece doğru olduğu bilinmez. Gerçek olan husus, Osmanlı döneminde Selânik vali konağının yani sarayının bu caminin komşusu olduğudur; cami adını bu konak veya saraydan almış olmalıdır. 1891’de Batı mimari üslûbunda yeni vali konağı (Şimdiki Kuzey Yunanistan Bakanlığı) yapıldığında burası terkedilmiş, fakat bulunduğu kesim 1912’de Selânik’in kaybedilmesine kadar idarecilerin ve ileri gelenlerin oturdukları mahalle olarak kalmıştır.

Selânik’teki camiye çevrilmiş bütün kiliseler gibi Balkan Savaşı’nda şehir elden çıktıktan sonra derhal eski haline getirilen bu yapının 1360 yılına doğru Makarios Humnos tarafından Peygamber İlyas (Profetis Elias) adına kurulan manastırın başkilisesi olduğu ileri sürülür. Ch. Texier’nin binanın dışında rastladığı ve yanlışlıkla tarihini 1012 şeklinde okuduğu kitâbenin 1284 tarihini taşıdığı tesbit edilmiş, ancak bu arada kitâbenin kilisenin yapımı ile ilişkisinin bulunmadığı da anlaşılmıştır. Mimari tarzına göre bina XIV. yüzyıla aittir ve özellikle giriş cephesinde yer alan “liti” (ön mekân), bu mimari unsur ilk defa 1293’te ortaya çıktığı için kilisenin XIV. yüzyılda yapıldığı görüşünü daha da kesinleştirmektedir.

Kayalık bir zemin üzerine inşa edilmekle beraber bazı eski yapı kalıntıları üstüne oturtulduğu için zamanla binanın duvarlarında tehlikeli çatlaklar belirmiş ve hatta kubbesi de doğuya doğru eğrilmiştir. Bundan dolayı cami olarak kullanıldığı dönemde özellikle doğu tarafına büyük payandalar yapılmış, kubbe kasnağı da dört taraftan kavisli payandalarla desteklenmişti. Ana binayı göğüsleyen büyük payandalardan kuzeydoğuda bulunanı bu taraftaki cepheyi tamamen kaplıyordu. Balkan Savaşı'nın arkasından, Rumeli camilerinin özelliği olan çok uzun gövdeli ve şerefesi mukarnaslı minare yıktırılmış, 1960'ta başlatılan çok büyük bir restorasyon çalışması ile de bütün Türk devri ilâveleri ve payandaların tamamı kaldırılarak bina yeniden

yapılırcasına ihya edilip bir dönem cami olduğunu hatırlatan hiçbir iz bırakılmamıştır.

Ana mekânı üç yapraklı yonca biçiminde olan kilisenin batı tarafında, dört sütuna oturan çapraz tonozla örtülmüş dokuz bölümlü bir liti bulunmaktadır. Binanın ortasında çok yüksek ve kasnağı pencereli bir kubbe yer alır. Cami olarak kullanıldığı yıllarda pencerelerin çoğu örülmüş ve batı cephesine litiyi de içine alacak şekilde kare kesitli direkler arasına yerleştirilen demir parmaklıklarla çevrili, üstü direklere oturan ahşap çatı ile örtülü bir son cemaat yeri yapılmıştı. Eski fotoğraflarda caminin kuzeydoğu tarafında klasik üslûpta bir meydan çeşmesi, kıble cephesi önünde de içinde on beş kadar eski mezar taşı olan bir hazîre görülmektedir (bk. Diehl v.dğr., s. 205, resim 91). Evvelce binanın doğu tarafında bir medrese, kuzeyinde de bir tekke bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 158; Ch. Texier - C. P. Pullan, Byzantine Architecture, London 1864, s. 164; O. Tafrali, Topographie de Thessalonique, Paris 1913, s. 177; Ch. Diehl v.dğr., Les Monuments chrétiens de Salonique, Paris 1918, s. 203-211; A. Papagiannopoulos, Monuments of Thessaloniki, [baskı yeri ve yılı yok], s. 86-88; B.

Demetriadis, Topographia tes Thessalonikes kata ten epokhes tes Turkokratias, Selânik 1983, s. 301-303.

Semavi Eyice

ESKİ ŞİİRİN RÜZGÂRIYLE

Yahya Kemal'in (ö. 1958) divan şiiri tarzında yazdığı manzumelerinin toplandığı kitap.

Yahya Kemal Beyatlı'nın divan şiiri geleneğini yenileştirerek Türk neoklasiği denilen tarzda yazdığı şiirlerini ihtiva eden eser, ölümünden sonra kurulan Yahya Kemal Enstitüsü tarafından külliyatın ikinci kitabı olarak 1962 yılında yayımlanmıştır. Şiirlerinin kitap haline getirilmesinden uzun yıllar ısrarla kaçınan şair, enstitü müdürü Nihad Sami Banarlı'nın ifadesine göre son yıllarında buna rıza göstermiş, böylece diğer şiir kitapları gibi bu eseri de adı, tertip tarzı ve imlâsı ile kendi arzusu dikkate alınarak neşredilmiştir. Kitaptaki altı bölüm "Selimnâme" (yedi bentli bir terkibibend), "Gazeller" (otuz dokuz adet), "Musammatlar" (yedi adet), "Şarkılar" (altı adet), "İthaf (iki adet) ve "Kıtalar - Beyitler" (dokuz kıta, iki beyit) başlıklarını taşımaktadır.

Yahya Kemal'de şiir estetiğinin teşekkülü hikâyesi Edebiyâta Dâir; Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım; Yahya Kemal Yaşarken (bk. bibl.) adlı eserlerde kendi anlattıklarından takip edilebilmektedir. Çocukluk ve gençlik yıllarında bulunduğu çevreler dolayısıyla İslâmî bir atmosferle, değişen, başkalaşan, Batılılaşan, giderek geleneklerden uzaklaşan nesiller arasında şiir zevki de bu ikileme paralel olarak bocalamalar gösteriyordu. Yahya Kemal bir taraftan eski divanları ve Tanzimat devrinde geleneğe bağlı şairleri okurken diğer taraftan Serveti Fünûn şiirine bağlanıyordu. 1903'te Paris'e gittiği zaman dinle beraber birçok millî ve kültürel değerden uzaklaşmış bir anarşist ruhu taşıyordu. Sokak hareketlerine ve mitinglere katılmakla geçen ilk birkaç yılın sonunda düzenli olarak takip ettiği Albert Sorel, Camille Jullian, Maurice Barres gibi milliyetçi Fransız yazar ve tarihçileri onda "tarih ortasında Türklüğü aramak" şuurunu uyandırdı. Anadolu ve Rumeli topraklarında bir şehir medeniyeti kuran Selçuklu ve Osmanlı Türkleri'nin tarihî macerası onu cezbediyordu. Bu fikrî gelişmenin yanında okuduğu romantik ve sembolist şairlerden sonra José Maria de Hérédia'yı keşfetti. Parnas şiirinin ustalarından olan Hérédia kelimelere hacimli (plastik) bir değer veriyor,

şiirini bir minyatür gibi teferruatta kusursuz bir ses ve şekil armonisi haline getiriyordu. Yahya Kemal de millî tarih şuuruyla bu tarz bîr şiiri telif yolunu aradı. Sembolistlerden alıp "halis şiir, öz şiir" diye çevirdiği "poésie pure"ü divan şiirindeki "mısra-ı berceste"lerde aramaya başladı. Böylece her mısraı mısra-ı berceste olan yeni bir divan şiiri zevkine yöneldi. Türkiye'ye döndükten sonra (1912) bu tarzda yazdığı şiirlerinin bazılarını 1918'den itibaren dergilerde yayımlamaya başladı.

Titiz bir şair olan Yahya Kemal'in, bir şiiri ancak uzun yıllar olgunlaştırdıktan sonra ve çok geç olarak yayımlandığı bilindiğinden bu şiirlerin yazılış ve çıkış tarihleri arasında bir ilişki olmadığına kolayca hükmedilebilir. Mehmet Kaplan, onun divan tarzı şiirlerinden "Bir Sâki", "Mâhurdan Gazel", "Sene 1140" ve "Mükerrer Gazel"in birçok mısraının Paris'te yazılmış olduğunu kaydeder.

Yahya Kemal'in tarih anlayışının genel olarak şiirlerine, özellikle de eski tarz şiirlerine aksetmesi, yine Paris'te iken sembolist şair Verlaine'in şiirleriyle karşılaşması vesilesine bağlanmaktadır. Verlaine'in Fêtes Galantes (Âşıkane Ziyafetler) adlı küçük bir şiir kitabında Versay bahçeleri, şatoları, asil ve zarif tavırlı insanlarıyla bütün bir XVIII. yüzyıl Fransa'sı yaşamakta, şiirler de o yüzyılın dilini ve teşrifatını yansıtmaktadır. "Tarih ortasında Türklüğü arayan" Yahya Kemal için bu şiirler yeni estetik ufuklar açar: "Ben de arzu ettim ki İstanbul'un fethi sabahından son hârâbat şairimiz Leskofçalı Galib Bey'e kadar geçen asırlarımızı, zevk ve haz hususiyetlerini parça parça, birer gazel çerçevesine sığdırarak tegannî edeyim" (Edebiyâta Dâir, s. 275). Yahya Kemal'in bu cümlesinde Eski Şiirin Rüzgârıyle kitabındaki şiirlerin programı ve estetiği ana hatlarıyla takip edilebilir. Şiirlerinin muhtevasını tayin eden tarih olacaktır ve estetik ölçünün kaynağı da divan şiiridir. Tasavvuru bu tarihi, İstanbul'un fethiyle XIX. yüzyılın son büyük divan şairi Leskofçalı Galib arasında sınırlamaktır. Bu, benimsediği tarih ölçüsüyle millî tarihimizin içinde zengin ve ihtişamlı bir devre idi. Böylece Eski Şiirin Rüzgârıyle kitabındaki "İstanbul'u Fetheden Yeniçeriye Gazel" ile Leskofçalı Galib Bey'in ruhuna ithaf ettiği "Tûr'dan Mülhem" gazeli bu tarihî devrenin çerçevesini teşkil ediyordu. Ancak

millî tarihimizin başlangıcı olarak kabul ettiği Malazgirt'in hâtırası için kitapta bir de "Alparslan'ın Ruhuna Gazel" bulunmaktadır.

Eski Şiirin Rüzgârıyle kitabında zeminini doğrudan doğruya tarihî olay ve şahsiyetlerin teşkil ettiği şiirler vardır. Kitap yedi bentlik klasik bir terkibibend olan "Selimnâme" ile başlar. "Başlayış", "Sefer", "Çaldıran", "Toplayış", "Mercidâbık", "Ridâniyye" ve "Rıhlet" başlıklarını taşıyan bu yedi bendde şair, Yavuz Sultan Selim'in kısa fakat kesif hükümdarlığı yıllarına sığan zaferleri tebcil eder. Son bent, Yahya Kemal'in şiirleri arasında mersiye karakteri taşıyan tek şiiridir. Hacim olarak bu kadar geniş yer ayırdığı Yavuz Sultan Selim bu şiirde devletin ilk büyük ihtişam hamlesinin yanı sıra doğu seferleriyle İslâmî birliğin temininin de sembolü olur. Yeniçeriye ve Gedik Ahmed Paşa'ya ithaf ettiği gazellerinde olduğu gibi nâdiren hamâsî ifadelere başvuran Yahya Kemal, bu tarz şiirlerinde yalnız bir tarih olayına değil onun arkasında devletin millî ve dinî bütünlüğünü ve sürekliliğini de çağrıştırmak ister. Tevhid ve i'lâ bu şiirlerin esas temasını oluşturur. Tarihî şiirlerin dışında da dinî duygu açıkça veya dîdâr-ı kibriyâ, Tûr, erbâb-ı neşve, bezm-i ezel, hüsn-i ilâhî, cemâlullah gibi tasavvufî remizlerle sezdirilmiştir.

Kadın bu şiirlerde mâna olarak, bazan mistik duygulara bürünen ebedî bir aşkın sembolü halinde görünür. Madde olarak ise 900 yıllık tarihten, kültür ve sanat mirasından süzülmüş bir zarafet gösterisidir. "Perestiş", "Şerefâbâd", "Bir Sâkî", "Mükerrer Gazel", "Söz Meydanı", "Mâhurdan Gazel"de kadın bir aşk ve güzellik çağının rafine şiir diliyle anlatılmıştır. Yalnız Ahmet Hamdi Tanpınar, "Mahurdan Gazel"de kadının divan şiirinde alışılmamış bir tarzda hayatta ve şehrin içinde göründüğüne dikkati çeker.

Hemen bütün şiirlerde zikredilerek veya zikredilmese de ima ile temel bir felsefe halinde varlığını sezdiren motif rindliktir. Doğu şiirinin bu çok yaygın hayat görüşü Yahya Kemal'de gelecek endişesi olmaksızın, hali bütün hazlarıyla yaşamak şeklinde tezahür eder.

Eski Şiirin Rüzgârıyle kitabındaki şiirler arasında yer yer şairin sanat ve şiir hakkındaki telakkilerini dile getiren mısralar da vardır. Kitapta özel bir adı olmayıp sadece "Gazel" başlığı ile görünen, belki bu sebepten bir çeşit poetika özelliği gösteren şiirin her beyti bu sanatın kurallarını ortaya koyar:

“Her mısraı en güzel mısra (mısra-ı berceste) olan bir şiir olmalıdır. Baştan başa ahenk (armoni) bütünlüğü göstermelidir. Eğer ses yoksa sadece belagat şiir için kusurdur. Bir şiir, en güzel beyti (beytülgazel) seçilemeyecek kadar mükemmel olmalıdır. Güzel şiir hikmetli söz demek değildir”. Böylece Yahya Kemal’in yazılarında da sık sık tekrarladığı gibi “şiir söylenmeyecek, tegannî edilecektir”.

Yahya Kemal’in gazelleri hakkında tenkitçiler, bunların hemen tamamıyla klasik yapıya ve kültüre bağlı olduğunda birleşirler. Yalnız Ahmet Hamdi Tanpınar, Cem - Dyoniysos gibi mitoloji veya Batı kaynaklı birtakım çağrışımlara dikkati çeker. Bu hükme, onun mazmun sistemine uzak kaldığı görüşünü önemli bir istisna olarak ilâve etmek gerekir. “Şiirde lisan, zevk, fikir, mazmun, her şey eskir, yalnız aşk eskimez, her dem tazedir” diyen Yahya Kemal’in bu cümlesinde aşkı bir taraftan şiirde lirizme, diğer taraftan rindlik düşüncesine bağlamalıdır. Birkaç yazısında asıl şiir, öz şiir, halis şiir diye bahsettiği şeyin neoklasik şiirlerine yansıması ise divan kültüründeki bir yığın teferruatı olan mazmunları tasfiye ettikten sonra geride kalan tasavvufî - mistik, rindâne, zevke, lezzete, bu dünyaya, öteki dünyaya, kadere ve tevekküle bağlı temaların terkibi suretiyle olacaktır. Bunlara yeni olan ve hemen her şiirinde hissedilen vatan, tarih, medeniyet, sanat gibi muhtevaları da eklemek gerekir.

Eski Şiirin Rüzgârıyle’de vezin daima aruzdur (bütün şiirleri arasında yalnız “Ok” şiiri başarısız tek hece denemesi olarak kalır). Otuz dokuz gazelden yirmi biri muzâri bahrinde (mefûlü fâilâtü mefâîlü fâilün) yazılmıştır. Yahya Kemal’in Türk aruzunun yeknesaklıktan en uzak olan bu veznini tercihi tesadüfî değildir. Ayrıca yine bu otuz dokuz gazelden otuz altısının beş beyitte tamamlandığı görülmektedir. Bu sayı klasik gazelin alt sınırıdır. Yahya Kemal’in bu tercihi de ses ve mâna bütünlüğü yanında yalın ifadeyi ve kesafeti aradığını gösterir.

Kitaptaki tahmis ve taştirler modelleri olan gazellerle her bakımdan ustalıklı bir armoni teşkil eder. Şairin tamamlanmış, müsvedde ve notlar halinde kalmış şiir parçalarını ihtiva eden Bitmemiş Şiirler’de de eski tarz denemeleri bulunmaktadır.

Esiri Şiirin Rüzgârıyle kitabındaki gazel ve şarkıların çoğu, bazıları ayrı

bestekârlar tarafından birkaç defa olmak üzere bestelenmiş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahya Kemal Beyatlı, Eski Şiirin Rüzgârıyle, İstanbul 1962; a.mlf., Edebiyata Dâir, İstanbul 1971; a.mlf., Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım, İstanbul 1973; Abdülhak Şinasi Hisar, "Eski Şiirin Rüzgârıyle", Yahya Kemal'e Veda, İstanbul 1959, s. 79-84; Nihad Sâmi Banarlı, Yahya Kemal Yaşarken, İstanbul 1959, tür.yer.; a.mlf., Yahya Kemal'in Hatıraları, İstanbul 1960; Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal, İstanbul 1963; Ömer Faruk Akün, "Osmanlı Tarihi Karşısında Yahya Kemal'in Şiiri", KAM, V/2 (1976), s. 13-34; Mehmet Kaplan, "Yahya Kemal Şiirlerini Ne Zaman Kaç Yılda Yazdı?", a.e., IX/1 (1980), s. 24-26; "Eski Şiirin Rüzgârıyla", TDEA, III, 99-100.

M. Orhan Okay

ESKİ ZAĞRA

Bugün Bulgaristan'da Stara Zagora adıyla anılan eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Karacadağ'ın (Sredna Gora) güneyindeki verimli ovanın kenarında yer alır. Kuruluşunun eski dönemlere kadar gittiği ve daha önce burada Beroe adlı eski bir Trak yerleşmesinin bulunduğu belirtilir. Romalılar döneminde Augusta Traiana

adını alan bu yerleşme merkezi IV ve V. yüzyıllarda barbar kavimler tarafından tamamen yakılıp yıkıldı. Bizans döneminde yeniden teşkil edilerek Eirenepolis adını aldı. Bu adın Zagora'ya nasıl dönüştüğü ise tam olarak bilinmemektedir. Zagora adı Ortaçağ'ın son dönemlerinde yaygın şekilde kullanılmış olmalıdır. Nitekim Arap coğrafyacılarından İdrîsî burayı Zâgoriye olarak anmaktadır (La Géographie d'Edrisi, II, 293-294). Muhtemelen 1371 yılında Osmanlılar tarafından fethedilen şehre, bu sonuncu adlandırmaya dayanarak önceleri Eskihisâr-ı Zağra, Zağra-i Eskihisar, Zağra Eskisi ve Zağra; daha sonraları ise yaygın olarak Zağra-i Atîk veya Eski Zağra denilmiştir. Şehrin adının "Atîk" veya "Eski" ile birlikte zikredilmesi aynı bölgedeki Yenice-i Zağra, Zağra-i Cedîd veya Yeni Zağra'dan ayırt etmek için olsa gerektir.

Osmanlı idaresine girdikten sonra Rumeli eyaletinin kazaları içinde yer alan ve uzun süre Edirne'ye bağlı kalan Eski Zağra Osmanlılar'ın ilk devirlerinde bir uç kale şehri durumundaydı. Ancak daha sonra Osmanlı sınırlarının genişlemesiyle bir iç şehir haline geldi. Uzun müddet önemli bir tarihî olaya sahne olmayan şehir, Şehzade Selim'in (I. Selim) babası II. Bayezid'le giriştiği taht mücadelesi sırasında ön plana çıktı. Bu sırada kendisine Semendire sancak beyliği verilen Selim sancağına gitmeyerek Eski Zağra'ya çekildi ve tahta geçmek için gerekli hazırlıkların bir kısmını burada yaptı. Şehir Osmanlı hâkimiyeti döneminde âdeta yeniden kuruldu ve kısa zamanda gelişme gösterdi. Tahrir defterlerine göre 1516'da on sekiz mahallesi ve 2700 - 2900 dolayında nüfusu vardı. 1530'da da mahalle sayısı on sekiz olup nüfusu 2700 - 2800 civarında idi. Buradaki yerleşik halkın

tamamını Türk ahali teşkil ediyor, şehirde hiçbir gayri müslim bulunmuyordu. Bu durum Eski Zağra'nın bir Osmanlı şehri olarak kurulduğunu göstermektedir. Gayri müslim grupların buraya yerleşmesi, fizikî bakımdan ve nüfus yönünden gelişmenin hızlandığı XVI. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşti. Nitekim 1570 yılına ait tahrire göre, mevcut on sekiz müslüman mahallesi yanında bir de gayri müslim mahallesi teşekkül etmişti. Bu tarihte şehirde toplam 3000 - 3300 kişi yaşamakta olup bunun 100 kadarını gayri müslim nüfus oluşturuyordu. Bu yüzyılda şehrin bazı kalabalık ve önemli mahalleleri Cami (Câmi-i Atîk), Veled-i İvaz, Çırçır Murad, Hacı Mahmud, Debbâğan, Hacı Hasan (Terzi Yûsuf), Mihaliçlü, Hacı Timur Han gibi adlar taşımaktaydı. Şehirde bahçecilik yapılıyor ve tarıma dayalı ekonominin yanında bazı meslek ve sanat dalları çok gelişmiş bulunuyordu. Bu dallar arasında dericilik ve deriye bağlı üretim (ayakkabı, çizme, mest vb.) önemli bir iktisadî faaliyet sahası idi. Bundan sonra tekstil ve bununla ilgili iş kolları gelmekteydi. Şehirde özellikle pamuklu dokuma mamulleri olarak çeşitli bezler ve keçe imalâtı, kuşakçılık, takkecilik, terzilik ve kumaş süslemeciliği büyük ölçüde yapılmaktaydı. Bunun yanı sıra kasap, ekmekçi, bakkal ve helvacı gibi gıda mamulleri dallarında çalışanlar da vardı. Bu meslek ve sanat dallarıyla uğraşanların pek çoğu faaliyetlerini şehirdeki bedestende yapmaktaydılar. Şehirde ayrıca bir bozahâne, bir başhâne ve birçok değirmen de yer alıyordu (BA, TD, nr. 77, s. 469; nr. 370. s. 67). Bundan başka şehir her türlü malın alınıp satıldığı bir de pazara sahipti. Burada 1530'da Gümlüoğlu İmareti ve Karaca Ahmed Zâviyesi'nden başka iki cami, iki mescid ve beş hamam mevcuttu. 1570'te cami sayısı beş, mescid sayısı on iki civarındaydı.

Eski Zağra XVII. yüzyılda da gelişmesini sürdürdü. Bu yüzyılın başlarında gayri müslim nüfus arasında şehre yeni gelip yerleşen Ermeniler vardı. Evliya Çelebi, şehrin on dört mahalleye ve kiremitle örtülü 3000 kadar eve sahip olduğunu yazmaktadır. Burada ayrıca yedi cami, Ali Paşa adıyla bilinen bir medrese, kırk iki mektep, beş hamam, 855 kadar dükkân ve bir bedesten bulunduğunu kaydeden Evliya Çelebi şehrin çuha ve akmişe (kumaş) yanında ekmeği, balı, ayvası ve şırası ile de meşhur olduğunu belirtir (Seyahatnâme, III, 378-380).

XVIII. yüzyılda bir ara Sofya'ya bağlanan ve gelişmeye devam eden şehir XIX. yüzyılda önemli bazı hadiselere sahne olmaya başladı. Bu yüzyılda

XVI. yüzyıldaki nüfus yapısı tamamıyla değişmiş ve gayri müslim nüfus artmıştı. Nitekim 1831 yılında şehrin toplam 18.368 kişilik nüfusunun 5586'sını Türk, 12.782'sini ise gayri müslimler oluşturuyordu. 1853'te çıkan bir yangın şehre büyük zarar verdi. Bu yangında 1270 dükkân ve atölye, on iki cendere, beş han, üç hamam, iki mescid ve bir kütüphane ile bedesten tamamen yanmıştı. Nüfus da muhtemelen bu yüzden gerilemiş, ancak müslümanlarla gayri müslim gruplar arasında belirli bir nüfus dengesi sağlanmıştı. 1858'de on sekizi Türk, on ikisi Bulgar, biri yahudi mahallesi olmak üzere toplam otuz bir mahalle ve 2651 ev vardı. Bu evlerden 1632'si Türk, 833'ü Bulgar, 111'i Çingene ve 75'i yahudi ailelerine aitti. Toplam erkek nüfusu ise 8577 idi. Bunun 3277'si Türk, 4205'i Bulgar, 645'i Çingene, 427'si yahudi olup diğerlerinin milliyeti belli değildi. Ancak Türk nüfusunda giderek hissedilir bir azalma meydana geldi. Bu durumun muhtemelen bölgede baş gösteren siyasî olaylarla ilgisi bulunmaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Eski Zağra'nın Filibe'ye bağlı olduğu dönemlerde bu azalma daha da arttı. Şehir 1875'te Rusya'nın Bulgarlar'a kurdurduğu ihtilâl cemiyetlerinin faaliyetleri ve 1877 - 1878 Osmanlı - Rus Savaşı (93 Harbi) sırasında büyük tahribata uğradı. Bu olaylar esnasında Türk halkının önemli bir kısmı kendileri için daha güvenli olan iç kesimlere göç etti. Onlardan boşalan yerleri taşradan gelen Bulgar nüfusu doldurmaya başladı. Bu arada şehrin bedesteni Bulgarlar tarafından hapishaneye çevrildi ve daha sonra çıkan bir yangında ise bütünüyle yandı.

1877-1878 Osmanlı - Rus Savaşı sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması ile (1878) muhtar bir Bulgaristan Prensliği ve Doğu Rumeli vilâyeti kurulunca Eski

Zağra Doğu Rumeli vilâyetinin sınırları içinde kaldı. Ancak 1885'te Bulgaristan Prensliği Doğu Rumeli vilâyeti topraklarını sınırları içine kattı. Böylece Eski Zağra da bu prensliğe dahil oldu. Şehir 1887'de 16.039, 1892de 17.457, 1900'de 19.516, 1910'da 22.033, 1920'de 25.314, 1926'da 28.957 nüfusa sahip bulunmakta ve bu nüfus içinde yıldan yıla azalan bir Türk nüfusu yer almaktaydı. Özellikle 1945'ten sonra hızlı bir nüfus artışına sahne olan ve 1988'de nüfusu 156.441'e ulaşan şehirde çeşitli sanayi dallan bulunmakta olup pamuklu sanayii, kumaş, kimyasal maddeler, gübre imalâtı, tarım araçları, makine parçaları sanayii, sigara, bira ve konserve üretimi önde gelir. Sanayi tesislerinin ihtiyacı Stara Zagora

hidroelektrik santralinden sağlanır. Şehrin içinde ve çevresinde üzüm, incir, badem ve nar yetiştirilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 77, s. 459-469; nr. 370, s. 67, 77; nr. 494, s. 422-431; İdrîsî, La Géographie d'Edrisi (trc. P. A. Jaubert), Paris 1840, II, 293-294; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 378-380; Hüseyin Râci Efendi, Zağra Müftüsünün Hatıraları: Târihçe-i Vak'a-i Zağra (haz. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, ts., tür.yer.; Celâl Aybar, Bulgaristan Nüfusu, Ankara 1938, s. 15-17; Hans - Jürgen Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei, 1864-1878, Freiburg 1976, bk. İndeks; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985, s. 109; Mahir Aydın, Şarkî Rumeli Vilâyeti, Ankara 1992, bk. İndeks; Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", TD, VI/9 (1954), s. 86-87; P. L. İnciciyan - H. D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası", GDAAD, sy. 2-3, İstanbul 1974, s. 23; İlhan Şahin, "XV. ve XVI. Yüzyılda Sofya - Filibe - Eski Zağra ve Tatar Pazarı'nın Nüfus ve İskân Durumu", TDA, sy. 48 (1987), s. 252-254; a.mlf. - Feridun M. Emecen - Yusuf Halaçoğlu, Turkish Settlements in Rumelia (Bulgaria) in the 15th and 16th Centuries", IJTS, IV/2 (1989), s. 28-31; R. J. Crampton, "The Turks in Bulgaria, 1878-1944", a.e., s. 44-59; Machiel Kiel, "Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period; The Place of Turkish Architecture in the Process", a.e., s. 91-92, 141; Pierre Voillery, "Une ville bulgare à l'époque ottomane Eski Zaara (XVIIIe - XIXe siècles)", Turcica, XX, Paris 1988, s. 93-112.

İlhan Şahin

ESKİCAMİ

Edirne'de en eski ve çok kubbeli cami geleneğinin en güzel örneklerinden biri

(bk. ULUCAMİ).

ESKİCUMA

Kuzeydoğu Bulgaristan ovasında şimdiki adı Tărgovište olan, küçük bir kasaba.

Osmanlı kaynaklarında Cum'a-i Atîk adıyla da geçen kasaba 1934'ten beri Tărgovište olarak anılmaktadır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde teşekkül etmiş olup bir kaza merkezi özelliği kazanmıştır. Ayrıca önemli bir pazar yeri ve İslâmî merkez olarak da dikkati çeker.

Kasaba, XVI. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'dan yoğun Türk göçüne sahne olan bir bölgede XVI. yüzyılın ikinci yarısında kurulmuştur. Eskicuma kazası ise güneyde alçak bir dağ silsilesi olan Preslav Balkanı tarafından ikiye bölünen büyük bir düzlük sahayı içine alıyordu. Bu bölgeye ait 1479 ve 1485 tarihli en eski Osmanlı tahrir defterlerine göre, burada sadece yerli nüfusun yaşadığı Slavca isim taşıyan dokuz hıristiyan köyü bulunmaktaydı. Köylerin hepsi dağların eteklerinde yer alıyordu ve ovada herhangi bir yerleşme mevcut değildi. Bu durum, Osmanlı öncesi dönemlerde bölgenin güvensiz bir yer olduğunu göstermektedir.

Kasabanın güneybatısında 7 km. mesafede bulunan Krumov kale harabeleri bu kasabadan önceki yerleşim yeridir. Bizans İmparatoru Justinian tarafından kurulan kale, VI. yüzyıl sonlarında Slav saldırıları sebebiyle yıkılmıştır. Bulgar Krallığı zamanında zayıf bir şekilde yeniden kurulduysa da 1393'ten önceki iç karışıklıklar veya Osmanlı akınları sırasında tahribata uğramış olmalıdır. Varna Savaşı (1444) esnasında bölgenin büyük ölçüde boşalması ve ıssızlaşması, XV. yüzyıl sonlarında başlayan ve XVI. yüzyıl başlarında yoğunluk kazanan yörük yerleşmesine müsait bir zemin hazırladı. Yeni kurulmuş olan yörük köylerinin bir idarî ve ekonomik merkeze ihtiyaç duymaları, Eskicuma'nın bir kasaba olarak gelişmesine yol açtı. Burası hakkındaki ilk kayıtlar 1579 tarihli Niğbolu sancağı tahrir defterinde bulunmaktadır. Buna göre kasabada doksan beş hâne, kırk bir mücerred (bekâr) müslüman; yedi hâne, dokuz mücerred hıristiyan nüfus yaşamaktaydı. Müslüman nüfusun % 14'ünü sonradan İslâmiyet'i kabul edenler teşkil etmekte olup toplam nüfus 450 - 500'e ulaşıyordu. Ayrıca

burası bu dönemde pazaryeri olma özelliği de taşıyordu. XVII. yüzyıla ait cizye defterlerine (1622, 1648 ve 1692) göre küçük bir hıristiyan topluluğu güneydeki dağlık kesimden inerek kasabaya yerleşmiş, bunların bir kısmı sonradan İslâmiyet'i kabul etmiştir. 1692 tarihli Cizye Defteri'nde ise (Sofia National Library, OAK, nr. 13/60) kasabada seksen altı hıristiyanın bulunduğu kayıtlıdır. 1752 tarihli Avârız Defteri'nden de (BA, MAD, nr. 2846, s. 74-76) burada 373 müslüman hâneye karşılık yirmi iki hıristiyan hânenin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Eskicuma, XVIII. yüzyılın sonlarında ve bilhassa XIX. yüzyılda yılda bir defa kurulan panayırı ve bir zenaat merkezi oluşu ile önemli bir kasaba halinde gelişme göstermiştir.

1260 - 1261 (1844 - 1845) tarihli Temettuat Defterleri'ne göre Eskicuma'da, 291 hıristiyan hâneden oluşan bir varoş ile 843 müslüman hânenin bulunduğu on bir mahalle vardı. Böylece % 94'ü müslüman Türk nüfustan meydana gelen bir kasaba iken doksan üç yıl içinde bu nisbette düşüş olmuş ve genel nüfus içindeki müslüman Türk nüfusunun oranı % 74'e gerilemiştir. Bu gerileme daha sonra da sürdü; her iki kesimin nüfusunda artış görülürken nüfus oranlarındaki seviye giderek hıristiyan nüfus lehinde kapanmaya başladı. Nitekim 1290 (1873) tarihli Salnâme-i Vilâyet-i Tuna'dan, 1325 müslüman hâneye karşılık hıristiyan hâne sayısının 717'ye yükselmiş olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre müslüman nüfus nisbeti % 65'e inmiştir.

XVII ve XVIII. yüzyılın başlarında kazadaki hıristiyan köylerinin dokuzundan yedisi kısmen ihtidalar, kısmen de kasabaya ve Vardun köyüne vâki göçler neticesi tamamıyla İslâmlaştı. Buna karşılık kazadaki otuz yedi müslüman köyünde başka bir gelişme görüldü ve bu köylere hıristiyan nüfus yerleşmeye başladığı gibi mevcut hıristiyan nüfusta da artış meydana geldi. 1290 (1873) tarihli Salnâme-i Vilâyet-i Tuna'ya göre Işıklar, Dalgaç, Elvanköy ve Yavaşköy'de nüfusun çoğunluğunu hıristiyanlar oluşturuyordu. Kasaba ve köylerdeki bu

değişiklikler bilhassa Bebrova bölgesinde, dağlık kesimde yaşayan Bulgarlar'ın göçü ve Bulgar hâne ölçüsündeki büyümeyle ilgilidir. Nitekim kasabada hâne başına 4,25 müslüman şahıs düşerken bu sayı hıristiyanlarda 4,92 idi; köylerdeki rakamlar ise hıristiyanlar lehine daha da büyüktü.

Osmanlılar döneminde Eskicuma'nın fizikî durumu hakkında 1285 (1868-69) tarihli Salnâme-i Vilâyet-i Tuna'dan bilgi edinmek mümkündür. Buna göre kasabada on yedi cami, altı medrese, bir tekke, bir hamam, 566 dükkân ve üç kilise bulunuyordu. Ancak Bulgarlar'ın bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra Eskicuma'nın gelişmesi durdu. Türk nüfusun üçte biri buradan ayrıldı, onların yerleri yeni Bulgar göçmenler tarafından dolduruldu. Daha az ölçüde olmakla birlikte köylerde de aynı olaylar yaşandı. Kasabanın bugünkü durumu bu gelişmeler hakkında fikir vermektedir. Nitekim günümüzde kasabanın nüfusu 30.000'in üstünde olup müslüman nüfusun sayısı 1000'den daha az tahmin edilmektedir.

Bugün kabasabadaki mahallî tarih müzesinde yıkılmış camilerin fotoğrafları ile birlikte bazı Osmanlı kitâbeleri bulunmaktadır. Osmanlı dönemi yapılarından sadece Saat Camii ayakta kalabilmiştir. Bu bina, Hamîdî adlı bir şaire ait güzel yazılı kitâbesinde belirtildiği üzere, 1221'de (1806) Eskicuma ayanı Mollazâde Ali Bey tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Caminin avlusunda Ali Bey'e ve annesi Emine Hanım'a ait mezar taşları yer almaktadır. 1970'lerde müslüman cemaat tarafından restore edilen cami halen ibadete açık durumdadır. Eskicuma'nın birkaç kilometre batısındaki Kızane köyünde (şimdiki adı Momina), civardaki müslümanların çok itibar ettiği Kızane Sultan'a ait bir Bektaşî tekkesi bulunmaktadır. 1989 - 1990 yıllarındaki siyasî değişiklikler sonrasında burası yeniden açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 126, 370, 416; BA, MAD, nr. 2846, s. 74-76; BA, Temettuat Defterleri, nr. 11.902 - 11.934; TK, TD, nr. 58; 1479 Tarihli Tahrir Defteri (Turski Izvori za Bălgarskata Istorija, II. cilt içinde), Sofia 1966; 1485 Tarihli Tahrir Defteri, Sofia National Library, NK, nr. 12/9; 1692 Tarihli Cizye Defteri, Sofia National Library, OAK, nr. 13/60; Salnâme-i Vilâyeti Tuna, 1. def'a, Rusçuk 1285; Salnâme-i Vilâyeti Tuna, 6. def'a, Rusçuk 1290, s. 160-165; L. Miletić, Staroto Bălgarsko Naselenie v Severoiztočna Bălgarija, Sofia 1902, s. 46-47, 117-119; Z. Čankov, Geografski Rečnik na Bălgarija, Sofia 1939, s. 463-464; J. Karpačev, Tărgouište, Pleven 1971; H.

J. Kornrumpf, Die Territorialvenwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei 1864-1878, Freiburg 1976, s. 255-256; A. Mehlan, “Die grossen Balkanmessen in der Türkenzeit”, Vierteljahrschrift für Sozial - und Wirtschaftsgeschichte, XXX/1 (1933); Petăr Mijatev, “Epigrafski proučavanija na Pametnitsits Arapsko pismo v Bălgarija”, Arheologija, sy. 1, Sofia 1962; Stefan Velikov, “Tărgovište prez Văzraẓdaneto”, Istoričeski Pregled, sy. 32, Sofia 1976, s. 93-106; Nikola Ovčarov, “Krumova Kale kraj Tărgovište”, Muzej i Pametnitsite na Kulturata, XX/5, Sofia 1980, s. 13-18.

Machıel Kıél

ESKİCUMA CAMİİ

Selânik’te II. Murad tarafından kiliseden çevrilen cami.

Türk döneminde adı Vardar caddesi, şimdi ise Egnatia caddesi olan ana yolun kuzeyinde bulunmaktadır. Selânik’in 1430’da fethinin hemen arkasından camiye çevrilerek ilk cuma namazı kılınan yer olduğundan Eskicuma Camii olarak adlandırılmıştır. M. Tayyip Gökbilgin tarafından yayımlanan bir vakıf kaydında adı geçen cami de burası olmalıdır. Bu kayda göre yapı II. Bayezid döneminde 894’te (1489) tamir görmüş, bunun için gerekli olan 30.000 akçe Edirne’deki Muradiye İmareti’nden sağlanmıştır. Ayrıca Sidrekapısı madeninden 232 kantar kurşun getirilerek bu tamirde çatısının kaplanmasında kullanılmıştır. 933’te (1526-27) caminin görevlileri tarafından işletilen üç mezraası bulunuyordu (TD, nr. 167, vr. 52).

1078 yılı Receb ayında (Ocak 1668) çıktığı yolculuk sırasında Selânik’e de uğrayan Evliya Çelebi buradaki selâtin camileri arasında Eskicuma Camii’ni de zikretmiştir. “Tarz-ı kadîm” bir yapı olarak tarif ettiği caminin üstünün kurşun örtülü olduğunu bildirir; ancak kubbesiz olduğu halde onun “kubbe-i azîm” ibaresiyle neyi anlatmak istediği pek açık değildir. İçinde yirmi dört adet mermer direğin bulunduğunu belirtmesi ise gerçeğe uyar. Ayrıca binanın uzunluğunun 200 ayak, genişliğinin ise 110 ayak olduğuna da işaret eder.

Eskicuma Camii’nin içinde Türk döneminin hâtırası olarak mermer sütunlardan birinin gövdesi üzerine işlenmiş bir kitâbe görülür. Oval bir çerçeve içindeki bu yazıda Selânik’in Sultan Murad tarafından fethedildiği yazılarak 833 (1430) tarihi de işlenmişti. Fakat bozuk ifadeli bu kitâbenin yazı bakımından XV. yüzyıl üslûbunda olmadığı ve çok geç bir dönemde yazıldığı tahmin edilmektedir. Selânik’teki Türk hâkimiyeti döneminde caminin mimarisinde değişiklikler yapıldığı, çatının -belki bir yangından sonra-eskisinden farklı bir biçime sokularak üstünün kiremit örtüldüğü, pencerelerin çoğunun örüldüğü eski fotoğraflardan anlaşılır. 1900 yıllarında Balkan Harbi’nden önce Eskicuma Camii’nin büyük ölçüde tamirine

girişilmiş, pek çok yer sökülmüş ve örülü pencereler açılmış, hatta alt sıradaki kemerlerin yüzeylerindeki sıva ve badanalar kazınarak altlarındaki mozaikler meydana çıkarılmıştır. Restorasyon işlerini Fransız mimarı M. Le Tourneau yapmış, fakat onun 1912 yılı başında birden bire ölümü ve Balkan Harbi'nin başlaması ile çalışmalar durmuştur. Selanik Türk idaresinden çıktıktan sonra Eskicuma Camii'ndeki bütün Türk ilâveleri kaldırılarak 1930'dan itibaren bina yeniden kiliseye dönüştürülmüştür. Son yıllarda içinde kuzeydoğu köşesinde mozaik döşeme süslemesi bulunmuştur.

Kilise olarak asıl yapılış tarihi bilinmeyen Eskicuma Camii'nin V. yüzyılın ilk

yarısında veya ortalarına doğru inşa edildiği tahmin edilir. Önceleri Aya Paraskevi Kilisesi olduğu sanılırken sonraları bunun yanlışlığı anlaşılmış ve gerçekte kilisenin Meryem adına yapıldığı, pek çok Bizans kaynağında adı geçen Akheiropoietes Meryemi Kilisesi'nin burası olduğu tesbit edilmiştir. Binaya yakıştırılan Paraskevi adı da Eskicuma adının Grekçe'ye çevrilmesi suretiyle ortaya çıkmış olup (Paraskevi = Cuma) gerçekle bir ilgisi yoktur.

Bina klasik üç nefli (sahn) bazilika biçimindedir. Nefleri iki dizi halinde her bir sırada on iki adet olmak üzere sütunlar ayırır. Orta nefin sonunda yarım yuvarlak bir apsis çıkıntı teşkil eder. Yan neflerin üzerlerindeki galeriler de sütunludur. Burası cami olduğunda bu sütunlar pâye haline getirilmişti. Ayrıca yan cephelerde sıralanan bol sayıdaki kemerli pencereler de örülmüştü. Üstü kiremit kaplı ahşap ve dört meyilli çatı ile örtülü olup bu şekil Türk dönemindeki son çatının yenilenmiş halidir. Aslında orta nefin üstünün çifte meyilli bir çatı biçiminde olması gerekir.

Cami tekrar kiliseye çevrildiğinde alt sıradaki kemerleri çerçeveleyen kalem işi nakışlarla kemerlerin aralarında yuvarlak çerçeveler içindeki yazılar da ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 167, vr. 52; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 155; Ch. Texier - P. Pullan, Byzantine Architecture, London 1864, s. 128; O. Tafrali, Topographie de Thessalonique, Paris 1913, s. 160-165; Ch. Diehl v.dğr.. Les Monuments chrétiens de Salonique, Paris 1918, s. 35-58; St. Pelekanidis, Palaiokhristianika Mnemeia Thessalonikes, Thessalonikes 1949, s. 11-41; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 222; B. Demetriadis, Topographia tes Thessalonikes kata tin epokhes tes Turkokratias, Thessalonikes 1983, s. 287-288; A. Papagiannopoulos, Monuments of Thessaloniki, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 52-56; Ch. Diehl, “La basilique d’Eski Djouma et sa décoration en mosaïque à Salonique”, Revue de l’Art Ancien et Moderne, XXXV, Paris 1914, s. 5-14; A. Bakalopulos, “Zur Geschichte des Acheiropoietos und H. Paraskevikirche in Saloniki nach der Eroberung der Stadt durch die Türken in Jahre 1430”, BZ, XXXVII (1937) s. 372-375.

Semavi Eyice

ESKİŞEHİR

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Sakarya nehrinin kollarından Porsuk çayının ve ona dökülen Sarısu deresinin geçtiği geniş ovanın (Eskişehir ovası) güneybatı kenarında denizden 792 m. yükseklikte yer alır. Şehrin bulunduğu mevki, İç Anadolu'ya uzanan tarihî yolların kesiştiği yer olması yanında bölgenin İstanbul'a açılan kapısı özelliğini taşır. Ancak bu uygun mevkiine rağmen asıl gelişmesi XVII. yüzyıldan sonraya rastlar. Eskişehir adı, Türkler'in Anadolu'ya gelişinden sonra şehrin kurulduğu mevkiin durumuyla ilgili olup muhtemelen bugünkü şehre 3 km. uzaklıkta bulunduğu sanılan antik Dorylaion harabeleri yakınında yer almasına dayanır. Ancak Dorylaion'un kurulduğu yer bugün hâlâ tartışmalıdır.

Tarih. Eskişehir çevresinde yapılan prehistorik araştırmalar bölgede Paleolitik (Eskitaş) döneminde yerleşmeler olduğunu ortaya çıkarmıştır. Orta Sakarya vadisinin çeşitli yerlerinde bulunan kalay yatakları ile Gümele (Mihalgazi) gümüş yatakları, Kalkolitik dönemde milâttan önce 4000'lerden itibaren bu sahayı cazip bir yer haline getirmiştir. Eskişehir'in kuzeybatısındaki Demircihöyük'te milâttan önce 4000 - 1500 yılları arasındaki yerleşme izlerini gösteren kalıntılar bulunmuştur. Hitit döneminde ise (m.ö. 2000-1200) bu bölge ile ilgili önemli bir gelişmeye rastlanmamaktadır. Ancak Mahmudiye yakınlarındaki Kuşhöyük ve Güvercinhöyük'te, ayrıca Hamidiye ile Demircihöyük'te bu döneme ait kültürü örnekleyen bazı kalıntılar bulunmuştur. Milâttan önce 1200 sıralarında Frigyalılar'ın gelişiyle bölge nisbî bir canlılık kazanmıştır. Nitekim Eskişehir'in 40 km. güneybatısında yer alan Yazılıkaya (Midas) bu döneme aittir. Bu merkezde Frig (Phryg) diliyle yazılmış yazıt ve kaya mezarları vardır.

Milâttan önce 700'lerde Batı Anadolu'da Lydialılar'ın rolü ile başlayan şehirleşme ve ticarî hareketlilik Eskişehir yöresini de etkiledi. Bugünkü şehir merkezine 3 km. uzaklıkta bir Frig şehri olarak kurulduğu sanılan Dorylaion da bu sıralarda gelişmeye başladı. Bu antik merkezin yer aldığı

belirtilen Şarhöyük ile 11 km. uzaklıktaki Karacahisar şehrin ilk kurulduğu alan olarak kabul edilir. Milâttan önce I. yüzyılda coğrafyacı Strabon Dorylaion'u Frigya şehirleri arasında gösterdiği gibi Eskişehir ovasındaki Sangarious (Sakarya) nehri üzerinde başka yerleşim birimleri bulunduğunu da ifade eder. Roma ve Bizans dönemlerinde Anadolu'da bu devletlerin düzenini sürdürmeye yarayan belirli stratejik ve askerî merkezler geliştiği sırada Dorylaion, İstanbul'dan Anadolu ve Suriye taraflarına geçen ana yol üzerinde olduğu için sadece bir uğrak yeri durumunda bulunuyordu. VI. yüzyılda Balkanlar'da Hun Türkleri'nin ve Doğu Avrupa kökenli kavimlerin getirdiği sosyal hareketlilik Doğu Akdeniz ve Mısır'da ticarî faaliyeti arttırınca Dorylaion bölgesi önem kazanmaya başladı. Bu arada Iustinianopolis (Sivrihisar) yeni bir konak yeri olarak ortaya çıktı. Bu sıralarda Dorylaion da imar edilmişti.

VII. yüzyılda İslâmiyet'in hızla yayılması Bizans'ı doğrudan etkiledi; Mısır, Suriye, Doğu ve Güneydoğu Anadolu topraklarının bir kısmını kaybeden Bizans'ın Anadolu'da gerilemesi, Dorylaion'u İstanbul ve Marmara sahasındaki Bizans düzeniyle bütünleşen bir taşra kasabası haline getirdi. Bu arada doğrudan İstanbul'u fethe yönelik seferler sırasında şehir iki defa zaptedildi. İlk fetih 708'de Emevî Halifesi I. Velîd zamanında Mesleme b. Abdülmelik tarafından gerçekleştirildi. 778 yılında ise bu defa Hasan b. Kahtabe şehir civarına kadar geldi. Bu vesile ile Arap kaynaklarında şehrin adı "Durûlye, Derveliye" (ARP) şeklinde zikredilir (Belâzürî, s. 236). Araplar'dan sonra bölge Türk akınlarına uğradı. Anadolu'da Selçuklu hâkimiyeti yoğun Türkmen göçünü desteklediği gibi bölgede yeni kasaba ve şehirlerin oluşmasına da yol açtı; bu arada Dorylaion "Eskişehir" haline geldi. Malazgirt Zaferi'nden dört yıl sonra İznik'in fethedilmiş olması Eskişehir tarafından da fetihler yapıldığını gösterir. Nitekim Kutalmışoğlu Süleyman Şah'a bağlı Türkmenler bu sıralarda Eskişehir'i ele geçirmişlerdi. Ancak Haçlı tehlikesi Eskişehir çevresinin bir süre terkedilmesine yol açtı. 30 Haziran 1097 tarihinde Eskişehir'de bir savunma hattı kuran I. Kılıcarslan, Haçlı ordugâhını kuşattığı sırada arkadan gelen çok kalabalık (400.000 civarında) kuvvetler yüzünden geri çekilmek zorunda kalmıştı (Runciman, I, 140-144). Selçuklular'in çekilmesinin ardından şehir yeniden Bizans idaresi altına girdi. Ancak yoğun Türkmen kitleleri ana yollar ve idarî merkezler dışındaki alanda yerleşmeyi

sürdürdüler. Eskişehir - Seyyid Gazi arasındaki Bizans - Selçuklu siyasî sınırının kuzey ve batı taraflarında 300.000 çadırlık bir göçmen kitlesi yerleşmiş bulunuyordu. Bu durum Selçuklular ve Bizans arasında yeniden gerginliğe yol açtı. Bölgedeki Türkmenler'in boşaltılması sırasındaki karışıklıklar şehrin harap hale gelmesine sebep oldu. 1175'te İmparator Manuel Komnenos yıkılan kaleyi yeniden tamir ettirdiyse de bu durum az sonra her iki devlet arasında anlaşmazlık konusu haline geldi. 1176 Miryokefalon (Düzbel) Savaşı'ndan yenik çıkan Manuel, II. Kılıcarslan ile imzaladığı antlaşma şartları uyarınca Dorylaion'da yaptığı tahkimatı yıkıp burayı boşalttı. Böylece bir süre yıkık ve metrûk kalan şehre Türkler tarafından muhtemelen bu dönemden itibaren Eskişehir dendi. Eskişehir'in uç bölgesinde, yani gaza ve cihada açık bir sahada bulunması gazi ve derviş gruplarının bu tarafta yoğunlaşmasına sebep oluyordu. XIII. yüzyılda Konya'yı merkez yaparak bütün Anadolu'da kalkınma hareketi meydana getiren Anadolu Selçukluları, Eskişehir'i Marmara tarafına yapılan akınlar için bir kışlak yeri olarak kullandılar. Eskişehir'in çevresindeki topraklar Konya'daki Selçuklu sultanına ulaşan bir ön saha olup "Sultan Önü" olarak anılmaya başlandı.

Ancak bu adın ilk dönem Osmanlı kaynaklarında ve bazı vakfiyelerde genellikle Sultanöyüğü şeklinde kayıtlı olması, Sultanönü adının bundan bozma olduğunu da düşündürmektedir. Sultanöyüğü adının ise, 1173'te bölgeyi ziyaret eden Arap seyyahı Ali b. Ebû Bekir el-Herevî'nin eserinde geçtiği ve 1097 savaşı sırasında I. Kılıcarslan'ın karargâh kurduğu tepeye (Höyük) verilen addan kaynaklandığı belirtilir (Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 508). Bölge, Anadolu'nun Moğol hâkimiyetine girişi sırasında Moğollar'ın baskılarından kaçan binlerce Türkmen'in başlıca yerleşme alanını teşkil etti. 1261'e doğru Sultanöyüğü - Kütahya bölgesinde 200.000 çadırlık Türkmen grupları yerleşmişti. Bu yıllarda Moğol valilerinden olan Cacaoğlu Nûreddin'in idaresi Eskişehir yöresini de içine alıyordu. Cacaoğlu Eskişehir'de bir cami yaptırmış, 1272 tarihli vakfiyesiyle de buraya bazı gelirler tahsis etmiş, ayrıca başka imar faaliyetlerinde de bulunmuştur.

Uç bölgesi durumundaki Eskişehir civarında kalabalık Türkmen gruplarının bulunuşu az zaman sonra yeni bir beyliğin, Osmanlılar'ın doğuşuna yol açtı ve burası onların ilk faaliyet alanlarını teşkil etti. Osmanlı tarih geleneği

1291 yılında Osman Gazi'nin Karacahisar'ı fethettiği, burada ve Eskişehir'de cami yapılıp minber konduğu, Osman Bey adına ilk cuma hutbesinin Karacahisar'da ve bayram hutbesinin de Eskişehir'de okunduğu şeklinde bilgilerle örülüdür. Bunların doğruluğu şüpheli olmakla birlikte Eskişehir'in Osmanlılar'ın ilk ele geçirdikleri yer ve ilk idarî teşkilâtın bir parçası olması muhtemeldir. İlk Osmanlı kroniklerinde, Osman Bey'in sağlığında oğlu Orhan'ın Karacahisar (Sultanönü) sancak beyi, kardeşi Gündüz Alp'in Eskişehir subaşısı olduğu belirtilir. Osmanlı idaresi altında Eskişehir, fetihlerin ilerlemesiyle tarımla uğraşanlar için basit bir pazar yeri ve ana yollar üzerinde bir uğrak noktası olmaktan çıkarak bir idarî ve kültürel merkez haline geldi. 1333'te bölgeyi dolaşan İbn Battûta, "Sultan Eyüki" müderrisinin zamanın büyük âlimlerinden biri olduğundan, Irak ve Tebriz'de tahsil yaptığından bahseder. Nitekim Fâtih devrine ait vakıf kayıtlarına göre şehirde bir kısmının kuruluşu Selçuklular zamanına kadar giden Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî, Seyyid Abdullah, Ahî Mehmed, Ahî Ede, Ak Doğan, Ahî Ömer, Gül Dede, Hacı Nasreddin, Ahî Mahmud zâviyelerinin bulunuşu, buranın köklü bir kültürel potansiyele ve hareketliliğe sahne olduğunu gösterir.

Eskişehir'in nüfusu ve fizikî durumu hakkında XVI. yüzyıl öncesine ait bilgi yoktur. Yalnız Cacaoğlu'nun vakıfları dolayısıyla XIII. yüzyıl sonlarında şehrin oldukça geniş ve kalabalık olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki siyasî gelişmeler doğrultusunda hareketli bir bölgede yer alması, Osmanlı hâkimiyetine girdiği döneme kadar buranın yeniden harap hale geldiğini düşündürmektedir. Nitekim Osmanlı hâkimiyeti sonrasında şehir uzun süre toparlanamadı. XVI. yüzyılın ilk yarısında Eskişehir'de yedi mahalle vardı (Orta Mescid, Alaca Mescid, Hacı Atmaca, Salı Mescidi, Paşa, Dede, Türkmenler). Bunlardan üçü mescidler çevresinde teşekkül etmişti. En kalabalık mahallelerini ise Orta Mescid 151 hâne, Salı Mescidi (24 hâne) ve Alaca Mescid ile (23 hâne) Hacı Atmaca (23 hâne) mahalleleri oluşturuyordu. Türkmenler mahallesi 11 hâne ile en az nüfusa sahipti ve muhtemelen şehrin dış mahallesi durumundaydı. Şehir, İstanbul'dan başlayıp Tebriz - Bağdat ve Mısır'a giden üç büyük yol şebekesinin sağ kolu üzerinde önemli bir geçiş yeri olduğundan Kanûnî devrindeki İran seferleri sırasında Osmanlı ordusunun başlıca menzil noktalarından biriydi ve bu özelliği sebebiyle halkı avarız türü vergilerden muaftı. Bu durum, şehrin XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek gelişmesine yol açtı.

Fakat civarında bulunan şehirlere nisbetle bu büyüme çok yavaş oldu. XVI. yüzyıl başında 172 hâne olan nüfusu aynı yüzyılın ikinci yarısında 517 hâneye yükseldi; mahalle sayısı ise sekizdi. Yeni kurulduğu anlaşılan Mahalle-i Cedîd 15 hânelik küçük bir mahalleydi. Buna karşılık "Merhum Hacı Mustafa Paşa" adıyla kayıtlı Paşa mahallesi 163 hâne gibi yüksek bir sayıya ulaşmıştı, Orta Mescid mahallesi ikinci sıraya düşmüştü (126 hâne). Bütün bu rakamlara göre şehrin nüfusu XVI. yüzyılın ilk yarısında 1000'den 3000 dolayına yükselmişti. Fizikî bakımdan fazla bir gelişmeye sahne olmamakla birlikte nüfus artışı iki katına çıkmış, mevcut mahalleler kalabalık yerleşme yerleri olarak büyümüştü. Bu da muhtemelen şehrin fizikî kapasite itibariyle belirli nisbette artan nüfusu kaldırabilecek durumda olduğunu göstermektedir. Nitekim Matrakçı Nasûh'un eserinde yer alan Eskişehir minyatüründen anlaşıldığında göre

Irakeyn Seferi (1534) sırasında burası fizikî bakımdan orta kapasitede bir şehirdi. Etrafı yarım surlarla çevrili olup dış kesimde birtakım zâviyeler vardı. Sur içinde Çoban Mustafa Paşa'nın yaptırdığı Mustafa Paşa (Kurşunlu) Camii ve Külliyesi, bunun altında ovaya doğru diğer eserler ve Porsuk çayının az ilerisinde kaplıcalar yer alıyordu. 1555'te buradan geçen ve şehri uzaktan gören Hans Dernschwam ise buranın dağ silsilesi eteğinde bulunduğunu, yakınlarında da bir kaplıca olduğunu belirtir (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 312).

Eskişehir XVII. yüzyılın ilk yarısında önceki durumunu korudu. Cihannümâ'ya göre burada cuma namazı kılınabilir iki cami vardı; hanlar ve çarşı kesimi ovada ılıca yakınındaydı; iki önemli ziyaretgâhı Şeyh Edebâli Türbesi ile Şeyh Sühreverdî Tekkesi'ydi (s. 642). 1641-1642'de burayı gören bir yahudi seyyahı Eskişehir'de dört han ile 130 kadar dükkân bulunduğunu tesbit etmiştir (bk. Lewis, sy. 3 [1956], s. 104-105). Evliya Çelebi ise şehirde on yedi mahalle olduğunu, hânelerinin bağlık ve bahçelik durumda olup cami ve mescidler yanında yedi sıbyan mektebi, yedi tekke, yedi han, çarşısında 800 dükkân bulunduğunu belirtir ve kaplıcalardan söz eder (Seyahatnâme, II, 12-13). Bu ifadelerden şehrin XVII. yüzyılın ikinci yarısında gelişmesini sürdürdüğü, fizikî yönden olduğu kadar nüfus bakımından da kalabalıklaştığı anlaşılmaktadır. 1680'de buradan geçen de Rochefort küçük bir şehir olarak andığı Eskişehir'i kalabalık, yiyecek içeceği bol bir belde şeklinde tarif eder. XVIII. yüzyılda bu durumunu

koruyan şehir, 1121 (1709) tarihli avârız tahririne göre 179'u askerî statüde, 145'i sivil reâyâ olmak üzere 324 nefer erkek nüfusa sahipti. Bu rakama göre burada en az 2000 kişi yaşıyordu. Söz konusu tarihte şehrin muafiyeti sürüyor, halk menzil hizmetleri, yolların tamiri, değirmen bendlerinin temizlenmesi, beylerbeyi ve sancak beylerine hizmet etmeleri gibi sebeplerle fevkalâde vergileri vermiyordu (BA, KK, nr. 2567, vr. 18b). Şehri XIX. yüzyılda gören bazı seyyahlar buradan küçük, kirli bir kasaba olarak söz ederken bazıları nisbeten büyük, canlı fakat pek mamur bir yer olmadığını yazarlar. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde buraya gelen Ch. Texier şehrin uzaktan görünüşünün güzel olduğunu, evlerin üzerinden yükselen 7 - 8 minare görülebildiğini, biri evleri, diğeri çarşı ve hamamların bulunduğu ticaret yerlerini içine alan iki mahalleye ayrıldığını, en önemli sanayi dalının lüle taşı işletmesi olduğunu belirtir (Küçük Asya, II, 345). Ancak demiryolunun inşası XIX. yüzyılın sonlarında şehrin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. V. Cuinet, ovanın güneyinde tepenin yamacına zarif bir şekilde yayılmış bulunan müslüman mahalleleri yanında Porsuk çayına doğru etekte hıristiyan mahallelerinin (Rum ve Ermeni) yer aldığını, pazar ve kaplıca kesiminin de burada bulunduğunu belirtir. Ayrıca bu sıralarda Rumeli muhacirlerinin şehre iskânı nüfusu arttırmış, fizikî gelişmeyi desteklemiş ve ova tarafında yeni mahalleler kurulmuştu. 1886'da 15.000 dolayında tahmin edilen şehrin nüfusunu V. Cuinet 19.023 olarak gösterir; bunun 1147'sinin Rum, 715'inin Ermeni, otuzunun Latin olduğunu yazar. Bu sırada şehirde on bir cami, altı mescid, üç medrese, iki kilise, dört tekke, yirmi beş han, otuz mağaza, 700 kadar da dükkân vardı. 1891'de Bağdat demiryolu hattının Bilecik'e ulaşması ve iki yıl içinde de Eskişehir üzerinden Ankara'ya varışı, 1896'da Eskişehir - Konya hattının inşası şehir için bir dönüm noktası oldu; I. Dünya Savaşı öncesinde nüfusu 25 - 30.000 dolayına ulaştı.

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkması üzerine yapılan Mondros Mütarekesi'nden sonra 23 Ocak 1919'da Eskişehir İngilizler tarafından işgal edildi. İngilizler'in Ermeniler'le iş birliği yapmaları, halka zulmetmeleri, Türk subaylarını tutuklamaları üzerine Sivas Kongresi toplantı halinde iken Mustafa Kemal Paşa'dan gelen talimat üzerine Ankara'daki 20. Kolordu Kumandanı Ali Fuad Paşa Eskişehir harekâtını başlattı. İngilizler 20 Mart 1920'de Eskişehir'i boşalttılar. Haziran 1920'de Garp Cephesi Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Eskişehir'de

oluşturuldu. Anadolu'da büyük bir saldırıya geçen Yunanlılar'ın Sakarya hattında durdurulmasının planlanması üzerine Türk kuvvetleri geri çekilince 20 Temmuz 1921'de Eskişehir Yunanlılar tarafından işgal edildi; 30 Ağustos Zaferi'nden sonra da kurtarıldı (2 Eylül 1922).

Osmanlı idarî teşkilâtının ilk uygulandığı yerlerden biri olan Eskişehir, adı daha önceki dönemlerde ortaya çıkmış olan Sultanönü sancağının merkez kazası durumundaydı. Anadolu beylerbeyiliğine bağlı olan sancak XVI. yüzyıl başlarında Eskişehir Bilecik, İnönü, Seyidgazi kazaları ile Karacahisar ve Günyüzü nahiyelerinden oluşuyordu. Bu durumunu XVI. yüzyılın ikinci yarısında da koruyan Sultanönü sancağı Cihannümâ'ya göre XVII. yüzyılda Eskişehir, İnönü (Bozöyük), Bilecik, Seyidgazi, Karacaşehir, Kalacık-ı Sultanönü ve Akbıyık kazalarından ibaretti. Sancak beyi Eskişehir'de oturuyordu.

XVI. yüzyılda sancağın köy sayısı 550 kadardı. Sultanönü sancağı XIX. yüzyılda yeni idarî teşkilât gereği kaldırılıp Eskişehir kazası adıyla Hüdâvendigâr vilâyetine bağlandı. Bölge 1768'den itibaren Kırım'dan ve daha sonra Rumeli'den gelen göçmenler tarafından iskân edildi. Buraya yönelik asıl göç 93 Harbi'nden sonra Kafkasya'dan oldu. Ovada birçok göçmen köyü kuruldu. Bu göç hareketlerinden önce yerleşme dağ yamaçlarında, ormanların kıyısında, ovanın dağlarla temas ettiği ilk teraslarda yoğunlaşmıştı. Ancak ziraat sahaları ovalara doğru yayılmış, bilhassa çeltikçilik bölge ekonomisinde önemli bir yere sahip olmuştu. Tahıl üretimi ekonomik faaliyetin başında yer alıyordu. Özellikle sancakta at yetiştiriciliği ayrı bir önem kazanmıştı. Bununla ilgili özel bir teşkilât da kurulmuştu.

XVI. yüzyılın ilk yarısında Sultan önü sancağı 11.061 hâne, 1845 mücerred nüfusa sahipti ve bunun 1079 hânesi şehirlerde ikamet ediyordu. Bu rakamlara göre sancağın toplam nüfusu 60.000'e ulaşmaktaydı. Eskişehir kaza olarak Bursa vilâyetinin Kütahya sancağına bağlandıktan sonra eski sancak sınırları oldukça daralmış, Seyidgazi nahiyesi ve 152 köyü ile birlikte XIX. yüzyıl sonlarına doğru kaza nüfusu 67.074'ü bulmuştu. Bunun 48.200'ü müslüman, 12.700'ü Rum, 6074'ü Ermeni, 100'ü de yahudi idi (Cuinet, IV, 208).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 438, s. 219-244; BA, MAD, nr. 4108, 38333; TK, TD, nr. 145; BA, KK, nr. 2567, vr. 18b; Strabon, Coğrafya: Anadolu (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1987, XII - XIV, 75; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 236; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 341, 351; Ahmedî, Dâstân ve Tevârih-i Mülûk-i Âli Osman (nşr. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 15; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 99, 105, 151 ve tür.yer.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 61, 73; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, vr. 109a; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 312; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 642; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 12-13; Texier, Küçük Asya, II, 343-346; Cuinet IV, 208; Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Dîn'in 1272 Tarihli Arapça - Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1959, s. 202; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 508; a.mlf., Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti, İstanbul 1975, s. 206; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 69; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 140-144; Halime Doğru, XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı, İstanbul 1992; Ahmed Refik [Altınay], "Fatih Zamanında Sultan Öyüğü", TTEM, XIV/3 (1340), s. 129-141; Necdet Tunçdilek, "Eskişehir Bölgesinde Yerleşme Tarihine Toplu Bir Bakış", İFM, XV (1953), s. 189-208; B. Lewis, "1641 - 1642'de Bir Karayit'in Türkiye Seyahatnâmesi" (trc. F. Selçuk), VD, sy. 3 (1956), s. 104-105; Kâmûsü'l-a'lâm, II, 938; Besim Darkot, "Eskişehir", İA, IV, 384-387; J. H. Mordtmann - [Fr. Taeschner], "Eskishehir", EI² (İng.), II, 715.

Yusuf Oğuzoğlu - Feridun Emecen

Bugünkü Eskişehir.

Millî Mücadele yıllarının sonunda 2 Eylül 1922 tarihinde Yunan işgalinden kurtulan Eskişehir, on üç ay süren işgal esnasında yarı yarıya harabe yığını haline gelmiş, özellikle şehrin ortasında bulunan ticaret merkezi Yunanlılar tarafından ateşe verilerek yakılmıştı. 1925 yılında vilâyet merkezi olan Eskişehir o tarihten itibaren hızla gelişmeye, işgal ve sonrası yıllarının

tahribatını gidermeye ve tekrar kalkınmaya başladı. Bu safhada şehrin merkezî kısımlarındaki yangın alanları taş binalarla doldu, nüfusu da artma temayülü gösterdi. 1927 sayımında 32.103 olan nüfusu 1935'te 47.045'e yükseldi. Bu hızlı nüfus artışını karşılayabilmek için İstiklâl, Hoşnudiye, Ârifiye gibi mahalleler kuruldu. Şehir bu şekilde yeni mahallelerin ilâvesiyle alanını genişletirken bir yandan da sanayi hamleleri yaparak görünümünü değiştirdi. Eskişehir'in en eski sanayi kuruluşu olan demiryolu cer atölyesi (kuruluşu 1894) bu dönemde iki misli genişletildi. 1933'te Türkiye'nin ilk dört şeker fabrikasından biri burada kuruldu. Ayrıca savunma sanayiine ait uçak tamir atölyeleri, kiremit ve tuğla fabrikaları, yağhâne ve tabakhâne gibi kuruluşlar da devreye girmiş ve Eskişehir eski ziraî merkez görünümünü terkederek ticaret ve endüstri şehri görünümünü kazanmıştır. Şehrin nüfusu 1940'ta 60.000'i 1945'te 80.000'i geçerek 1950 sayımında 89.879'a ulaştı. 1940 - 1950 arasındaki on yıl içinde şehrin hızlı büyümesi sonucunda yerleşim alanları ile çarşı arasında bulunan boşluklar dolmuş, Eskişehir'in meşhur bostanları da iskân sahası haline dönüşmüştür. Ayrıca şehrin kuzeydoğusunda Şeker mahallesi ve Yenimahalle, kuzeybatısında Kızıltoprak, Eskibağlar, Yenibağlar, Yenigüllük mahalleleri kurulmuştur. Şehrin gerek alan üzerindeki gelişme hızı, gerekse nüfus artışı 1950 - 1970 arasındaki dönemde daha yüksek bir seviyeye ulaştı.

5 - 6 Mart 1950 gecesi başlayıp 24 saat devam eden su baskını sonucunda şehrin orta ve kuzey kesimindeki mahalleler Porsuk'un suları altında kalarak büyük zarara uğradı. Bu sel felâketi sonucunda evleri yıkılanları yerleştirmek için Yenigüllük ve Yenibağlar mahallelerinin kuzeyinde yeniden 700 kadar ev yapılarak şehrin alanı kuzeye doğru biraz daha genişletildi.

Bu yıllarda Türkiye genelinde demiryolu ulaşımı önemini yitirmeye, buna karşılık karayolları ülke çapında daha fazla önem kazanmaya başlayınca Eskişehir karayolu ağı içinde önemli bir kavşak yeri olma özelliği kazandı. Bu özellik de şehrin gelişmesini kamçıladı. Şeker fabrikasına bağlı olarak kurulan makine fabrikası ile 1968'de özel kesimden devralınan basma fabrikası bu dönemdeki en önemli kamu yatırımlarıdır. Bütün bu gelişmeler sonucunda şehrin nüfusu 1955'te 120.000'i, 1960'ta 150.000'i aşarak 1970 yılında 216.373'e yükseldi. Nüfus artışına paralel olarak şehrin özellikle kuzeye doğru genişlemesi sürdü. Yeni göçmen mahalleleri kuruldu. Şehrin

çeşitli yerlerinde tesis edilen kamuya ve özel teşebbüse ait sanayi kuruluşlarının çevresinde toplanan mesken alanları ile şehir dağınık ve bazan da

sıçramalı olarak büyüme eğilimi göstermeye başladı. Bu yeni mesken alanlarının bir kısmı kooperatifler aracılığı ile yapılan mahallelerdir. Meselâ Ertuğrulgazi, Sümer, Orhangazi, Osmangazi ve Gökmeydan mahalleleri bu tür toplu konut alanlarına örnek gösterilebilir.

1970 yılından sonra da şehrin gelişmesi devam etti. Demiryolunun kuzeyindeki gelişme yine parçalı ve dağınık bir biçimde sürerken şehri çevreye bağlayan karayolları çıkışlarında mesken kümelenmeleri oluştu. Başka şehirlerde daha erken görülen gecekondu yerleşmeleri Eskişehir'de 1970'li yıllardan sonra yaygınlaşmaya başladı. Gecekonduların en fazla yayıldığı alanlar İstanbul - Ankara karayolunun kuzeyi ile büyük sanayi kuruluşlarının çevreleridir. Gecekondulaşmanın da etkisiyle şehrin nüfusu 1980'de 300.000'i aşarak 309.431'e ulaştı.

Şehrin iş ve ticaret alanları Porsuk çayının kuzeyinde bu çaya paralel uzanan eksenle buna dik olarak ulaşan ve Porsuk çayı güneyinde devam eden eksen ve bu iki caddeye kavuşan yan yollar üzerinde yoğunlaşır. Şehirde Porsuk çayının kuzeyinde kalan iş sahası daha ziyade lüks mağazaların ve büroların yer aldığı çok katlı iş hanlarının toplandığı alanlar, Porsuk'un güneyi ise geleneksel çarşı özelliğini koruyan yerlerdir. Bu iki farklı kesimi birbirine bağlayan Köprübaşı çevresi ise bir geçiş özelliği gösterir.

Eskişehir'in merkezî iş sahasının güneyinde yer alan ve şehrin eski çekirdeğini oluşturan Odunpazarı semti oturma alanı olarak önemini yitirmiştir. Bu semtte tarihî ve mimari özelliği olan bazı evler, Odunpazarı'nı merkeze bağlayan Şeyh Şehabeddin caddesinin açılışı sırasında ortadan kalkmıştır. Yakın yıllarda önemi yeniden gündeme gelen bu evleri korumak için Odunpazarı semti "tarihî sit" alanı kapsamına alındı.

Nüfusu hızla artmaya devam eden Eskişehir'de 1990 sayımında 413.082 kişi sayıldı. Bu sayım sonuçlarına göre Eskişehir Türkiye'nin onuncu büyük şehri durumundaydı. 2 Eylül 1993 tarihinde Bakanlar Kurulu tarafından

kabul edilen 504 sayılı kanun hükmünde kararname ile de Eskişehir "büyük şehir" kapsamına alındı.

Anadolu (kuruluşu 1973) ve Osmangazi (kuruluşu 1993) adlı iki üniversiteye sahip olan Eskişehir aynı zamanda İstanbul, Ankara ve İzmir yanında Türkiye'nin birden fazla üniversiteye sahip olan dördüncü şehridir. Anadolu Üniversitesi'ne on iki fakülte, sekiz enstitü, sekiz yüksek okul, Osman Gazi Üniversitesi'ne ise dört fakülte, dört, enstitü ve iki yüksek okul bağlı bulunmaktadır.

Eskişehir'de günümüze kadar ayakta kalmış mimari eser sayısı fazla değildir. En önemli tarihî eser olarak Selçuklu dönemine ait Alâeddin Camii ile Osmanlı dönemine ait olan ve Kanûnî'nin vezirlerinden Çoban Mustafa Paşa tarafından yaptırılan Kurşunlu Cami sayılabilir (bk. KURŞUNLU KÜLLİYESİ).

Eskişehir'in merkez olduğu Eskişehir ili Bilecik, Bolu, Ankara, Konya, Afyon ve Kütahya illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Alpu, Beylikova, Çifteler, Günyüzü, Han, İnönü, Mahmudiye, Mihalgazi, Mihalıççık, Sarıcakaya, Seyidgazi, Sivrihisar adlı on iki ilçeye ayrılmıştır. 13.652 km2 genişliğindeki Eskişehir ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 641.057, nüfus yoğunluğu ise 47 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1992 yılı istatistiklerine göre Eskişehir'de il ve ilçe merkezlerinde 207, kasaba ve köylerde 469 olmak üzere toplam 676 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise 144'tür.

BİBLİYOGRAFYA

Şule İnankul, "Sanayileşme - Kentleşme Etkileşimi: Örnekleme Eskişehir Kent Merkezi", Kentleşme - Sanayileşme Etkileşimi: Eskişehir Örneği Kolokyumu (6-8 Kasım 1985), Eskişehir 1985, s. 222-230; Polat Sökmen, "Sanayileşme - Kentleşme Etkileşimi ve Eskişehir İmar Planı Çalışmaları", a.e., s. 231-243; Sevin Aksoylu - Güler Koca, "Kentsel Gelişmenin

Eskişehir’de Yarattığı Planlama ve Uygulama Sorunları”, a.e., s. 244-259; Gaye Ertin, Eskişehir Kentinde Yerleşmenin Evrimi, Eskişehir 1994; Necdet Tunçdilek, “1950 Eskişehir Seylâbı Hakkında”, Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 3-4, İstanbul 1952-53, s. 173-182; a.mlf., “Eskişehir ve Şehrin Tekâmülü”, a.e., sy. 8 (1957), s. 35-47; Besim Darkot, “Eskişehir”, İA, IV, 384-386; J. H. Mordtmann - [Fr. Taeschner], “Eskishehir”, EI^2 (Fr.), II, 733-734.

Metin Tuncel

ESLÂF

أسلاف

Fâik Reşad'ın (ö. 1914) yetmiş beş Osmanlı âlim, şair, edip ve fikir adamının hal tercümeleriyle eserlerinden seçilmiş parçaları ihtiva eden kitabı

(bk. FÂİK REŞAD).

ESMÂ bint EBÛ BEKİR es-SIDDÎK

أسماء بنت أبي بكر الصديق

Zâtünnitâkayn Esmâ bint Ebî Bekr es-Sıddîk b. Ebî Kuhâfe el-Kureşiyye et-Teymiyye (ö. 73/692)

Hz. Ebû Bekir’in kızı ve Abdullah b. Zübeyr’in annesi, sahâbî.

Hicretten yirmi yedi yıl önce 595’te Mekke’de doğdu. Annesi Kuteyle (Katle) bint Abdüluzzâ’nın sonraları müslüman olduğu sanılmaktadır. On yaş büyük olduğu Hz. Âişe ile baba bir kardeştir. Esmâ, Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla müslüman olanlar arasında ve ilk müslümanlar içinde on sekizinci sırada yer almaktadır (İbn Hişâm, I, 254). Zübeyr b. Avvâm ile evlenmiş ve ondan Abdullah, Urve, Münzir, Âsım ve Muhâcir adlarında beş erkek; Hadîcetü’l-kübrâ, Ümmü’l-Hasan ve Âişe adlarında üç kız çocuğu dünyaya getirmiştir (İbn Sa‘d, III, 100). Kocası Zübeyr Mekke devrinin sıkıntılı günlerinde Habeşistan’a hicret etmişse de Esmâ’nın bu hicrete katıldığına dair bir rivayete rastlanmamaktadır. Onun adı ilk defa, Hz. Peygamber’in hicret hazırlıklarını sürdürdüğü sırada oynadığı rol dolayısıyla ön plana çıkmıştır. Resûl-i Ekrem hicret emrini alınca herkesin istirahate çekildiği öğle sıcağında Hz. Ebû Bekir’in evine gitmiş, onunla yalnız konuşmak istemiş. Hz. Ebû Bekir’in evde bulunan Esmâ ile Âişe’nin sır saklamayı bildiklerini söylemesi üzerine onların yanında, o gece hicret etme kararı verdiğini ve yanına yol arkadaşı olarak da kendisini seçtiğini açıklamıştır. Hemen yol hazırlığına başlayan Esmâ ve Âişe deriden bir torbaya azık koyup bir kırbaya da su doldurdular; ancak kapların ağızlarını bağlamak için ip bulamayınca Esmâ babasının teklifi üzerine belindeki kuşağı (nitâk) çıkarıp ikiye böldü; bir parçasıyla azık torbasının, diğer parçasıyla da su tulumunun ağzını bağladı. Bundan son derece memnun olan Hz. Peygamber’in, “Allah bu kuşağının karşılığında cennette sana iki kuşak versin” diye iltifat etmesi üzerine “Zâtünnitâkayn” (iki kuşaklı) lakabını almıştır. Bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber ve Ebû Bekir’in üç gün saklandıkları Sevr mağarasına geceleri yemek taşıyan

Esmâ, üçüncü gün mağarayı terkedip Medine’ye doğru yola çıkacakları sırada azık torbasının ağzını bağlayacağı ipi evde

unuttuğunu anlayınca kuşağını ikiye bölerek kapların ağzını bağlamış ve bundan dolayı bu lakapla anılmıştır.

Kendisinin anlattığına göre, hicret sırasında Resûlullah ile Hz. Ebû Bekir evden ayrıldıktan sonra aralarında Ebû Cehil’in de bulunduğu Kureyşli bir grup eve gelerek Esmâ’ya babasının nerede olduğunu sormuş, “Bilmiyorum” diye cevap vermesi üzerine Ebû Cehil ona bir tokat vurmuş, bu sebeple de küpeleri yere düşmüştür (İbn Hişâm, I, 487; Taberî, II, 379; İbn Asâkir, s. 13).

Hz. Peygamber’le Ebû Bekir Medine’ye ulaştıktan bir müddet sonra Mekke’ye adam göndererek her iki ailenin de orada kalan fertlerini Medine’ye getirtmişlerdir. Bu sırada hamile olan Esmâ çetin bir yolculuktan sonra Küba’ya vardıklarında Abdullah b. Zübeyr’i dünyaya getirmiş, muhacirlerin Medine’de doğan bu ilk çocukları müslümanları çok sevindirmiştir. Zira yahudilerin, Medine’ye göç eden müslümanlara büyü yaptıkları ve bir daha çocuklarının olmayacağı, böylece nesillerinin tükeneceği yolunda bir söylentiyi yaymalarının ardından (Buhârî, “ʿ Aḳīḳa”, 1) Abdullah’ın doğması bu söylentinin doğru olmadığını ortaya koymuştur.

Bazı kaynaklar, Esmâ’nın kocası Zübeyr ile birlikte Yermük Savaşı’na (15/636) katıldığını rivayet eder (İbn Asâkir, s. 3; Nevevî, I/2, s. 329; Zehebî, Aʿ lâmü’n-nübelâ ʾ, II, 288). Bu savaşta İslâm ordusu içinde kadınların da bulunduğu ve ordunun arka tarafında bir tepe üzerinde mevzilenmiş olan bu kadınların kılıç kullanmak suretiyle savaşa iştirak ettikleri, hatta bu hususta erkeklerle yarıştıkları bilinmektedir (Fayda, s. 419).

Esmâ, kocası Zübeyr’in kendisine sert davranmasını her fırsatta babasına duyurmasına rağmen Hz. Ebû Bekir kızına hep sabır tavsiye etmiştir (İbn Sa‘d, VIII, 251). Ancak bu evlilik devam etmemiş. Esmâ elli yaşlarında ve sekiz çocuk annesi iken kocasından ayrılmıştır. Boşandıklarında oğlu Urve’nin küçük olduğu ve babasının yanında kaldığı belirtilmektedir. Urve 23 (644) yılında doğduğuna ve babası Zübeyr de 36 (656) yılında Cemel

Vak‘ası’nda öldüğüne göre Esmâ’nın boşanması yaklaşık 27 - 28 (648-649) yıllarına rastlamış olmalıdır. Esmâ bir daha evlenmemiş, vefatına kadar oğlu Abdullah’ın yanında yaşamıştır (İbn Asâkir, s. 9).

Hz. Ömer ilk kafilelerle hicret eden kadınlara bütçeden tahsisat ayırdığı zaman bazı kadın sahâbîlerle birlikte Esmâ’ya da 1000 dirhem maaş bağlamıştır (İbn Sa‘d, III, 304). Esmâ bizzat siyasete karışmamakla birlikte halife kızı ve halife annesi olması, kocasının da hep ön planda bulunması, kendisinin idare ve siyasetin tamamen dışında kalmasına fırsat vermemiştir. Nitekim Haccâc karşısında yenilgiye uğramak üzere olduğu günlerde teslim olup olmama hususunda fikrine başvuran Abdullah’a 100 yaşlarındaki annesinin yapmış olduğu şu tavsiyeler aynı zamanda bir edebî vesika hüviyeti taşımaktadır: “Evlâdım, şerefinle yaşa, izzetinle öl; fakat kesinlikle esir düşme!... Sen kendini daha iyi bilirsin. Eğer doğru yolda olduğuna ve ona davet ettiğine inanıyorsan yolunda devam et. Çünkü bütün taraftarların bu uğurda öldü. Benî Ümeyye oğlanlarının boynunla oynamalarına izin verme. Şayet bütün bunları dünya için yapıyorsan sen ne kötü bir kulsun. Bu takdirde kendini de birlikte çarpıştıklarını da helâk ettin demektir. Ancak doğru yolda olduğunu, fakat taraftarlarının desteğini çekmesi yüzünden zayıf düştüğünü mazeret olarak ileri sürüyorsan bu ne hür insanların ne de din ehlinin yapacağı bir iştir. Allah aşkına dünyada daha ne kadar kalacaksın? Bu durumda ölüm daha güzeldir” (Taberî, VI, 188).

Abdullah’ın öldürülüp çarmıha gerilmesinden sonra Haccâc’ın Esmâ’ya gelerek, “Anacığım, size emîrülmü’minîn adına geldim; bir ihtiyacınız var mı?” diye sorması üzerine, “Önce ben senin değil şu kazığın ucunda sallananın annesiyim. Hiçbir ihtiyacım da yok. Fakat bekle, sana Hz. Peygamber’den işittiğim bir hadisi nakledeyim. Resûl-i Ekrem, ‘Sakīf kabilesinden bir yalancı, bir de bozguncu çıkacaktır’ buyurmuştu. Gördük ki yalancı Muhtar es-Sakafî’dir; bozguncu da sensin!” demiştir (Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 229; Tirmizî, “Fiten”, 44; Muhtâr es-Sekafî adının Gibb tarafından Mugīre b. Şu‘be olarak kaydedilmesi bir zühul eseri olmalıdır [EI2 [Fr.], I, 735]).

Esmâ bint Ebû Bekir, oğlunun 14 Cemâziyelevvel 73’te (1 Ekim 692) öldürülmesinden birkaç gün sonra Mekke’de vefat etti. Kadın muhacirler içinde en son ölen sahâbî olarak bilinen Esmâ’nın ileri yaşlarında gözüne

perde inmişse de aklî dengesi hiç bozulmamış ve dişleri dökülmemiştir (İbn Asâkir, s. 28).

Esmâ bint Ebû Bekir, kendisinden başka babası, dedesi, oğlu (Abdullah) ve kocası sahâbî olan nâdir şahsiyetlerdendir. Resûl-i Ekrem'e çok yakın olan bir aileye mensup bulunduğu için kültürlü ve itibarlı bir ortamda yetişen Esmâ, İslâmiyet'i en iyi anlayan ve yorumlayanların hemen ilk sıralarında yer almaktadır. Hicretin ilk yıllarında malî sıkıntı içinde olan ailesinin bir tek at ile, evlerine 5 km. uzaklıkta Hz. Peygamber'in iktâ ettiği bir hurma bahçesi dışında hiçbir varlığı yoktu. Atın bakımı, evin ve bahçenin bütün işleriyle ilgilenen Esmâ, bir gün sırtında hurma taşırken yolda bir kalabalık içerisinde Hz. Peygamber'le karşılaştı. Resûl-i Ekrem Esmâ'yı bu halde görünce onu terkisine almak istediyse de Esmâ razı olmadı. Daha sonra Hz. Ebû Bekir'in bir hizmetçi bulmasına çok sevinen Esmâ hürriyetine kavuşmuş gibi olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Nikâḥ", 107).

Câhiliye devrinde babasından boşanan, daha sonra da İslâmiyet'i kabul etmeyen annesi Kuteyle yıllar sonra ziyaretine geldiği zaman Esmâ onun müslüman olmadığını düşünerek kendisini evine alma hususunda tereddüt etti. Durumu Hz. Peygamber'e bildirince, "Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmenizi ve onlara karşı âdil davranmanızı yasaklamaz. Doğrusu Allah âdil olanları sever" (el-Mümtehine 60/8) meâlindeki âyet nâzil oldu.

Rüya tabirinde mâhir olan Esmâ bunu babası Hz. Ebû Bekir'den öğrenmişti (İbn Sa'd, V, 124). Onun en belirgin özelliği aşırı derecede cömert olmasıydı. Oğlu Abdullah, annesi Esmâ ile teyzesi Âişe kadar cömert bir insan görmediğini, teyzesinin eline geçen şeyleri biriktirip belli bir miktara ulaştıktan sonra dağıttığını, annesinin ise eline geçeni ertesi güne bırakmadan hemen verdiğini söylemektedir (Buhârî, el-Edebü'l-müfred, s. 106, nr. 280). Bir gün evde -muhtemelen vereceği bir sadakayı- sayıp hesaplarken Hz. Peygamber ziyaretine gelmiş, onun bu durumunu görünce, "Sayma, sonra Allah da sana sayarak verir" demiştir.

Esmâ bint Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in bir kısım hadislerinin gelecek nesillere ulaştırılmasında önemli rol oynamıştır. İlk müslümanlardan oluşunun yanında Resûl-i Ekrem'e çok yakın bir aile çevresinin içinde yer

alması ve uzun bir ömür sürmesi onu zengin bir kültür birikimine sahip kılmıştır. Bu birikimini yakın çevresi çok iyi değerlendirmiş, özellikle iki oğlu Abdullah ve Urve, erkek torunları Abdullah b. Urve ve Abbâd b. Abdullah, kız torunu Fâtıma bint Münzir b. Zübeyr,

oğlunun torunu Abbâd b. Hamza b. Abdullah, ayrıca ünlü sahâbîlerden Abdullah b. Abbas, Ebû Vâkıd el-Leysî, sahâbî olduğu söylenen Safiye bint Şeybe, tabiîlerden Muhammed b. Münkedir, Abdullah b. Zübeyr’in kadısı İbn Ebû Müleyke gibi kişiler kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Esmâ’nın naklettiği hadisler Kütüb-i Sitte başta olmak üzere çeşitli hadis kitaplarında yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 11-12). Bir kısmı mükerrer olmak üzere rivayetlerinden seksen üçü Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde, 157’si Taberânî’nin el-Muʿcemü’l-kebîr’inde, ayrıca Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ’ının “Terâcimü’n-nisâ’” bölümünde bulunmaktadır. Zehebî ise rivayetlerinin sayısının elli sekiz olduğunu, bunlardan on üçünün hem Buhârî hem Müslim’de, beşinin sadece Buhârî’de, dördünün de Müslim’de yer aldığını belirtir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 296). Kütüb-i Sitte müellifleri içinde Esmâ bint Ebû Bekir’e dair haberleri ve ona ait rivayetleri eserinin elli üç yerinde zikretmek suretiyle en geniş şekilde değerlendiren muhaddis Buhârî olmuştur. Esmâ’nın naklettiği hadis ve haberler muhtevaları bakımından incelendiğinde, bunların ana hatlarıyla hicret başta olmak üzere bazı olaylara ışık tutan haberlere; cömertlik, kıyafet yeme içme ve kadınlarla ilgili hükümlerle bir kısım ibadetlere dair olduğu görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 344-355; Buhârî, “ʿAkıka”, 1, “Nikâh”, 107; a.mlf., el-Edebü’l-müfred (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1404/1983, s. 106, nr. 280; Müslim, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 229; Tirmizî, “Fiten”, 44; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 250-254, 485-487; İbn Sa‘d, et-Tabakât, III, 100, 173, 304; V, 124; VIII, 249-255; Taberî, Târih (Ebü’l-Fazl), II, 375-380, 401; VI, 188-189; XI, 616; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXIV, 87-131; Hâkim, el-

Müstedrek, IV, 64-65; Ebû Nuaym, Hilye, II, 55-57; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 232-234; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk (Şihâbî), s. 3-30; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gâbe (Bennâ), VII, 9-10; Nevevî, Tehzîb, I/2, s. 328-330; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 287-296; a.mlf, el-ʿİber, I, 82; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 61-80, s. 353-359; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 260; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 229-230; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 397; Tecrîd Tercemesi, IV, 740-741; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 47-53; Abdülemîr Ali Mühennâ, Ahbârü'n-nisâʾ fî Kitâbi't-Eğânî, Beyrut 1988, s. 14-17; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid, İstanbul 1992, s. 419; Reckendorf, "Esmâ", İA, IV, 387; H. A. R. Gibb, "Asmaʾ", EI^2 (Fr.), I, 735; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 11-12.

Ali Yardım

ESMÂ-i HÜSNÂ

الأسماء الحسنى

Allah’ın isimleri için kullanılan bir tabir.

İsmin çoğulu olan esmâ ile “güzel, en güzel” anlamındaki hüsnâ kelimelerinden oluşan esmâ-i hüsnâ (el-esmâü’l-hüsnâ) terkibi naslarda Allah’a nisbet edilen isimleri ifade eder. Sadece Kur’an’da geçen ilâhî isimler 100’den fazladır; muhtelif hadislerde Allah’a nisbet edilen başka isimler de mevcuttur. Esmâ-i hüsnâ terkibinin, geniş anlamıyla bunların hepsini kapsamakla birlikte terim olarak daha çok doksan dokuz ismi içerdiği kabul edilir.

Esmâ-i hüsnâ terkibinde yer alan hüsnâ kelimesi “güzel” mânasında sıfat veya “en güzel” anlamında ism-i tafdîl sayılmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “ḥsn” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, “ḥüsn” md.). Her iki halde de buradaki güzellik bir gerçeği vurgulamakta olup Allah’ın güzel olmayan bir isminden söz edilemeyeceği için mefhûm-i muhalifini hatıra getirmez. İlâhî isimlerin güzellikle nitelendirilmesinin sebeplerini Ebû Bekir İbnü’l-Arabî şöyle sıralamaktadır: 1. Esmâ-i hüsnâ Allah hakkında yücelik ve aşkınlık ifade eder ve kullarda saygı hissi uyandırır. 2. Zikir ve duada kullanılmaları halinde kabule vesile olur ve sevap kazandırır. 3. Kalplere huzur ve sükûn verir, lütuf ve rahmet ümidi telkin eder. 4. Bilginin değeri bilinenin değerine bağlı bulunduğu ve bilinenlerin en şereflisi de Allah olduğu için esmâ-i hüsnâ bilgisine sahip olanlara bu bilgi meziyet ve şeref kazandırır. 5. Esmâ-i hüsnâ Allah için vâcip, câiz ve mümteniʻ olan sıfatları içermesi sebebiyle O’nun hakkında yeterli ve doğru bilgi edinmemize imkân verir (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 4b - 5a). Fahreddin er-Râzî ise hüsnânın bu mânalarından Allah’a ait olanları zikretmekle yetinerek O’nun hakkında kullanılacak güzel kavramının kemal ve celâl niteliklerini dile getirdiğini ifade etmiştir (Mefâtîhu’l-ġayb, XX, 66).

İnsanların büyük çoğunluğu kâinatın bir yaratıcı ve yöneticisinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte madde özelliği taşımadığından O’nu

duyularıyla idrak etmeleri mümkün değildir. Şu halde yaratıcı ancak kâinat ve insanla olan ilişkisi bakımından tanınabilir. Bundan dolayı esmâ-i hüsnâ bilgisi, Allah - âlem ilişkisine ışık tutması ve sonuçta Allah'ı tanıtması açısından önem taşımaktadır. Yaratıklara benzetme (teşbih) endişesiyle Allah'a isim veya sıfat nisbet etmekte tereddüt gösteren filozofların aslında nefiy değil ispat konumunda kaldıklarını belirten Mâtürîdî, ilâhî isimleri benimsemek istemeyenlere şu soruların yöneltilmesini önerir: Evrenin yaratılışını kime nisbet ediyor ve hangi dini benimsiyorsunuz? Neye tapınıyor, hangi varlığa karşı dua ve niyazda bulunuyorsunuz? Dinî emir ve yasakları hangi kaynaktan alıyorsunuz? (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 25) Mâtürîdî bu sorularıyla, büyük yaratıcının sadece zihnî bir varlık olmayıp fiilen de mevcut bulunduğunu, O'nun ancak isim ve sıfatları yoluyla aklen idrak edilebileceğini vurgulamak istemektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki evrenin bir parçasını oluşturan insan, aklî istidlâlleri yanında gönül hayatı bakımından da yaratıcı ile münasebet kurmak ihtiyacındadır. Bu münasebetin sağlanmasında esmâ-i hüsnânın vazgeçilmez bir rolü vardır. İsimlerin kelimeler ve seslerle ifade edilmesi ve bu seslerin kulaklarda yankılanması söz konusu iletişimi geliştiren ve güçlendiren âmillerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de dua ve zikrin ısrarla tavsiye edilmesinin bir sebebi de bu olmalıdır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen dua metinlerinde esmâ-i hüsnânın çokça yer alması dikkat çekicidir (meselâ bk. Nevevî, el-Eẕkâr, s. 111-113, 117, 348, 350). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre insan ve genel olarak kâinat ilâhî isimlerin bilinmesi ve tecelli etmesine vesile olmuştur. Kulun çeşitli halleri ilâhî isimlerin farklı tecellileriyle bağlantılıdır. “Her kulun haline uygun düşen ilâhî bir isim vardır ki onun rabbi o isim sayılır; kul bir bedendir, ona tekabül eden ilâhî isim ise onun kalbi gibidir” (et-Fütûḥât, I, 41-42).

Allah'ı birden fazla isimle anmak veya bazı sıfatlarla nitelendirmek acaba İslâm'ın çok önem verdiği tevhid ilkesini zedeler mi? “Zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen mâna” şeklinde tarif edilebilen isim veya sıfatlar (isim - sıfat farkı için bk. DİA, II, 482) zihnin dışında müstakil bir varlığa sahip bulunmadıkları için böyle bir endişeye mahal görülmemiştir. Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 24-25, 93-96) insanlar ancak duyularıyla idrak ettikleri konularda bilgi sahibi olabilirler. Bu sebeple duyular ötesi olan Allah kendisini duyulur âleminin kavramlarıyla

tanıtmıştır. Ancak Allah ile diğer şeyler arasında benzerlik kurulamayacağını

bildiren âyet (eş-Şûrâ 42/11), Allah hakkında akıl ve hayale gelebilecek her türlü yaratılmıştık özelliğini bertaraf eder. Aslında yaratılmışlar arasındaki benzetmeler sadece bir isimlendirmeden kaynaklanmaz. İki şey arasındaki benzerlik genellikle duyular yoluyla tesbit edildikten sonra ortak bir kelime ile adlandırılır. Halbuki Allah hakkında böyle bir tesbitten söz etmek mümkün değildir.

Allah'a nisbet edilen isimler içinde, ısı olayının ifade edilebilmesi için "sıcaklık" kelimesinin icat edilmesi (vaz') gibi insanlarca konulmuş bir ad yoktur. Çünkü böyle bir adlandırma, nesne ve olayların ya doğrudan veya dolaylı bir şekilde duyular yoluyla tanınması ile mümkün olur. Allah'ın bu yöntemle tanınması ise söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında ilâhî isimlerin zatî olmadığını, ancak övgü, dua ve niyazla gönül hayatının derinleşmesi, zenginleşmesi ve mânevî doyuma kavuşması için vesile teşkil ettiğini söylemek gerekir. Ancak Cenâb-ı Hak zâtını bildiği için kendisine verdiği isimler zâtı niteliği taşır. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî mistik bir telakki ile, Allah'ın vaz'î ve zâtî isimlerini bildireceği kulları olabileceğini kabul eder. Bu ârif kullarına bildirdiği isimlerle dua edenlere kâinattaki her şey boyun eğer (el-Muʿteber, III, 128).

Kur'an'da Allah'ın zâtına birçok isim nisbet edilmiştir. Bunların sık sık tekrar edildiği de görülür (aş. bk). Tevbe sûresi dışındaki 113 sûre besmele ile başlamakta, aynı terkip iki âyetin içinde de yer almaktadır. Ayrıca "ism" kelimesi dokuz yerde "ismullah", dokuz yerde "ismü rabbik", iki âyette de zamire muzaf olarak "ismuh" şeklinde yirmi yerde zikredilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ism" md.). Esmâ-i hüsnâ terkibi ise dört âyette yer alır. İslâm literatüründe genellikle kabul edilen nüzûl sırasına göre bu dört âyetin ilki (el-A'râf 7/180) Allah'ın esmâ-i hüsnâsı bulunduğunu, kendisine onlarla dua edilmesi gerektiğini ifade etmekte ve O'nun isimlerinde "ilhâd"a düşenlere itibar edilmemesini istemektedir. "Haktan sapmak, itidalden ayrılmak" anlamına gelen ilhâdın bu âyetteki mânası iki noktada yoğunlaşmaktadır: a) İsimleri ya tamamen inkâr etmek veya inkâra götürecek şekilde te'vile tâbi tutmak; b) İsimleri ancak Allah için geçerli olan anlamlarıyla Allah'tan başkasına nisbet etmek (teşrîk) veya O'nu

yaratılmışlara ait isim ve kavramlarla adlandırmak (teşbih; bk. Taberî, IX, 91; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, vr. 5b; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XV, 71-72). Siyak ve sibakıyla birlikte göz önünde bulundurulduğunda bu âyetin İslâm'ın ilk yıllarında ısrarla üzerinde durulan tevhid inancını pekiştirdiği görülür. İkinci esmâ-i hüsnâ âyeti (Tâhâ 20/8) Allah'ı kâniatın yaratıcısı, yöneticisi ve mâliki olarak niteleyen ve en gizli şeyleri bildiğini ifade eden bir grup âyetten sonra gelmekte ve yine tevhid akîdesini vurgulamaktadır: "Allah kendisinden başka ilâh olmayandır. En güzel isimler O'na mahsustur". İslâm'dan önce özellikle Güney Arabistan'da "rahman" kelimesinin Tanrı'nın ismi olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu sebeple Taberî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber'in dua, niyaz ve ibadetlerinde rahman ismini kullanması müşrikler tarafından yadırganmış, bu tutumun onun ana ilke olarak kabul ettiği tevhid inancına ters düşeceği ileri sürülmüş, bunun üzerine İsrâ sûresinin 110. âyeti nâzil olmuştur (Câmiʿu'l-beyân, XV, 121). Bu âyette, "Allah" adına veya "rahman" adına dua edilmesinin neticeyi değiştirmeyeceği, çünkü O'nun birden fazla isminin bulunduğu ifade edilmektedir. Nihayet Medine döneminde nâzil olan Haşr sûresinin son üç âyetinde (59/22-24) Allah'ın on altı ("tesbih" kavramı göz önünde bulundurulduğu takdirde on yedi) ismi sıralanmış ve bir defa daha O'nun esmâ-i hüsnâsının bulunduğu belirtilmiştir. Bu âyetlerde Allah'ın birliği vurgulandıktan sonra tenzîhî, sübûtî ve fiilî bazı sıfatlarını dile getiren isimler örnek bir adlandırma niteliğinde (ihsâ; aş. bk.) zikredilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de mutlak mânada aşkınlık ifade eden "tesbih" kavramı ile, ardı arası kesilmeyen hayır ve bereket lutfetmekte erişilmezlik ifade eden "tebâreke" fiili hem doğrudan doğruya Allah ve rab isimlerine veya O'nu niteleyen diğer kelimelere, hem de rabbe muzaf olan isim kelimesine nisbet edilmiştir (bk. M. F. Abdülbakī, el-Muʿcem, "sebbeḥa", "tebâreke" md.leri). Bunun yanında zikir kavramı da çeşitli âyetlerde Allah'ı zikretme, rabbi zikretme, rabbin ismini zikretme şeklinde veya Allah'a işaret eden bir zamirle birlikte kullanılmış (a.g.e., "ẕikr" md.), ayrıca Alâk sûresinin ilk âyetinde okuma işinin rabbin adıyla olması emredilmiştir. Sûrelerin başında ve bazı âyetlerde tekrarlanan besmele de Allah'ın ismini öne çıkarmaktadır. Bütün bu kullanımlardan anlaşılacağı üzere kulun yaratıcısına yönelik hürmet, tazim ve sığınma fiilleri bazan O'nun en yaygın özel isimleriyle (Allah ve rahman) veya O'nu gösteren bir zamirle, bazan da bunlarla

bağlantılı olan isim kelimesiyle irtibatlandırılmıştır. Buna bir de "mâna sıfatları" denilen hayat, ilim, kudret gibi müstakil (zâttan ayrı düşünülebilen) kavramların Allah'a nisbet edilemeyeceğini ileri süren Cehmî - Mu'tezilî telâkkiyi eklemelidir (bk. SIFAT). Bu sebeple olacaktır ki erken dönemlerden itibaren akaid ve kelâm literatürünün "esmâ ve sıfât" bahislerinde bir isim - müsemmâ tartışması başlamıştır. Genellikle Mu'tezile ile Şîa âlimleri Allah'a nisbet edilen isim veya sıfatların müsemmânın yani zât-ı ilâhiyyenin gayri olduğunu iddia ederken Ehl-i sünnet âlimleri "gayri" kelimesini kullanmaktan çekinmiş, bazan, "İsim müsemmânın aynıdır" demiş, bazan da kanaatini, "Ne aynı ne de gayridir" şeklinde belirtmiş, bir kısım kelâmcılar da isimler arasında gruplandırma yaparak bir sonuca varmak istemişlerdir (bk. İSİM - MÜSEMMÂ). İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi (el-Fütûḥat, I, 205) konuyla ilgili tartışma daha çok lafzîdir. Her dindar insanın mânevî yöneliş ve ibadetlerinin yüce yaratıcının bizzat kendisine olduğu şüphesizdir. O'nunla iletişim kurmak ve söyleşmek dindar için vazgeçilmez bir ihtiyaç, paha biçilmez bir haz olup bu iletişime zihinle kalbin yanında bunlarla etkileşim halinde bulunan dilin ve kulağın da katılması lâzımdır. Dil O'nun isimlerini zikreder, kulak da bu zikri algılar. Böylece dindar insan bu ruhî yüceliş çabasında Allah, rab ve benzeri esmayı duyuş ve yüceliş aracı, yani iletişim vasıtası olarak kullandığı gibi bazan esmâya yaklaşabilmek için isim kelimesinden faydalanmayı gerekli görebilir. Meselâ müslümanın, hayatı boyunca dua ve iltica cümlesi olarak en çok tekrar ettiği besmelede "Allah ile başlıyorum" (بالله) yerine "Allah adıyla başlıyorum" (بسم الله) demesi onun kulluk konumu bakımından çok daha uygun görünmektedir. Konuya teknik açıdan nasıl yaklaşılırsa yaklaşılsın gerçekte bu tür kelime ve kavramlar, delâlet ettikleri varlığın bizzat kendisi değil onun hatırlatıcısı ve tanıtıcısı durumundadır. Bu sebeple isim müsemmânın gayrıdır. Bunun yanında Allah, rab ve benzeri esmâ ile veya bunlara isim kelimesinin eklenmesiyle yapılan tesbih, tâzim, hamd ve zikirlerde gönlün amaçlayıp bağlandığı varlık yüce yaratıcının kendisi olup kelimeler O'na ulaştıran

önemli vasıtalardır. Bu bakımdan da isim müsemmânın aynıdır.

İlâhiyat alanında isim veya sıfat terimi "zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen mânalar" diye tarif edilir. İbn Hazm yadırganacak bir tutum sergileyerek Allah'a izâfe edilecek bütün kavramların isim olduğunu, "mevsûfa

yüklenmiş arazlardan başka bir anlam taşımayan sıfat kelimesinin O'na nisbet edilemeyeceğini öne sürer (el-Faṣl, II, 120, 150-151, 173). Halbuki sıfat kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte hadislerde yer almış (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ṣıfat" md.) ve İslâm literatüründe Allah'a yaraşır bir muhteva ile kullanılagelmiştir. Kelâm âlimleri, İbn Hazm'ın iddiasının aksine isim veya sıfat ayırımı yapmaksızın zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen bütün kelimeler içinde sadece Allah lafzı için bir mâna aranmadığını, diğerlerinin ise muhtevalarıyla birlikte zâta izâfe edildiğini ve bu bakımdan önce sıfat, sonra isim özelliği taşıdıklarını kabul ederler. Aksi takdirde bunlar kuru birer isimden ibaret kalır. Nitekim Kur'an'da geçen esmâ-i hüsnâ ya lafza-i celâli nitelemekte veya içinde bulunduğu âyetin mâna ve hükmünü açıklayıp pekiştirmektedir.

Esmâ-i Hüsnânın Sayısı. Bu konuda ilk akla gelen şey, sayıyı doksan dokuz olarak belirleyen ve müslümanlar arasında meşhur olan hadistir. Ebû Dâvûd ile Nesâî dışında Kütüb-i Sitte'de, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (bk. Wensinck, Miftâḥ, "ism" md.), Nesâî'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sında ("Nuʿût", 1, IV, 393), Hâkim'in Müstedrek'i ile (I, 16-17) diğer hadis mecmualarında yer alan (Süyûtî, III, 613) ve hepsi de Ebû Hüreyre'ye ulaşan rivayetlerin muhtevası iki kısma ayrılır. Bütün rivayetlerin kaydettiği birinci kısmın meâli şöyledir: "Allah'ın doksan dokuz -yüzden bir eksik- ismi vardır. Bunları ezberleyip benimseyen (ihsâ) cennete girer". Hadisin bu kısmını içeren bazı rivayetlerin sonunda, "O tektir, tek olanı sever" şeklinde bir ilâve de mevcuttur. Metindeki "ahṣâhâ" lafzı bazı rivayetlerde "ḥafizahâ" ibaresiyle nakledilmiştir. Hadiste cennete girmeye vesile olarak gösterilen "ihsâ" kelimesinin buradaki anlamı üzerinde Buhârî'den itibaren önemle durulmuş ve kelimenin "saymak, ezberlemek, anlamak" (bk. Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "iḥṣâʾ" md.) şeklindeki sözlük anlamının ötesinde bir mâna taşıdığı görüşü ağırlık kazanmıştır (konu ile ilgili çeşitli yorumlar için bk. İbn Hacer, XI, 228-230).

Öyle anlaşılıyor ki bu kelime "İslâm'ın ulûhiyyet inancını naslara başvurmak suretiyle tesbit edip anlamak, benimsemek ve bu inanca uygun bir ruhî yetkinlik kaydetmek" anlamını içermektedir.

Ebû Hüreyre hadisine yer veren on beş civarında ana hadis kaynağı içinde sadece Tirmizî ile İbn Mâce tarafından metne, doksan dokuz isim ihtiva

eden bir liste ikinci kısım olarak eklenmiştir. Tirmizî hadis için kaydettiği dört ayrı senedin sadece birine (“Daʿavât”, 82), İbn Mâce de iki senedin birine isim listesini ilâve etmiştir (“Duʿâʾ”, 10). Buna karşılık Buhârî, Müslim, es-Sünenü’l-kübrâ’sında Nesâî ve hadisi yedi ayrı senedle tekrarlayan Ahmed b. Hanbel (Müsned, II, 258, 267, 314, 427, 499, 503, 516) bu listeye yer vermemişlerdir. Tirmizî’nin Sünen’inde kaydedilen liste lafza-i celâl ile başlayıp sabûr ismiyle sona ermekte ve daha sonra İslâm dünyasında meşhur olmuş şekliyle doksan dokuz ismi içermektedir. Bunların ilk on dördü Haşr sûresinin son âyetlerinde (59/22-24) sıralandığı şekliyle alınmıştır. İbn Mâce’nin rivayet ettiği listede ise bu düzen korunmadığı gibi farklı isimler de yer almış, ayrıca metnin sonundaki ahad ismiyle sayı 100’e çıkarılmıştır.

Esmâ-i hüsnâ hadisi Ebû Hüreyre’den başka Selmân-i Fârisî, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer ve Hz. Ali’den de farklı şekillerde rivayet edilmiş, ancak bunların hepsi zayıf kabul edilmiştir. Müfessir İbn Atıyye, Ebû Hüreyre hadisinde liste dışındaki kısmın mütevâtir olduğunu ileri sürmüşse de İbn Hacer bunun doğru olmadığını, bu bölümün olsa olsa meşhur derecesine çıkabileceğini belirtmiştir (el-Muḥarrerü’l-vecîz, VII, 213; Fetḥu’l-bârî, XI, 218-219). Bununla birlikte Ebû Zeyd el-Belhî gibi bazı âlimler, bu kadar önemli bir sonuç doğuracak olan hadisin sayı verdiği halde güvenilir bir isimler listesi ihtiva etmemesini gerekçe göstererek rivayetin birinci kısmına bile güvenilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Fahreddin er-Râzî ise bu belirsizliği, beş vakit namaz içinde “orta namaz”ın (salât-ı vustâ, bk. el-Bakara 2/238), ramazan ayı içinde Kadir gecesinin gizlenişi gibi doksan dokuz ismin bütün ilâhî isimler içinde gizli tutulmuş olmasıyla açıklamak istemiştir (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 77-78). Hadisin birinci kısmındaki doksan dokuz sayısına, “Neden daha fazla veya daha az değil?”; yüzden bir eksik kaydına ise, “Bu değişik ifadenin amacı nedir?” şeklinde itirazlar yöneltilmiştir. Yüzden bir eksik kaydının doksan dokuz sayısını belirgin hale getirme amacını taşıması kuvvetle muhtemeldir. Arapça’da harflerde noktaların kullanılmadığı dönemlerde doksan dokuz ile yetmiş yedinin benzer şekilde (سعه وسعس) yazılması sebebiyle sayının yetmiş yedi değil doksan dokuz olduğunu vurgulamak maksadıyla bu kaydın râviler tarafından eklenmiş olduğu da düşünülebilir. Öte yandan hadisteki doksan dokuz sayısının sınırlandırıcı değil çokluktan kinaye olduğunu söyleyenler de vardır. Hatta Nevevî bu konuda ittifak

bulunduğunu kaydeder. Çünkü Hz. Peygamber dua mahiyetindeki bir hadisinde Allah'ın, kitabında beyan ettiği veya yaratıklarından herhangi birine öğrettiği isimlerinden başka gayb ilminde sakladığı isimlerinin de mevcut olduğunu ifade etmiştir (Şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim, XVII, 5; krş. Müsned, I, 391, 452; Hâkim, I, 509). Ayrıca namazlardan sonra okunan doksan dokuz tesbihte olduğu gibi bu sayının da Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirilmiş bir özelliği bulunabilir. Bazılarına göre ise söz konusu hadisteki isim sayısı doksan dokuz değil 100'dür. Bu durumda İbn Mâce rivayetinde yer alan "vitr" ismini, yahut listenin başındaki gāib zamirini veya "ellezî la ilâhe illâ hû" ibaresini sayıya almak gerekecektir. Abdülkāhir el-Bağdâdî ile Fahreddin er-Râzî gibi bazı müellifler tek sayının önemi üzerine bazı açıklamalar da yaparlar (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 49b - 50a; Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 81-82).

Birçok âlim, Ebû Hüreyre hadisinin ikinci kısmındaki doksan dokuz ismin asıl metinde bulunmayıp râvi tarafından eklendiği görüşündedir. Listenin Buhârî ile Müslim'de yer almayışı da bununla açıklanmıştır. Nitekim listeye yer veren iki muhaddisten Tirmizî'de bulunan yirmi beş isim İbn Mâce'de, onda bulunan 100 isimden yirmi altısı Tirmizî'de mevcut değildir. İki listenin toplamı ise 125 isme çıkmaktadır.

Bununla birlikte Kur'an'da yer aldığı halde bu iki rivayette görülmeyen isimler bulunduğu gibi aynı kökten türeyen veya ayrı kökten olmakla birlikte aynı mânaya gelen isimlerde listede mevcuttur (Bağdadî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 48a-b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 32; İbn Kesîr, III, 257; İbn Hacer, XI, 219). Kaynakların belirttiğine göre II. (Vlll.) yüzyıldan itibaren doğrudan doğruya Kur'ân-ı Kerîm'den esma-i hüsnâ listeleri çıkarma çalışmalarına başlanmıştır. Bu teşebbüslerde İbn Abbas ile İbn Ömer'den nakledilen şu hadisin de etkisi olmuştur: "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır ki onları sayan cennete girer, onlar Kur'an'da mevcuttur" (Süyûtî, III, 615). Bazı âlimler meşhur hadiste bulunup da Kur'an'da yer almadığını tesbit ettikleri isimleri oradan tamamlamaya çalışmışlar, bazıları da kendilerinin koyduğu ölçüler çerçevesinde yeni tesbitler yapmışlardır. İbn Hacer, Tirmizî'nin listesinde yer aldığı halde Kur'an'da bulunmayan isim sayısını yirmi yedi olarak belirlemiş ve bunların yerine Kur'ân-ı Kerîm'den aynı sayıda isim bularak yeni bir liste düzenlemiştir. Fakat bu yeni listede de lafız ve mâna bakımından mükerrerlerin bulunduğuna,

bunların listeden çıkarılarak yerlerinin sahih hadislerle doldurulmasının gereğine de işaret etmiştir (Fetḥu'l-bârî, XI, 222, 224).

Ancak İbn Hacer'in bu tesbitinde bazı hatalara düştüğü görülmektedir. Kendisi eserinde Tirmizî'nin rivayetini, "Doğruya en yakın olup esmâ-i hüsnâ şârihlerinin ekseriya güvendiği rivayet budur" kaydıyla naklederken hâlik ismine yer verdiği halde (a.g.e., XI, 219) bu defa onu Kur'an'da bulunup da Tirmizî'de mevcut olmayan isimler listesine almıştır. Esasen elde bulunan el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Sünen) nüshalarında ve bu esere dayanarak meşhur olan esmâ-i hüsnâ listesinde hâlik ismi mevcuttur. İbn Hacer ayrıca Rahman sûresinde iki defa geçen zü'l-celâli ve'l-ikrâm ismini (55/27, 78) Kur'an'da yer almayan isimler arasında zikretmiştir. Buna göre doksan dokuz isim içinde Kur'an'da isim olarak bulunmayan esmâ-i hüsnânın sayısı yirmi altıdır. Ancak bunların yirmisi daha çok fiil sigasıyla olmak üzere çeşitli kelime şekilleriyle Allah'a izâfe edilmiştir. Bu yolla doksan dokuz isimden Kur'an'da yer almayanların sayısı altıya düşürülebilir (hâfıd, mâni', dâr, nâfi', reşîd, sabûr).

Daha ilk dönemlerden itibaren Kur'an'dan doksan dokuzluk liste çıkarma denemeleri yapılmıştır. Meselâ esmâ-i hüsnânın etimolojisiyle ilgili müstakil bir eser kaleme alan Zeccâcî, Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) Kur'an'dan çıkardığı ve Süfyân b. Uyeyne'nin de tasvip ettiği doksan dokuzluk bir listeyi sûreleriyle birlikte vermiştir (İştiḳāḳu esmâʾillâh, s. 19-21). Ca'fer es-Sâdık'ın da doksan dokuz ismin Kur'an'da mevcut olduğunu söylediği nakledilmiştir. Ancak Fâtiha'dan İhlâs sûresine kadar yirmi sekiz sûrede gösterilen isim sayısı 111'e çıkmaktadır (Süyûtî, III, 615-616). Doksan dokuzluk listede bulunup da Kur'an'da yer almayan isimlerin sayısını yirmi beş olarak gösteren İbnü'l-Vezîr ise Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut ilâhî isimlerin en sahih ve en makbul esmâ olduğunu, kimseyi taklit etmeden bizzat kendisinin Allah'ın kitabında tesbit ettiği isimlerin 155'e ulaştığını ve fiillerden çıkarılabilecek isimlerle (bazıları bunların sayısını 1000'e kadar çıkarmaktadır) selbî - tenzîhî isimlerin bu sayıya dahil olmadığını belirtir (Îs̱ârü'l-ḥaḳ, s. 158-162). Fakat İbnü'l-Vezîr'in kitabında yer alan isimlerin 167 olduğu görülmektedir. Bu tür tesbitler sonunda verilen listelerin zaman zaman bizzat tesbitte bulunanın belirlediği sayıya bile uymamasının sebebi eş

anlamlı kelimelerin tekrarı, izâfet vb. bir bağlantı ile oluşan veya fiil sigasıyla geçen bir kavramdan türetilen isimlerin alınıp alınmaması hususundaki tereddütler, dikkatsizlik ve bir de istinsah hatası olarak düşünülebilir.

Şiî literatüründe doksan dokuz isim hadisi Hz. Ali'den rivayet edilerek liste verilmekte (Meclisî, IV, 186-187), bazı kaynaklarında ise Ali ile Ebû Hüreyre rivayeti birleştirilerek sayı 133'e çıkarılmaktadır. Şiî âlimlerinin Kur'an'dan çıkardığı esmâ sayısının 127 olduğu ifade edilmektedir. Bu âlimlerin önem verdiği Cevşen-i Kebîr'de ise her biri onar isim içeren 100 bölüm halinde 1000 isim mevcuttur (bk. CEVŞEN; Şiî literatüründeki esmâ-i hüsnâ çalışmaları için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, II, 66-67; V, 287; XIII, 88-90).

En önemli konusunu ulûhiyyetin oluşturduğu ilâhî dinler içinde İslâmiyet Allah'ın isim ve sıfatlarına ayrı bir önem vermiş, tevhid inancının açık bir şekilde anlaşılabilmesi için yaratanla yaratılmışların niteliklerinin vuzuha kavuşturulmasını fevkalâde gerekli görmüştür. Zât-ı ilâhiyyenin bilinmesi isimleri ve sıfatlarıyla mümkün olacağından Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın güzel isimlerinin bulunduğu, O'na bu isimlerle dua, niyaz ve ibadette bulunulması gerektiği, bu konuda doğru yoldan ayrılanlara itibar edilmemesi lâzım geldiği, ayrıca esmâ-i hüsnânın hangisiyle olursa olsun dua edilebileceği (el-İsrâ 17/110) belirtilmiş ve son nâzil olan sûrelerden birinde de on altı kadar isim bir arada zikredilmiştir (el-Haşr 59/22-24). Esmâ-i hüsnânın tertibi konusunda örnek teşkil eden bu son âyetler Allah'a nisbet edilen bazı tenzîhî ve sübûtî sıfatları içerdiği gibi isim, fiil ve terkip şeklindeki esmâya da yer vermektedir. Bu âyetlerden ilham alan birçok âlim eski dönemlerden itibaren Kur'an'da bulunan isimleri doksan dokuz sayısına bağlı kalmadan araştırıp listeler düzenlemeyi denemişlerdir.

Allah'ın isim veya sıfatları O'nun zâtına nisbet edilen mâna ve kavramlardan ibarettir. Bu kavramlar şekil itibariyle isim, fiil veya zarf olabileceği gibi izâfet veya başka yollarla oluşmuş bir terkip halinde de bulunabilir. Kur'ân-ı Kerîm'in edebî üslûbu gereği aynı kökten gelen veya ayrı köklerden olmakla birlikte eş anlamlar taşıyan isimler de az değildir. İslâm'a mahsus ulûhiyyet inancında ilim, kudret ve yaratıcılık büyük bir yer tutar ve Kur'an âyetlerinin temel örgüsünü oluşturur. Bundan dolayı çeşitli

kalıplarla Allah’a nisbet edilen fiillerden birçok isim ve sıfat türetmek mümkündür. Konuyla ilgili çalışmalarda Kur’ân-ı Kerîm’den değişik sayılarda esmâ-i hüsnâ tesbit edilmiştir. Abdülkādir el-Kureşî’nin Hattâbî’den naklen Ebû Abdullah ez-Zübeyrî’ye nisbet ettiği listede Kur’an’dan çıkarılan esmânın 313 olduğu ifade edilmekte ve bunlar alfabetik sıraya konularak verilmektedir (el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 22-28). Ancak el-Cevâhirü’l-muḍıyye’nin yazma (Süleymaniye Ktp, nr. 840, 841) ve matbu nüshalarından yapılan tesbitte bu sayının 302 - 305 arasında değiştiği görülmüştür. Ayrıca bu isimlerden otuz beş kadarının Kur’an’da kök olarak Allah’a nisbet edilmediği, bir o kadarının da sadece fiil sigalarıyla O’na izâfe edildiği, buna karşılık “rami” (el-Enfâl 8/17), “târik” (el-Kehf 18/99), “mâhî” (er-Ra‘d 13/39) gibi kavramların Kur’an’da yer aldığı halde listeye alınmadığı tesbit edilmiştir. J. W. Redhouse tarafından kaleme alınan bir makalede (JRAS, XII, 1-69) Kur’an’da yer aldığı bildirilen, ayrıca bazı Batılı araştırmacılarca düzenlendiği ifade edilen listelerden çıkarılıp alfabetik olarak sıralanan isimlerin sayısı ise 552’ye ulaşmaktadır. Ancak Kur’an’da fiil şeklinde geçen ve bu listeye alınan kavramların bir kısmı için “Kur’an’da geçmiyor” kaydı konulurken (meselâ bk. 60, 87, 549. isimler) birçok isim de bazı eklerin getirilmesiyle tekrar edilmiştir. Meselâ Allah ismi on dokuz, ilâh on bir defa tekrarlanmıştır. Bu yolla meydana gelen toplam tekrar sayısı 309’u bulmaktadır. Daniel Gimaret’nin telif ettiği eserde ise çoğu Kur’ân-ı Kerîm’de geçen 285 isim üzerinde durulmuştur (Les Noms divins en Islam, s. 431-436).

Kur’ân-ı Kerîm’in incelenmesi ve muhtelif hadis kaynaklarının taranması sonunda ilâhî isim veya sıfat sayılan birçok kavramın ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca bunlara naslarda geçmediği halde kelâm, tefsir ve tasavvuf literatüründe kullanılan, müslüman milletlerin dil ve edebiyatlarında yer alan kelime ve terkipleri de eklemek gerekir. Nasta yer aldığı halde (bk. el-En‘âm 6/19; el-Kasas 28/88) orada Allah’a nisbet edilip edilmediği tartışmalı olan isimlerden biri şeydir. Cehm b. Safvân, kelimenin yeterince kemal ifade etmediğini ileri sürerek Allah’a nisbet edilmesini doğru bulmamışsa da Mâtürîdî ve Kādî Abdülcebbâr’dan itibaren âlimlerin çoğu “mevcut” mânasına aldıkları şeyin zât-ı ilâhiyyeye nisbetini câiz görmüşlerdir. Mevcûd kelimesi de aynı nitelikte görülmüştür. Kur’an’da yer alan evvel ve âhir isimleri, zât-ı ilâhiyyenin varlığı için başlangıç ve sona eriş düşünülemeyeceğini vurgular. Bu nitelikleri ifade etmek üzere İslâm

düşünce tarihinde kadîm, ezelî, bâkī, dâim, vâcibü'l-vücûd li-zâtih (mevcudiyeti için başkasına muhtaç olmayan) gibi kelime veya terkipler kullanılmıştır (diğer bazı kullanımlar için bk. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, I, 119-130). Özellikle kelâm literatüründe kullanılan sâni' ismi "bilgi, maharet ve incelikle yapan, yaratan" mânasına gelip Kur'ân-ı Kerîm'de fiil ve masdar şeklinde Allah'a nisbet edilmiştir (Tâhâ 20/41; en-Neml 27/88).

Ebû Hüreyre rivayetindeki doksan dokuzluk listede bulunmayan bazı isimler çeşitli hadis kaynaklarında Allah'a nisbet edilmiştir. Bunlar arasında vitr (bir, tek; Buhârî, "Daʿavât", 68), mukallibü'l-kulûb, musarrifü'l-kulûb (kalpleri halden hale çeviren; Buhârî, "Ḳader", 14, "Tevḥid", 11), sübbûhun kuddûs (her zaman ve her dilde yüceltilen; Müslim, "Ṣalât", 223), cemîl (Müslim, "Îmân", 147) en çok kullanılanlardır. Bir hadiste, "Dehre sövmeyiniz, zira -sizin telakkinize göre-dehr Allah'tan başka bir varlık değildir" denilmişse de (Buhârî, "Edeb", 101; "Tefsîr", 45/1; "Tevḥîd", 35; Müslim, "Elfâẓ", 2 - 4) burada ilâhî kudretle gerçekleşebilen olayları "mutlak zaman" anlamındaki dehre nisbet eden Câhiliye anlayışına (bk. el-Câsiye 45/24) karşı zımnî bir eleştiri bulunduğundan hadiste yer alan dehrin esmâ-i hüsnâdan sayılması mümkün değildir. Ancak esmâ-i hüsnâdan adl isminin "âdil" anlamında kullanılması gibi bu hadisteki dehr kelimesinin de "dâhir" (olayları yöneten, çekip çeviren) mânasında isim olduğunu, dolayısıyla esmâ-i hüsnâdan sayılması gerektiğini ileri sürenler de vardır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "dhr" md).

Âyet ve hadislerde Allah hakkında "ene" (ben), "nahnü" (biz), "ente" (sen), "hüve" (o) zamirleri de kullanılmıştır. Kur'an'da daha çok Hz. Mûsâ ile Meryem'den bahseden Tâhâ ve Meryem sûreleri mütekellim zamirlerinin çok kullanıldığı örnek sûreler olarak zikredilebilir. İslâm'da en faziletli ibadet kabul edilen namazda daima tekrarlanan ve Allah ile kul arasındaki ilişkiyi dile getiren Sübhâneke, Fatiha, Salli - bârik metinleriyle selâmdan sonra okunan "Allahümme ente's-selâm" tesbihinde muhatap zamirleri hâkim bir üslûp oluşturur. Öte yandan özellikle tasavvuf literatüründe "hüve" (hû) zamirine büyük bir önem atfedilmiştir. Kuşeyrî'nin, tasavvuf ehlince Allah'a yakınlığın en veciz ifadesi olarak kabul edildiğini belirttiği (et-Taḥbîr fi't-teẕkîr, s. 25), İbnü'l-Arabî'nin "zikirlerin doruk noktası" diye değerlendirdiği (el-Fütaḥât, II, 146) hüve zamiri mâbudun niteliklerini değil

doğrudan doğruya zâtını, başka bir deyişle bütün vasıflarını ihtiva eden lafza-i celâli simgeler (Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿ u'l-beyyinât, s. 109-113). Özellikle tasavvuf çevresinde hüvenin geniş ölçüde önem kazanmasında, lâfza-i celâl kadar olmasa da cehrî zikre elverişli olan söyleyiş kolaylığı ve ses vurgusunun da etkisi bulunabilir. Hüve, bir kısım esmâ-i hüsnânın yer aldığı Haşr sûresinin son âyetlerinde (59/22-24) yedi defa müstakil olarak, iki defa da bitişik zamir şeklinde tekrar edilmiş, tevhid inancını veciz bir üslûpla dile getiren İhlâs sûresinin başında ise sûrenin içerdiği tenzîhî sıfatların mevsufu olarak kullanılmıştır. Bazı sûrelerin başında bulunan hecâ harflerinin (hurûf-i mukattaa) esmâ-i hüsnâdan birinin ilk harfini oluşturduğu ve onun yerini tuttuğu ileri sürülmüşse de bu telakki itibar görmemiştir (bk. Beyhakī, I, 163-165).

Türk edebiyatındaki manzum esmâ-i hüsnâlar üzerinde bir çalışma yapan Halil İbrahim Şener, doksan dokuz ismin dışında Türkçe'de kullanılan altmış altı ismin listesini vermiştir (Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-hüsnâlar, s. 45-47). Arapça, Farsça ve Türkçe kelime veya terkiplerden oluşan bu isimlerin bir kısmının ilâhî fiillerden türetildiği, bir kısmının da övgü ifade ettiği görülmektedir.

Esmâ-i hüsnâ ile ilgili eserlerde ele alınan konulardan biri de ism-i a'zamdır. Allah'a izâfe edilen yüzlerce isim arasından birini "en büyük isim" diye tercih etme girişimleri erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Ancak Taberî, Eş'arî ve Bâkıllânî başta olmak üzere birçok âlim, belirli bir isme "en büyük" özelliğini nisbet etmek için naklî veya aklî bir delil bulunmadığını söylemiştir. Esasen mâna ve şümulünün genişliği sebebiyle bu özelliği taşıyacak bir isim varsa o da lâfza-i celâldir. Hangi ismin neye göre ism-i a'zam kabul edileceği hususu belirsizdir. Eğer bu seçimde kulun mânevî hayatını en çok etkileyen bir isim olma özelliği dikkate alınacaksa o takdirde tercih sebebi isimden çok kişinin şahsî durumu olacaktır. Eğer kul mâsivâdan sıyrılıp aklı, fikri ve gönlüyle sadece Allah'a yönelirse onun dua ve zikrinde yer alan her isim en büyük etkiye sahip olur. İsm-i a'zamın varlığını kabul eden, fakat insanlar tarafından bilinmesinin imkânsız olduğunu savunan görüş de farklı bir sonuca varmamaktadır. Bir ism-i a'zamın varlığını ve insanlarca da bilindiğini ileri sürenler ise İbn Hacer'in sıraladığı on dört ayrı isim önermektedir (Fetḥu'l-bârî, XXI, 227-228). Bu belirsizlik de konuyla ilgili kesin bir delilin bulunmadığını gösterir (ayrıca

bk. İSM-i A‘ZAM).

Müteahhir dönem Selef âlimlerinden İbnü’l-Vezîr’in de belirttiği gibi (Îs̱ârü’l-ḥaḳ, s. 174, 186) esmâ-i hüsnâyı özelleştiren kriter, Allah’ı kusurlardan tenzih etmek ve yetkinlik kavramlarıyla nitelemekten ibarettir. Bu temel ilke kelâm ilminde selbî (tenzîhî) ve sübûtî sıfat gruplarıyla işlenmektedir. Selbî sıfatlar acz ve noksanlık ihtiva eden mânalar taşıdıkları için ulûhiyyet makamıyla bağdaşmayan nitelikleri reddeden kavramlar olup Allah’ın ne olmadığını ifade eder. Bunların hedefi tevhid inancını oluşturmaktır. Sübûtî sıfatlar ise Allah’ın varlığını, etkinliğini ve zâtının yetkinliklerini (kemal) dile getiren kavramlardır. Allah çeşitli âyetlerde her iki grup isim veya sıfatla da kendini nitelemiştir. Bazı hadis metinlerinde de aynı mahiyette isimler yer almıştır.

Öte yandan Allah’ı naslarda bulunmayan kavramlarla nitelemenin câiz olup olmadığı meselesi, Cehmiyye ve Mu‘tezile gruplarının ortaya çıkışından itibaren tartışma gündemine girmiştir. Âlimler özel isimlerin “mürtecel” olduğunu, yani kendileri bir mâna taşısa bile bunu müsemmâlarına yüklemediklerini göz önünde bulundurarak Allah’a kendisinden başkasının isim koyamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Genellikle Selef âlimleriyle muhaddisler muhafazakâr bir yaklaşımla bütün esmâ-i ilâhiyyenin Allah’ın bildirmesine bağlı (tevkīfî) olduğu ve dolayısıyla naslarla sınırlı bulunduğu görüşünü savunmuşlardır. Eş‘arî’nin naklettiğine göre Mu‘tezile’nin Bağdat kolu da aynı görüştedir (Maḳālât, s. 197, 525). İbn Fûrek bizzat Eş‘arî’nin de aynı kanaatte olduğunu kaydeder (Mücerredü’l-maḳālât, s. 42, 49-50). Esmâ-i ilâhiyyenin tevkīfî olduğunu kabul eden İbn Hazm, tereddütsüz övgü ifade etse bile naslarda yer almayan kavramların Allah’a nisbet edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Ebû Hüreyre’den rivayet edilen esmâ-i hüsnâ hadisinin liste dışındaki kısmını sahih gören İbn Hazm, naslarda fiil sigalarıyla zâta izâfe edilen kavramlardan isim türetmeyi de uygun bulmaz. Çünkü bu takdirde sayı doksan dokuzu aşacaktır. İbn Hazm Allah’a nisbet edilemeyecek birçok ismi de örnek olarak sıralar. Bunların içinde doksan dokuzluk listede yer alan yirmiye yakın isim de vardır (el-Faṣl, II, 341-346). Ancak İbn Hazm’ın kesin kabul ettiği doksan dokuz sayısını kendi ölçüleri uyarınca nasıl tamamladığı bilinmemektedir. Bağdat ekolü dışındaki Mu‘tezile âlimleriyle birçok kelâm âlimi ise naslarda yer almamakla birlikte tenzih mahiyetinde

olan kelime ve terkiplerle Allah'ın nitelendirilmesinde sakınca görmemişlerdir. Sübûtî sıfatlara gelince, ulûhiyyetin şanına yakışan ve herhangi bir şekilde eksiklik anlamı içermeyen bütün kavramlar kemal mertebesinde olduğundan O'na nisbet edilebilir. Allah'ın bizzat kendini tanıtması, bir insanın da başkalarını tarif etmesi nasıl doğru ise akıl yoluyla O'nun tarif edilmesi de doğru olur. Aslında ulûhiyyetle bağdaşan bu tür adlandırma ve nitelendirmelerin, naslarla sabit olan zengin isim ve sıfatlardan bir veya birkaçının çerçevesine gireceğine muhakkak nazarıyla bakılmaktadır. Gazzâlî de bu nitelikteki isimlerin tevkīfî olmadığını kabul eder. Ancak Gazzâlî, anlam kadrosu içinde yetkinlikle birlikte eksiklik ve kusur işaretleri de bulunan, dolayısıyla Allah'a isim ve sıfat olarak verilmesi sakıncalı olan kavramlara da dikkat çekmiştir. Meselâ mânasının içinde menetme, engelleme unsuru bulunan "âkıl", önceden bilinmeyen bir şeye sonradan vâkıf olma unsuru bulunan "ârif", önceden bilinmeyeni süratle idrak etme unsuru bulunan "fatîn, zekî" kelimeleriyle Allah'ın adlandırılması doğru değildir. Kur'an'da fiil sigasıyla

veya belli bir söz dizisi içinde Allah'a nisbet edilen "remy" (atmak) ve "zer'" (ekip biçmek) kavramlarından hareketle (el-Enfâl 8/17; el-Vâkıa 56/63-64) "yâ râmî, yâ zârî" demek de mümkün değildir; çünkü bunlar üslûp ve ifade açısından küçümsemeyi andırır. Buna karşılık sabûr, halîm, rahîm gibi isimler beşer çerçevesinde düşünüldüğü takdirde duygusal unsurlar taşıdığı halde nassın müsaadesiyle Allah'a nisbet edilmiştir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 194-196). Ancak bunlar ilâhî sıfat olarak düşünüldüğünde bütün olumsuz unsurlardan sıyrılıp şân-ı ulûhiyyete yakışacak bir muhteva kazanır. Şu halde dil, üslûp ve muhteva bakımından yetersizlik ve küçümseme ifade etmeyen, ulûhiyyet makamıyla bağdaşabilen kavramlarla Allah'ı adlandırıp nitelemekte bir sakınca bulunmasa gerektir.

Müfessir Âlûsî, Allah'a isim nisbet edilmesini vahye dayalı olma şartına bağlayanların çoğunluğu teşkil ettiğini söylüyorsa da (Rûḥu'l-meʿânî, IX, 121-122) bu doğru değildir. Nitekim "tevkīf" ilkesini benimseyenlerin bile kendi eserlerinde bu ilkeye tam anlamıyla uymadıkları gözlenmektedir. Gerek kelâm ve felsefe kitaplarında gerekse tasavvufi eserlerde, hatta bunların etkisiyle kaleme alınan tefsir kitaplarında Allah'ın çeşitli kavramlarla adlandırıldığı görülmektedir. Arap olmayan müslüman milletler

de kendi dilleriyle Allah’a isim ve sıfatlar nisbet etmekte, bunlarla dua ve niyazda bulunmaktadırlar. Türkler’in İslâmiyet’i kabul etmelerinden sonra başta “tanrı” ve “çalap” olmak üzere eskiden kullandıkları bazı isimleri kullanmaya devam ettikleri, daha sonra Farsça’nın tesiriyle bunlara “hudâ” vb. isimleri de ilâve ettikleri bilinmektedir. Nitekim XV. yüzyıl başlarında yapılan satır - arası Kur’an tercümesinde Allah lafzının Tanrı, rab isminin de çalap ile karşılandığı görülmektedir (Topaloğlu, II, 119, 556-557). Böylece esmâ-i hüsnânın tevkīfî olmadığı yönünde fiili bir icmâın oluştuğunu söylemek mümkündür.

Esmâ-i Hüsnânın Tasnifi ve Muhtevası. Değişik şekil ve kalıplarla Allah’a nisbet edilen isimler yüzlerle ifade edilecek kadar çoktur. Esmâ-i hüsnâ telif türünün ortaya çıkışından itibaren bu isimleri gruplandırma temayülleri de belirmiştir. İlâhî isimler aynı zamanda Allah’ı niteleyen sıfatlar olduğundan bu kavramların tasnifiyle kelâm âlimleri de eskiden beri ilgilenmişlerdir. Ancak kelâm ilminin temel konusu Allah’ın varlığı, birliği, O’nun kâinat üzerindeki yaratıcı ve yönetici tasarrufu olduğundan ilâhî isim veya sıfatlardan bu konuları ilgilendirenler kelâm literatürüne alınmış, diğer isimler ve onlara dair konular üzerinde durulmamıştır. Doksan dokuz isim listesini veren rivayetin sıhhatini şüphe ile karşılayan müellifler bile bu listeyi esmâ-i hüsnâ için düşünülebilecek dizilerden biri olarak kabul edip içerdiği isimleri tasnif etmeye çalışmışlardır. Birçok müellif tarafından yapılan farklı esmâ-i hüsnâ tasnifleri içinde birbirine benzeyenler bulunmakla birlikte bunların önemli bir kısmı ortak bir ilkeye bile dayanmış değildir. Çünkü isimlerin bir bölümü birden fazla özellik ve mâna taşıdığı için ayrı ayrı gruplarda mütalaa edildiği gibi onları tasnif etmeyi amaçlayan âlimler de farklı açılardan bakış yapmışlar ve değişik yöntemler kullanmışlardır. Bütün müellifler lafza-i celâlin diğerlerinden farklı bir isim olduğunu kabul etmektedir. Öteki isimlerin hepsi belli köklerden türediği ve belli mânaları zât-ı ilâhiyyeye izâfe ettiği halde tercih edilen telakkiye göre Allah lafzı câmid (türetilmemiş) bir isim olup herhangi bir kök anlamı taşımaz. Diğer isimler gerçekte zâtı niteleyen sıfatlardan ibarettir; esmâ-i hüsnânın nitelediği yüce zâtın özel ismi olan lafza-i celâl ise bütün sıfatların muhtevasına delâlet etmektedir. Nitekim Allah kelimesinin Kur’an’da 980 defa tekrarlanırken göze çarpan kullanılışı da onun bu konumunu göstermektedir. İslâm dininin ulûhiyyet anlayışını ifade etmek üzere başka dillerde kullanılan Tanrı, Hudâ, Dieu gibi özel isimler de aynı mahiyettedir.

Bundan dolayı Allah ismi zât-ı ilâhiyyeye mahsus olup başka hiçbir varlığa nisbet edilemez. Bu açıdan bakıldığı takdirde esmâ-i hüsnânın isim (lafza-i celâl) ve sıfatlar diye ikiye ayrılması mümkündür.

Esmâ-i hüsnânın tasnifinde takip edilen yöntemler teknik, muhteva ve ilgilendikleri alanlar (etkinlik, taalluk) olmak üzere üç grup halinde incelenebilir.

a) Teknik tasnif türlerinden biri alfabetik sıralamadır. Fazla kullanılmadığı anlaşılan bu yöntemi Abdülkādir el-Kureşî, Ebû Süleyman el-Hattâbî'den naklettiği listede uygulamıştır (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, s. 21-29). Ayrıca Abdülkāhir el-Bağdadî de kendi eserinde doksan dokuz ismi şerhederken alfabetik sıralamayı takip etmiştir (el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 53b - 240b).

Allah'a nisbet edilen kavramlar şekil bakımından isim, masdar, sıfat, zarf olabileceği gibi fiil kalıplarından biri veya zamir de olabilir. Esmâ-i hüsnâ ile ilgili eserlerin çoğunda bu kelime şekilleri birer tasnif modeli oluşturmaktadır. Özellikle fiil sigalarıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen kavramlar Kur'an'da çoktur. Bunların bir kısmı sadece fiil şeklinde, bir kısmı hem fiil hem de isim sigalarıyla geçmektedir. Fiil şeklindeki kavramların bazıları Cenâb-ı Hakk'ın zâtını sürekli niteleyen kavramlar olmayıp insanların davranışlarına aynı türden karşılık verme amacı taşır. Meselâ münafık ve kâfirlerin Allah ile, O'nun diniyle ve bu dinin mensuplarıyla alay etmelerine, hile ve aldatma taktikleri kullanmalarına Allah'ın mukabelede bulunması "muhâdaa", "istihzâ" ve "mekr" kavramlarıyla ifade edilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/9, 15; el-Enfâl 8/30). "Aldatmak, alay etmek, hile yapmak" mânalarına gelen bu kelimeler Allah'ı sürekli şekilde niteleyen kavramlar olmayıp inkârcıların kötü fiillerini kendi aleyhlerine çevirmeyi, kötülüğe karşılık verip onu bertaraf etmeyi ifade eder. Sözlükte "şiddetle tutmak, yakalamak" anlamına gelen "batş" ve "ahz" fiilleri de Allah'a nisbet edildiği âyetlerde "kötü hareketlerinden dolayı fert veya toplumları helâk etmek, azapla cezalandırmak" mânasını taşır. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen birçok fiil veya türevleri vardır ki tek başına bir kavram olarak değil konunun gelişine göre bir terkip veya kompozisyon içinde ulûhiyyet makamına yaraşır anlam ifade eder. İnsanların kulluk tarzındaki bazı fiillerinin muhatabı olması dolayısıyla Allah'a nisbet edilen isimler de

vardır. Meselâ insanlar Allah'a ibadet ettikleri için Allah "mâbud", O'nu zikrettikleri için "mezkûr", şükrettikleri için "meşkûr" isimleriyle anılır. İlâhî fiillerle ilgili bu farklılıklar da bazı müelliflerin tasnif işlemlerine malzeme sağlamıştır. Fiiller dışında, "sahip" anlamına gelen "zû" kelimesiyle oluşan bazı terkipler de ancak bu şekilde Allah'a nisbet edilebilir; "zü'l - fazl", "zü'r - rahme", "zü'l - arş" gibi (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ẕû" md.). Esmâ-i hüsnâ konusunda tatminkâr bir eser telif eden Abdülkāhir el-Bağdâdî, ilâhî isimleri sarf ve nahiv ilimlerini ilgilendiren özellikleri açısından bile tasnife tâbi tutmuştur (zengin tasnif çeşitleri için bk. Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 116-130; a.mlf., el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 7a - 11b).

b) Esmâ-i hüsnânın muhtevasıyla ilgili olarak yapılan en önemli tasnif bunların zâta; sübûtî, selbî ve haberî olanlarıyla birlikte sıfatlara ve bir de ilâhî fiillere taksim edilmesidir. Zât-ı ilâhiyyeye delâlet eden kavramların başında Allah ismi gelir. Bundan başka mevcûd, şey, zât, vâhid, ferd gibi isimler de bu grupta mütalaa edilmiştir. Zâtı niteleyen sübûtî kavramlar kıdem ve süreklilik ifade eden yetkinlik sıfatları olup bunlardan kâinatı ilgilendirenler için kelâmcılar tarafından hay, alîm, semîʿ, basîr, kadîr, mürîd, mütekellim şeklinde bir seçim yapılmıştır. Acz ve noksanlık ifade eden selbî veya tenzîhî isimler ulûhiyyete yaraşmayan mânaları O'ndan nefyeden ve bu açıdan Allah'ın ne olmadığını ifade eden kavramlardır. Bunların sayısı pek çoktur. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî otuz üç tanesini sıralayarak açıklamaya çalışmıştır (el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 16a - 58b). Muhteva bakımından tenzîhî isimler içinde yer alması gerektiği halde naslarda Allah'a nisbet edilen bazı kavramlar da vardır. Bunları selbî sıfatların istisnası olarak düşünmek veya haberî sıfatlar diye ayrı bir grup şeklinde mütalaa etmek mümkündür. Yed, vech, nüzûl (el, yüz, yukarıdan aşağıya inme) gibi beşerî mânalar ihtiva eden bu tür sıfatların yorumuyla ilgili olarak yazılan eserlerden biri de Fahreddin er-Râzî'nin Esâsü't-taḳdîs'idir. Naslarda çeşitli fiil kalıplarıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen esmâ ise pek çok olup bunları da kendi aralarında taksime tâbi tutanlar olmuştur (bk. Bağdadî, Uṣûlü'd-dîn, s. 124-127; a.mlf., el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, vr. 52a). Esmâ ve sıfât konusunda ilk telif edilen eserlerin müelliflerinden biri olan Ebû Abdullah el-Halîmî Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu belirttiği esmâ-i hüsnâyı beş grupta inceler. 1. Ulûhiyyeti inkârı bertaraf etmek amacıyla Allah'ın varlığını kanıtlayanlar. 2. Her türlü şirk anlayışını

çürütmek amacıyla Allah'ın birliğini ispat edenler. 3. Teşbih inancını reddetmek amacıyla tenzih ifade edenler. 4. İllet - mâlul ilkesini pekiştirmek amacıyla kâinatın yaratılışını konu alanlar. 5. Tabiatın kendi kendini yönettiği, yahut yıldızlar veya melekler tarafından idare edildiği inancını ortadan kaldırmayı amaçlayan ve bu yönetimi Allah'a havale edenler (el-Minhâc, I, 183-185). Halîmî'nin bu tasnifi yukarıda kaydedilen tasnifin değişik bir şekli niteliğindedir. Esmâ-i ilâhiyyenin vâcip (zâta nisbeti zaruri), müstahîl (zâta nisbeti imkânsız) ve câiz (nisbet edilmesi de edilmemesi de mümkün) şeklinde bir ayırıma tâbi tutulması yukarıdaki tasnife nisbetle herhangi bir farklılık göstermez.

Âlimler esmâ-i hüsnâyı, başka varlıklara nisbeti câiz olan ve olmayan isimler olarak da tasnife tâbi tutmuş ve ulûhiyyete has mânalar taşıyan isimlerin dışında kalanların insanlar için de kullanılabileceğini belirtmişlerdir. Abdülkāhir el-Bağdâdî, ulûhiyyete has isimlerin sayısının lafza-i celâl dışında dokuz olduğunu söylemiştir: İlâh, rahmân, hâlik, kuddûs, rezzâk, muhyî, mümît, mâlikü'l-mülk, zü'l-celâli ve'l-ikrâm. Bunların dışında kalan isimlerin sınırlı anlamlarla insanları nitelendirmesi câiz görülmüştür (Uṣûlü'd-dîn, s. 128).

Doksan dokuz ismin sevgi ile korku, lütuf ile kahır açısından yapılan tasnifinde korku ve kahır mânası ihtiva eden dört isim tesbit edilmiştir: Hâfıd, müzil, kābız, zâr. Bu kavramlar ilk bakışta kahır ifade eder gibi görünüyorsa da aslında her biri mukabil bir isimle birlikte terkip halinde kullanılmış ve beşer âlemine uygulanan bir dengenin varlığını dile getirmiştir: Hâfıd - râfi' (alçaltan - yücelten), müzil - muiz (zillete düşüren - izzet ve şeref veren), kābız - bâsıt (rızkı daraltan veya canlıların ruhunu alan - rızkı genişleten yahut ruhları bedenlerine yayan), zâr - nâfi' (zarar veren - fayda veren) (ayrıca bk. DİA, II, 485).

c) Esmâ-i hüsnâ etkinliği (taalluk) bakımından da tasnife tâbi tutulmuştur. Bu açıdan isimler taalluku olan ve olmayan diye başlıca iki gruba ayrılır. Taalluku olmayanlar zât-ı ilâhiyyeyi niteleyen ve sadece O'na münhasır bulunan isimlerdir. Doksan dokuz ismin yarısı bu gruba girer. Ayrıca şey, mevcûd, zât gibi kavramlar da bu grup içinde mütalaa edilir. Diğer isimler ise Allah'ın bütünüyle kâinat ve özellikle insan üzerindeki etkinliğini dile getiren kavramlardır (her iki grubun listesi için bk. a.g.e., II, 484-485).

Muhyiddin İbnü’l-Arabî, her nesne ve olayın fiilen meydana gelişini sağlayan ilâhî isim sayısının çok olduğunu söyler. Meselâ cevheri ferdin icadı kādir, düzenli oluşu âlim, alternatiflerinden ayrılması (ihtisas) mürîd ve zuhur şekli basîr isimlerinin tesirine bağlıdır (el-Fütûḥât, II, 124-125). Bununla birlikte İbnü’l-Arabî, kelâmcıların kâinatın yaratılış ve işleyişini açıklayabilmek için tercih ettikleri yedi ismin (sıfât-ı sübûtiyye) isabetli bir şekilde seçildiğini de kabul eder (a.g.e., II, 125-127; IX, 79).

Buraya kadar sıralanan esmâ-i hüsnâ tasnifleri bu alana giren çeşitli eserlerde uygulanan tasniflerin belli başlıları olup konunun temel ilke ve yöntemlerini göstermektedir. Kādî Abdülcebbâr’ın el-Muġnî’sinde (V, 219-240), Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İnşâʾü’d-devâʾir’inde (s. 27-32) ve Afîfüddin et-Tilimsânî’nin Şerḥu’l-esmaʾi’l-ḥüsnâ’sında (vr. 4b - 5b) daha başka tasnifler de görmek mümkündür.

Esmâ-i hüsnânın yüzlerle ifade edilecek kadar çok oluşu İslâm ilâhiyyatı alanında zengin bir malzeme oluşturmuş, ulûhiyyet inancının açıklık kazanmasına, kulun dua, niyaz ve zikirlerle Allah’a yaklaşmasına yardımcı olmuştur. Ancak bu durum zaman zaman bazı teknik problemleri de gündeme getirmektedir. Birçok âyetin son kelimesini esmâ-i hüsnâdan birinin oluşturduğu bilinmektedir. Bunun yanında birçok âyette bu isimlerden iki veya üçü ardarda sıralanmaktadır. Bazı müsteşrikler bu sıralanışın muhteva açısından bir önem taşımadığını

zannetmiş ve bu tür tekrarların ahengi sağlamaya yönelik seci görevi yaptığını ileri sürmüşlerdir. Vahiy ürünü olan Kur’ân-ı Kerîm’in erişilmez üstünlüğü (i‘câz) bir yana nâzil olduğu dönemde Arap edebiyatının kaydettiği gelişmelerin hiçbir zaman böyle bir suniliğe ihtiyaç hissettirmeyeceği açıktır. Suat Yıldırım, bu sıralı isimlerin tek tek içermedikleri bazı anlamları bu terkiplerle kazandıklarını ispat etmiş ve bu sıralanışlarıyla ait oldukları âyetlerin mânalarına olan katkılarını açıklamıştır (Kur’an’da Ulûhiyyet, s. 67-78).

Naslarda yer alan ilâhî isimler içinde anlamları aynı veya birbirine çok yakın olanlar (müterâdif) var mıdır? Gazzâlî, konunun kendisinden öncekiler tarafından dikkate alınmadığını kaydettikten sonra doksan dokuz isim içinde bazı kelimelerin eş anlamlı görünmesine rağmen gerçekte böyle

olmadığını söyler. Meselâ aynı kökten geldikleri için eş anlamlı gibi görünen gāfir, gafûr, gaffâr isimleri Kur'an'da geçmekte, son ikisi doksan dokuz isim hadisinin listesinde de yer almaktadır. Ancak gāfir bağışlayıcılık vasfının sadece mevcudiyetini gösterirken mübalağa sigaları olan iki isimden gafûr "birden fazla günahı bağışlayan", gaffâr ise "sürekli bağışlayıcı olan" mânasına gelir. Gazzâlî'ye göre doksan dokuz isim listesinde anlam farklılıkları anlaşılamayan, dolayısıyla müterâdif zannedilen kelimeler varsa bunların aslında müterâdif olmadığına inanmak gerekir. Zira bir nevi gereksiz tekrar demek olan eş anlamlılığın nasta yer alma ihtimali yoktur (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 36-38). Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise konuya farklı bir açıdan bakmaktadır. Ona göre her isim biri Allah'ın zâtı, diğeri kendi hakikati ve özel muhtevası olmak üzere iki delâlete sahiptir. İsmin zâta (müsemmâ) delâleti demek, zâtın bütün niteliklerini içermesi ve kendi ufkunda onları temsil etmesi demektir. Bunun içindir ki Kur'ân-ı Kerîm'de ister Allah adına ister rahman adına, esmâ-i hüsnânın hangisiyle olursa olsun Allah'a dua edilebileceği ifade edilmiştir (el-İsrâ 17/110). Her ilâhî isim esmâ-i hüsnânın bütününe delâlet etmeseydi o isimle dua, zikir ve ibadette bulunmak mümkün olmazdı (el-Fütûḥât, II, 129-130; III, 297-298, 318). İbnü'l-Arabî'nin, bu görüşüyle esmâ-i hüsnâdan her birini lafza-i celâl gibi zatî isim kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu ise âlimlerin genel anlayışına, esmânın tasnif ve genel kullanılışına aykırı düşmektedir.

Doksan dokuz isim ihtiva eden liste üzerinde yapılan bir tesbitte on dört isim grubunun eş anlamlılık sınırına girdiği, bunların toplam sayısının otuz dörde ulaştığı ve on tanesinin de ortak kökten türediği (rahmân - rahîm, gaffâr - gafûr, alî - müteâlî, mâcid - mecîd, kādir - muktedir) görülmüştür.

Esmâ-i hüsnânın Kur'ân-ı Kerîm'de kullanıldığı her yerde gereksiz tekrar niteliği taşımadığı muhakkaktır. Ancak Gazzâlî'nin önem verdiği doksan dokuzluk listede göze çarpan eş anlamlı veya çok yakın anlamlı isimlerin varlığını inkâr etmek de mümkün değildir. Esasen muhaddislerin ve konuyla ilgilenen âlimlerin çoğunluğuna göre doksan dokuzluk liste Ebû Hüreyre hadisine râviler tarafından sonradan eklenmiştir. Bu sebeple de onu nas olarak kabul etmek mecburiyeti yoktur. Şunu da ilâve etmek gerekir ki söz konusu listede mevcut isimlerin sıralanışı, tekrarları ve diğer hususlarına yönelik itirazlar Gazzâlî'den önce başlamıştır. Sonuç olarak

Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde yer alan esmâ-i hüsnâ kullanımında gereksiz tekrarın bulunmadığını söylemek gerekir.

Esmâ-i hüsnânın muhtevası hakkında bir fikir edinebilmek için doksan dokuzluk listeyi model olarak göz önünde bulundurmak veya isimleri muhtevaya yönelik bir yöntemle tasnife tâbi tutup incelemek gerekir. İlâhî isimlerle ilgili görüşleri kendisinden sonraki birçok âlimi etkileyen Halîmî'nin Allah'ın varlığını, birliğini, yaratıcılığını, benzersiz oluşunu ve kâinatı yönettiğini ifade eden isimler olmak üzere yaptığı beşli tasnifi (el-Minhâc, I, 187-209) ikiye indirgemek mümkündür: Allah'ın zâtını niteleyenler ve kâinatla ilgisini belirtenler. Ancak insanın kâinat içindeki önemi göz önünde tutularak birinci derecede ona hitap eden isimleri ayrı bir grup halinde mütalaa etmek yerinde olacaktır. Doksan dokuz ismin doksan dördünün çeşitli kelime şekilleriyle Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığını, bunların bütün esmânın ana ilkelerini içerdiğini ve asırlardan beri kabul görüp şöhret bulan bir tertip niteliği taşıdığını dikkate alarak muhtevayı bu listeden takip etmek uygun görünmektedir (esmâ-i hüsnânın zatî, kevnî ve insanla ilgili gruplarına ayrılmış muhtevası bir kompozisyon halinde "Allah" maddesinde zikredilmiştir, bk. DİA, II, 484-485). Aynı muhteva arka sayfada şema halinde gösterilmiştir:

TİRMİZİ RİVAYETİNDE YER ALIP YAYGINLIK KAZANAN ESMÂ-i HÜSNÂNIN ALFABETİK SIRALANIŞI

1 ADL: العدل Mutlak adalet sahibi, aşırılığa meyletmeyen; insanla ilgili

2 AFÜV: العفو Hiçbir sorumluluk kalmayacak şekilde günahları affeden; insanla ilgili

3 Ahir: الآخر Varlığının sonu olmayan; zâtî

4 ALÎ: العلي İzzet, şeref ve hükümranlık bakımından en yüce, aşkın; zâtî

5 ALÎM: العليم Hakkıyla bilen; zâtî

6 ALLAH: الله Varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere lâyık bulunan zâtın özel ve en kapsamlı adı; zâtî

7 AZÎM: العظيم Zâtının ve sıfatlarının mahiyeti anlaşılmayacak kadar ulu; zâtî

8 AZİZ: العزيز Yenilmeyen yegâne galip; zâtî

9 BÂİS: الباعث Ölümden sonra dirilten; kevnî

10 BÂKİ: الباقي Varlığının sonu olmayan; zâtî

11 BARİ’: البارئ Bir model olmaksızın canlıları yaratan; kevnî

12 BASİT: الباسط Rızkı genişleten, ruhları bedenlerine yayan; kevnî

13 BASÎR: البصير Gören; zâtî

14 BÂTIN: الباطن Zâtının görülmesi ve mahiyetinin bilinmesi açısından gizli; zâtî

15 BEDÎ‘: البديع Eşi ve örneği olmayan, sanatkârane yaratan; kevnî

16 BER: البر İyilik eden, vaadini yerine getiren; zâtî

17 CÂMİ‘: الجامع Toplayıp düzenleyen, kıyamet günü hesaba çekmek için mahlûkatı toplayan; kevnî

18 CEBBAR: الجبّار İradesini her durumda yürüten, yaratılmışların halini iyileştiren; zâtî

19 CELÎL: الجليل Azamet sahibi; zâtî

20 DÂR (Zâr): الضار Zarar veren; kevnî

21 EVVEL: الأوّل Varlığının başlangıcı olmayan; zâtî

22 FETTÂH: الفتّاح İyilik kapılarını açan, hakemlik yapan; insanla ilgili

23 GAFFAR: الغفّار Daima affeden, tekrarlanan günahları bağışlayan; insanla ilgili

24 GAFÛR: الغفور Bütün günahları bağışlayan; insanla ilgili

25 GANÎ: الغني Her şeyden müstağni, kendi dışındaki her şey O’na muhtaç; zâtî

26 HABÎR: الخبير Her şeyin iç yüzünden haberdar olan; zâtî

27 HÂDÎ: الهادي Yol gösteren, murada erdiren; insanla ilgili

28 HÂFID: الخافض Alçaltan, zillete düşüren; insanla ilgili

29 HAFÎZ: الحفيظ Koruyup gözeten ve dengede tutan; kevnî

30 HAK: الحق Fiilen var olan, mevcudiyeti ve ulûhiyyeti gerçek olan; zâtî

31 HAKEM: الحكم Son hükmü veren; insanla ilgili

32 HAKÎM: الحكيم Bütün emirleri ve işleri yerli yerinde olan; zâtî

33 HÂLİK: الخالق Takdirine uygun bir şekilde yaratan; kevnî

34 HALÎM: الحليم Acele ile ve kızgınlıkla muamele etmeyen; insanla ilgili

35 HAMÎD: الحميد Övülmeye lâyık; zâtî

36 HASÎB: الحسيب Kullarına yeten, onları hesaba çeken; insanla ilgili

37 HAY: الحي Ebedî hayatla diri; zâtî

38 KÂBIZ: القابض Rızkı tutan, canlıların ruhunu alan; kevnî

39 KÂDİR: القادر Her şeye gücü yeten, kudretli; zâtî

40 KAHHÂR: القهّار Yenilmeyen, yegâne galip; zâtî

41 KAVÎ: القوي Her şeye gücü yeten, kudretli; zâtî

42 KAYYÛM: القيّوم Her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden; kevnî

43 KEBÎR: الكبير Zâtının ve sıfatlarının mahiyeti anlaşılamayacak kadar ulu; zâtî

44 KERÎM: الكريم Fazilet türlerinin hepsine sahip; zâtî

45 KUDDÛS: القدّوس Her eksiklikten münezzeh; zâtî

46 LATÎF: اللطيف Yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar bilip sezilmez yollarla karşılayan; insanla ilgili

47 MÂCİD: الماجد Şanlı, şerefli; zâtî

48 MÂLİKÜ'l-MÜLK: مالك الملك Mülkün sahibi; kevnî

49 MÂNİ':المانع Dilemediği şeyin gerçekleşmesine müsaade etmeyen, kötü şeylere engel olan; kevnî

50 MECÎD: المجيد Şanlı, şerefli; zâtî

51 MELİK: الملك Görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi; kevnî

52 METÎN: المتين Her şeye gücü yeten, kudretli; zâtî

53 MUAHHİR: المؤخّر Geriye bırakan; kevnî

54 MUĞNÎ: المغني Zenginlik verip tatmin eden; kevnî

55 MUHSÎ: المحصي Her şeyi tek tek ve bütün ayrıntılarıyla bilen; zâtî

56 MUHYÎ: المحيي Can veren; kevnî

57 MUÎD: المعيد Tekrar yaratan; kevnî

58 MUİZ: المعز Yücelten, izzet ve şeref veren; insanla ilgili

59 MUKADDİM: المقدّم Öne alan; kevnî

60 MUKĪT: المقيت Bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren, bilip gücü yeten ve koruyan; kevnî

61 MUKSİT: المقسط Adaletle hükmeden; insanla ilgili

62 MUKTEDİR: المقتدر Herşeye gücü yeten, kudretli; zâtî

65 MUSAVVİR: المصوّر Şekil ve özellik veren; kevnî

64 MÜBDİ‘:المبدئ İlkin yaratan; kevnî

65 MÜCÎB: المجيب Dileklere karşılık veren; insanla ilgili

66 MÜHEYMİN: المهيمن Kâinatın bütün işlerini gözetip yöneten; kevnî

67 MÜ‘MİN: المؤمن Güven veren, vaadine güvenilen; insanla ilgili

68 MÜMÎT: المميت Öldüren; kevnî

69 MÜNTAKIM: المنتقم Suçluları cezalandıran; insanla ilgili

70 MÜTEÂLÎ: المتعالي İzzet, şeref ve hükümranlık bakımından en yüce, aşkın; zâtî

71 MÜTEKEBBİR: المتكبّر Azamet ve yüceliğini izhar eden; zâtî

72 MÜZİL: المذل Alçaltan, zillet veren; insanla ilgili

73 NAFİ‘:النافع Fayda veren; kevnî

74 NÛR: النور Nurlandıran, nur kaynağı; zâtî

75 RÂFİ‘:الرافع Yücelten, izzet ve şeref veren; insanla ilgili

76 RAHÎM: الرحيم Bağışlayan, esirgeyen; zâtî

77 RAHMÂN: الرحمن Bağışlayan, esirgeyen; zâtî

78 RAKĪB: الرقيب Gözetleyip kontrol eden; insanla ilgili

79 RAÛF: الرؤف Şefkatli; zâtî

80 REŞÎD: الرشيد Bütün işleri isabetli ve hedefine ulaşıcı, irşad edici; zâtî

81 REZZÂK: الرزّاق Bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren; kevnî

82 SABÛR: الصبور Çok sabırlı; insanla ilgili

83 SAMED: الصمد Arzu ve ihtiyaçları sebebiyle herkesin yöneldiği ulular ulusu bir müstağni; zâtî

84 SELÂM: السلام Esenlik veren; zâtî

85 SEMİ‘:السميع İşiten; zâtî

86 ŞEHÎD: الشهيد Her şeyi gözlemiş olarak bilen; zâtî

87 ŞEKÛR: الشكور Az iyiliğe çok mükâfat veren; insanla ilgili

88 TEVVÂB: التوّاب Kullarını tövbeye sevkeden ve tövbelerini kabul eden; insanla ilgili

89 VÂCİD: الواجد Dilediğini dilediği zaman bulan bir müstağni; zâtî

90 VÂHİD: الواحد Bölünüp parçalara ayrılmaması ve benzerinin bulunmaması anlamında tek; zâtî

91 VÂLÎ: الوالي Kâinata hâkim olup onu yöneten; kevnî

92 VÂRİS: الوارث Varlığının sonu olmayan; zâtî

93 VÂSİ‘:الواسع İlmi ve merhameti her şeyi kuşatan; zâtî

94 VEDÛD: الودود Çok seven, çok sevilen; insanla ilgili

95 VEHHÂB: الوهّاب Karşılık beklemeden bol bol veren; insanla ilgili

96 VEKÎL: الوكيل Güvenilip dayanılan; insanla ilgili

97 VELÎ: الولي Yardımcı ve dost; insanla ilgili

98 ZÂHİR: الظاهر Varlığını ve birliğini belgeleyen birçok delilin bulunması açısından âşikâr; zâtî

99 ZÜ'l-CELÂLİ ve'l-İKRÂM: ذو الجلال والإكرام Azamet ve kerem sahibi; zâtî

Literatür. İnanan her insan Allah ile zihnî ve kalbî bir ilişki içinde bulunur ve bu ilişkisini geliştirmek ister. Öyle anlaşılıyor ki kelâmcılar "sıfât"a dair araştırmalarıyla insanın bu zihnî ihtiyacını karşılamak istemiş, edebî ve tasavvufî literatürde ise esmâ-i hüsnâya dair az çok farklı bir üslûp ve yaklaşımla insanın Allah ile ilgili gönül ilişkisinin zenginleştirilmesi amaçlanmıştır. Şu bir gerçek ki dinler arasında Allah'ın isimleri konusunu mistik tavsiyelerin ötesinde teoloji meselesi haline getiren sadece İslâmiyet'tir.

Kur'ân-ı Kerîm'in baştan sona kadar ilâhî isim ve sıfatlarla örülü olduğu görülür. Bu bakımdan Kur'an nazmı (metni) bütünüyle Allah ile kul arasında cereyan eden aktif bir hitap vasıtasıdır. Bu hitap önce ilâhî âlemden emir ve irşad niteliğinde insana yönelmekte, onun nazargâh-ı ilâhî olan kalbinde teslimiyet ve niyaza bürünerek ulvî âleme yücelmektedir. Zira Kur'an'da Allah'ın emir ve tebligatını ihtiva eden âyetler yanında O'nun esmâ-i hüsnâsı ile kendisine yükselecek dua ve niyazın eğitimi de yer almakta, yeryüzünün insanla şenlendiği tarihten itibaren birçok salih kulun mânevî yücelişlerinden de bol örnekler verilmektedir. İslâm'da Allah - kul ilişkisini en yoğun biçimde düzenleyen namazda günde kırk defa tekrar edilen Fâtiha sûresinde biri özel isim (Allah), dördü sıfat sigası (rab, rahmân, rahîm, mâlik), dördü zamir, altısı da fiillerden çıkarılabilecek sıfat ve isim (mahmûd, mâbud, müsteân, hâdî, mün'im, gazap) olmak üzere toplam on beş kavram esmâ-i hüsnâ çerçevesine girmektedir. Yine namazda tekrar edilen tekbir, tesbih, salât ve selâm gibi metinlerde yer alan kelimelerin çoğu da Kur'an'dan alınmış ilâhî isimlerdir.

Rivayet veya dirayet metoduyla kaleme alınan tefsir kitaplarında gerek esmâ-i hüsnâ terkibinin geçtiği dört âyetin (yk. bk.) tefsirinde, gerekse muhtelif isimlerin yer aldığı diğer birçok âyette esmâ-i hüsnâ hakkında bilgi verilir. Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı ile Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı her iki türdeki tefsirler içinde tatminkâr bilgi veren eserlerdendir. Hadis

kaynaklarında konuyla ilgili müstakil bir bölüme rastlanmıyorsa da Buhârî'nin "Tevḥîd" ve "Daʿavât", Müslim'in "Ẕikir", Tirmizî'nin "Daʿavât" ve İbn Mâce'nin "Duʿâʾ" bölümlerinin çeşitli bablarında esmâ-i ilâhiyyeyi konu edinen birçok hadis mevcuttu (ayrıca bk. Wensinck, Miftâḥ, "duʿâʾ", "ism", "tesbiḥ" md.leri). Hadis şârihleri arasında özellikle İbn Hacer esmâ-i hüsnâ hakkında çok değerli ve doyurucu açıklamalar yapmıştır (meselâ bk. Fetḥu'l-bârî, XI, 218-231). Genellikle Selef âlimleri akaidin ilâhiyyât bölümüyle ilgili konulan esmâ-i hüsnânın ışığı altında açıklamayı ve karşı görüşleri eleştirmeyi tercih etmişlerdir. İbn Hazm'ın el-Faṣl (bk. bibl.), Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin Mecmûʿu fetâvâ'sı içinde yer alan iki ciltlik Kitâbü'l-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât'ı (V-VI, Riyad 1381), İbnü'l-Vezîr'in Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalk'ı (bk. bibl.) ve Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin Eḳāvîlü'ṯ-ṯiḳāt fî teʾvîli'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât'ı (nşr. Şuayb el-Arnaût [Beyrut 1406/1985]) bu hususta kayda değer örneklerdir. Kelâmcılar da esmâ-i hüsnâya dair eserlerinde kelâm ilminin ilâhiyyât bölümüyle ilgili konularının çoğuna temas etmişlerdir. Bunun en iyi örneklerinden biri Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât'ıdır. Müellif eserinin mukaddimesinde kelâmcıların ve nahivcilerin metodunu birleştirdiğini, "ehl-i işaret" ve "ehl-i ibâre"nin inceliklerini bir araya getirdiğini söyledikten sonra Sünnî akîdeye bağlı kalarak tevhid, sıfat ta'dîl - tecvîr, va'd - vaîd, esmâ ve ahkâm konularına yer verdiğini belirtir (vr. 1b).

Ebû Hanîfe'den itibaren Allah'ın zâtına nisbet edilen kavramların isim ve sıfat şeklinde tasnife tâbi tutulduğu (bk. el-Fıḳhü'l-ekber, mukaddime), konunun Eş'arî ve Mâtürîdî'de daha açık bir şekil aldığı bilinmekle beraber (bk. Kitâbü't-Tevḥîd, s. 25, 93; İbn Fûrek, s. 38-59) günümüze kadar ulaşan müstakil esmâ-i hüsnâ eserlerinin ilki lugat ve nahiv âlimi Ebû İshak ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) aittir (Tefsîru esmaʾillâhi'l-ḥüsnâ, bk. bibl.). Kur'an ve Sünnet'teki kullanımlar dahil olmak üzere Arap dilinin gramer ve lugat özelliklerine dayanılarak kaleme alınan bu eseri, müellifin talebelerinden Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin aynı nitelikteki kitabı takip etmiştir (İştiḳāḳu esmâʾillâh, bk. bibl.). Esmâ ve sıfât alanında eser telif eden âlimlerin birçoğunun faydalandığı anlaşılan Ebû Süleyman el-Hattâbî'nin hacimli eseri henüz ele geçmemiştir. Rabat'taki evkaf yazmaları arasında yer alan (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1142) kırk varaklık risâle (Tefsîrü'l-esmâʾ ve'd-daʿavât; krş. Şeʾnü'd-duʿâʾ; nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk, Dımaşk 1404) kısaca esmâ-i hüsnâya ve ona bağlı olarak çeşitli durumlarda okunacak

dualara yer vermektedir. Ebû Abdullah el-Halîmî'nin, başta Beyhakī olmak üzere daha sonraki birçok müellifin kaynağını oluşturan el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân'ı esmâ-i hüsnâya münhasır olmasa da bu sahanın vazgeçilmez kaynaklarından biridir. Ayrıca Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin, alanında fevkalâde değer taşımakla birlikte pek tanınmayan el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât'ı ile Beyhakī'nin aynı adla anılan eserini de zikretmek gerekir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye ait et-Taḥbîr fi't-teẕkîr ise (bk. bibl.) Eşʻarî geleneğinin yanında tasavvufî muhtevaya da yer veren bir eserdir.

Esmâ-i hüsnâ ile ilgili müstakil telifler içinde ilk akla gelen eser, Gazzâlî'nin el-Maḳṣadü'l-esnâ fî şerḥi (meʿânî) esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ'sıdır. Müellifin, akıcı üslûbu ve konunun inceliklerine nüfuzu yanında açıklamalarında tasavvufî neşveyi de ihmal etmemesi ve her isimden kulun alabileceği nasibi belirlemeye çalışması esere büyük değer kazandırmıştır. el-Maḳṣadü'l-esnâ daha sonra telif edilen birçok eseri ismine varıncaya kadar etkilemiştir. Gazzâlî'yi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (el-Emedü'l-aḳṣâ, bk. bibl.), onu da Fahreddin er-Râzî (Levâmiʿu'l-beyyinât, bk. bibl.) takip etmiştir. Râzî'nin, tefsirindeki açıklamalardan farklı bir muhteva taşımayan eseri de meşhur olmuş, buna karşılık İbnü'l-Arabî'nin zengin bir muhtevaya sahip bulunan kitabı araştırmacıların dikkatini yeni yeni çekmeye başlamıştır. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin kalemiyle olgun şeklini alan esmâ-i hüsnâ telif türü müteahhir dönemlerde de devam etmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin genel olarak ilgilendiği esmâ-i hüsnâ konusunda kendisine nisbeti sahih olan müstakil bir eseri tesbit edilememiştir. Özellikle geniş hacimli el-Fütûḥat'ın çeşitli ciltlerinde yer alıp doğrudan veya dolaylı olarak esmâ ve sıfatı ilgilendiren açıklamalarının bir kısmı kelâm literatürüyle uyum sağlıyorsa da müellifin kendine has ve pek tutarlı görünmeyen görüşleri de mevcuttur (bk. el-Fütûḥât, nşr. Osman Yahya, "el-Efkârü'r-reisiyye" ve "el-Müfredâtü'l-fenniyye" indeksleri). Bu arada müfessir Kurtubî'nin el-Kitâbü'l-Esnâ fî şerḥi esmâiʾllâhi'l-ḥüsnâ'sına da (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 691; Pertevniyal, nr. 448) ilgili çalışmalarda sık sık atıfta bulunulmaktadır.

Son dönem Türk âlimlerinden Trabzonlu Cûdî Efendi'nin el-Kenzü'l-esnâ fî şerhi'l-esmâi'l-hüsnâ adlı manzum eseri yanında (Trabzon 1325; Latin harfleriyle, nşr. Murat Yüksel, İstanbul 1989) günümüz esmâ-i hüsnâ çalışmaları içinde,

Ali Osman Tatlısu tarafından büyük ölçüde Gazzâlî ile Râzî'den faydalanılarak kaleme alınan Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi (2. bs., Ankara 1957), uzun yıllardan beri Türkiye'de konuyla ilgilenenlerin ihtiyacını karşılamaktadır. Ezher Üniversitesi öğretim üyelerinden Ahmed eş-Şerebâsî'nin Lehü'l-esmâʾü'l-ḥüsnâ'sı, eski kaynakları başarılı bir şekilde özetleyen hacimli bir kitaptır (I-II, Beyrut 1402/1981-82). Metin Yurdagür'ün Allah'ın Sıfatları - Esmâü'l-Hüsnâ adlı doktora tezinde (İstanbul 1984) Kur'an ve Sünnet ışığında ilâhî isimler incelenmiş, kelâm literatürü açısından da Allah'ın sıfatları konusu işlenmiştir. Suat Yıldırım tarafından kaleme alınan Kur'an'da Ulûhiyyet adlı eserde (İstanbul 1987) esmâ-i hüsnâya geniş yer verilmiştir. Dikkatli ve sabırlı bir çalışmanın ürünü olan araştırmada zengin İslâmî literatür yanında Batılı araştırmacıların görüşleri de ele alınmıştır. Halil İbrahim Şener'in Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-hüsnâlar adıyla hazırladığı doktora tezi esmâ-i hüsnâ konusunda genel ve dokümanter bilgiler de içermektedir (bk. bibl.). Mehmet Mustafa Aydın tarafından hazırlanan bir yüksek lisans çalışmasında Mâide sûresinden Mü'minûn sûresinin sonuna, Abdülvedûd Makbûl Hanîf'in yaptığı diğer bir çalışmada ise Nûr sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar, âyetlerin bitiminde yer alan esmâ-i ilâhiyye ve bunların dahil olduğu âyetlerin muhtevasıyla olan münasebetleri üzerinde durulmuştur (el-Esmâʾü'l-hüsnâ ve münâsebetühâ li'l-âyâti'lletî ḫutimet bihâ..., Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'd-Da've ve Usûliddîn, Mekke 1409 - 1410). Bunlardan başka Hüseyin Şahin'in yüksek lisans tezi olarak hazırladığı Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri adlı çalışmada (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) yazma veya basma yetmiş dört eser tanıtılmıştır. Yine yüksek lisans tezi olarak Musa Koçar'ın hazırladığı İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ'da (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) Kitâbü't-Tevḥîd ile Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'da yer alan ilâhî isimler Mâtürîdî'nin bakış açısından işlenmiştir.

İslâm telif tarihinde birçok âlim esmâ ve sıfata dair eserler yazmıştır. Ancak Arapça, Türkçe, Farsça, Urduca vb. dillerde kaleme alınan bu eserlerin hepsini ihtiva eden dokümanter bir çalışma henüz mevcut değildir. Keşfü'ẓ-ẓunûn ve zeylinde 100 civarında kitap ismi yer almakta, çeşitli kütüphanelerin kataloglarında da birçok esmâ-i hüsnâ eserine rastlanmaktadır. Halil İbrahim Şener Arapça, Türkçe, Farsça ve İngilizce'de otuz biri manzum olmak üzere 144 eserin mevcudiyetini tesbit etmiştir (DÜİFD, IV, 227). Esmâ-i hüsnâ geleneği müslümanların namazda ve

namaz dışındaki dua, niyaz ve zikir ibadetleri, tarikatların kendilerine has evrâd ve zikirlerinden başka edebiyat ve sanatta da varlığını göstermiştir. Türk şiirinde ilâhî isimler üzerinde yapılan sınırlı bir çalışmada Anadolu sahası dışında kırk altı, Anadolu halk şiirinde yirmi, tekke şiirinde kırk dokuz, divan şiirinde de kırk sekiz isim kullanılışlarıyla birlikte gösterilmiştir (Şener, Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-hüsnâlar, s. 91-115). Türbe, medrese vb. binalarda, hatta müslümanların kullandığı eşya ve âletlerde bazı isimlerin yer aldığı bilinmektedir. Özellikle cami, müze ve şahısların özel koleksiyonlarında esmâ-i hüsnâ levha ve yazıları hat sanatının nâdide örneklerini teşkil etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bizzat bu ilâhî vahyin şifa olduğu ifade edilir (bk. Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussılet 41/44). Bu tür âyetlerin genel muhtevasına bakıldığında buradaki şifanın inkâr ve sapıklık gibi mânevî hastalıklar için söz konusu olduğu anlaşılır. Bununla birlikte ilk dönemlerden itibaren Kur'an'ın bedenî hastalıklara da şifa olabileceğine inanılmıştır. Büyük çoğunluğu Kur'an'da yer alan esmâ-i hüsnâdan bu maksatla da faydalanılabileceği kabul edilmiş ve bazı isimlerin özel tesirleri olabileceği umulmuştur (bk. HAVAS). İslâm öncesi din ve inançlarının da etkisiyle oluşan cin derme, muska yazma, tütsüleme ve büyü uygulamalarında esmâ-i hüsnânın da kullanıldığı bilinmektedir. Zaman zaman suistimallere ve hurafelere kadar varan bu tür uygulamalarla naslarda ve ilmî literatürde yer alan esmâ-i ilâhiyye arasında bağlantı kurmak mümkün değildir.

Esmâ-i hüsnâdan "Allah" lafzı ile sadece zât-ı ilâhiyyeye delâlet eden diğer kelimelerin Allah'tan başkasına ad olması câiz görülmemiştir (yk. bk.). Bu şartlar çerçevesinde daha çok "abd" kelimesiyle oluşturulan birçok terkip müslüman çocukların özel adlarını teşkil etmiştir. İlâhî isimlerden de rahman, rahîm, latîf gibi sevgi ve rahmet bildirenler tercih edilmiştir. Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, esmâ-i ilâhiyyenin tecellilerine mazhar olanları "abâdile" (Abdullahlar) kelimesiyle niteledikten sonra doksan dokuz ismin her birinden abd kelimesiyle bir terkip meydana getirmiş ve bunları Allah yolundaki makamların sahibi olarak kabul etmiştir (Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 91-123).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “dhr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “hsn” md.; Ebü’l-Bekâ, el-Külliyyât, “hüsn” md.; Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhît, “ihşâʾ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “sıfat” md.; a.mlf., Miftâhu künûzi’s-sünne, “duʿâʾ”, “tesbîh”, “ism” md. leri; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “ism”, “sebbeha”, “tebâreke”, “zikr”, “zû” md.leri; Müsned, I, 391, 452; II, 258, 267, 314, 427, 499, 503, 516; Buhârî, “Şurût”, 18, “Daʿavât”, 68, “Tevhîd”, 11, 12, 35, “Edeb”, 101, “Kader”, 14, “Tefsîr”, 45/1; Müslim, “Zikir”, 5 - 6, “Salât”, 223, “Îmân”, 147, “Elfâz”, 2 - 4; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Dârimî, Reddü’l-İmâm ʿOsmân b. Saʿîd ʿale’l-Merîsî el-ʿanîd (nşr. A. Sâmî en-Neşşâr - A. C. et-Tâlibî, ʿAkâʾidü’s-Selef içinde), İskenderiye 1971, s. 363-367; Nesâî, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1991, IV, 393 (“Nuʿût”, 1); Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), IX, 91; XV, 121; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-hüsnâ (nşr Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1399/1979, s. 23-24; Eş‘arî, Makâlât (Ritter), s. 172-173, 197-198, 525; Küleynî, el-Usûl mine’l-Kâfî, I, 114; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 24-25, 38-43, 65, 93-96, 104-107; Zeccâcî, İştikaku esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 19-21, 275; Kelâbâzî, et-Taʿarruf (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâki Sürûr), Kahire 1380/1960, s. 36, 39; Halîmî, el-Minhâc, I, 183-185, 188-210; Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. Mc. Carthy), Beyrut 1957, s. 227-233; Hâkim, el-Müstedrek, I, 16-17, 509; İbn Fûrek, Mücerredü’l-makâlât, s. 38-59; Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, V, 179-182, 195, 198-199, 204-240, 244-246, 249-257; XX/2, s. 187-236; a.mlf., Fadlü’l-iʿtizâl ve tabakâtü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 198; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn,

s. 114-130; a.mlf., el-Esmâʾ ve’s-sıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 499, vr. 1b - 6b, 7a - 11b, 48a-b, 49b - 50a, 52a - 240b; İbn Hazm, el-Fasl, II, 120-122, 138-139, 150-152, 162-165, 173; a.e. (Umeyre), II, 138-139, 162-165, 341-346; Beyhakı, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. S. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990; a.mlf., el-Esmâʾ ve’s-sıfât (İmâdüddin), I, 30-32, 163-187, 196-197, 230; Kuşeyrî, et-Tahbîr fi’t-tezkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 25; Cüveynî, el-İrşâd, s. 141-144; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ (Fazluh), s. 17-38, 64, 162-174, 181-186, 192-196; İbn Atıyye, el-Muharrerü’l-vecîz, Fas 1400/1980, VII, 213-214; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aksâ,

Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 2b - 5b, 6b, 7a, 9a, 16a - 58b; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, el-Muʿteber, Haydarâbâd 1357-58, III, 128; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (Sa'd), s. 21-33, 40-43, 77-86, 92-102, 109-113, 357-367; a.mlf., Mefâtîhu'l-ğayb, I, 119-134; XV, 66, 68-69, 71-72; XXII, 12-13; Afîfüddin et-Tilimsânî, Şerhu'l-esmaʾi'l-hüsnâ, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 11342, vr. 4b - 5b; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, I, 41-42, 205; II, 124-131, 146; III, 297-298, 318; IX, 79; XII, 271; XIII, 193-194; a.mlf., İnşâʾü'd-devâʾir (nşr. H. S. Nyberg), Leiden 1919, s. 27-32; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408-1409/1988-89, I, 109-110; Nevevî, el-Ezkâr, Kahire 1375/1956 → İstanbul, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), s. 111-113, 117, 348, 350; a.mlf., Şerhu Sahîhi Müslim, Kahire 1349, XVII, 5-6; İbn Teymiyye, el-Fetâva'l-kübrâ (nşr. H. Muhammed Mahlûf), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 216-219; Kâşânî, Istılâhâtü's-sûfiyye (nşr. Nebîl Safvet), London 1991, s. 91-130; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾân, II, 269; III, 257; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, I, 21-29; a.e., Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 840, vr. 5b - 6b; nr. 841, vr. 3b - 5a; Şâtîbî, et-İʿtisâm, II, 258-265; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hak ʿale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 101-102, 123-133, 158-165, 174, 186; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Hatîb), XI, 218-230; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, Beyrut 1409/1988, III, 613-616; Keşfü'z-zunûn, I, 91, 158, 171, 258, 482; II, 1161, 1316, 1534, 1569; esmâ-i hüsnâ şerhleri için bk. II, 1031-1035; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, IV, 160-161, 186-208; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, IX, 121-124; XXX, 102; Îzâhu'l-meknûn, I, 85-86, 335, 337, 449, 589, 616; II, 12, 29, 43, 83, 88, 107, 246, 368, 396, 418, 448, 487, 503, 546, 573, 582, 590, 594, 657, 683, 706; Ahmet Topaloğlu, Satır - Arası Kur'an Tercümesi, İstanbul 1976-78, II, 119, 556-557; Âga Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 66-67; V, 287; XIII, 88-90; Halil İbrahim Şener, Türk Edebiyatında Manzum Esmâü'l-hüsnâlar (doktora tezi, 1985), İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 45-47, 85-88, 91-115, 168-173, 250-260; a.mlf., "Âsâr-ı Kemâl'de Yer Alan Manzum Esmâü'l-hüsnâ", DÜİFD, IV (1987), s. 227; Muhammed Sâlih el-Useymîn, el-Kavâʾidü'l-müslâ fî sıfâtillâh ve esmâʾihi'l-hüsnâ, Beyrut 1406/1986, s. 8-9, 16-17; Suat Yıldırım, Kur'an'da Ulûhiyyet İstanbul 1987, s. 43-44, 52-55, 59, 61, 63-82; D. Gimaret, Les Noms divins en Islam, Paris 1988, s. 431-436; J. W. Redhouse, "The Most Comely Names", JRAS, XII (1880) - (1985), s. 1-69; "Esmâʾü'l-hüsnâ", DMT, II, 164-166; Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, II, 484.

Bekir Topaloğlu

ESMÂ İBRET

Osmanlı kadın hattatlarının en önde geleni.

Tahminen 1194 (1780) yılında İstanbul'da doğdu. Serhâsekiyân-ı Hâssa Ahmed Ağa'nın kızıdır. Küçüklüğünden itibaren tanınmış hat üstadı Mahmud Celâleddin Efendi'den sülüs - nesih ve icâzet yazılarını meşketmeye başladı. Hakkında bilinenler az olmakla beraber halen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan ve onun tarafından yazılmış olan 1209 (1795) tarihli büyük ebattaki (97 x 50 cm.) hilye levhasının (G Y 423) arkasında yer alan bilgiler hayatına dair bazı ipuçları vermektedir. Buna göre hilyeyi yazdığı tarihte on beş yaşlarında bulunan Esmâ'nın hat meşklerini hocası Mahmud Celâleddin'in meşk cüzdanında gören Mehmed Sâlim Ağa adlı bir kaftancı bu hilyeyi Esmâ'ya yazdırmış, ancak küçük bir kızın bu kadar güzel yazabileceğine inanmadığı için tahkik ettirip sonunda onun elinden çıktığına kanaat getirmiştir. Bir hanımın böyle bir hilye yazmasından ibret duyulması için hattatlıktan icâzet aldığı sırada ismine "İbret" ilâve edilerek bu hilye Sâlim Ağa tarafından III. Selim ve vâlidesi Mihrişah Sultan'a gönderilmiştir. Karşılığında padişahtan 500 kuruş ve gümrükten sağ 40 akçe yevmiye ihsan edilip Esma İbret hocası Mahmud Celâleddin Efendi'ye nikâhlanmıştır.

Esma İbret'in müzelerde ve hususi koleksiyonlarda sülüs - nesih hattıyla yazdığı birkaç hilyesi mevcuttur. Bunlardan biri yukarıda zikredilen hilyenin aynı tarihli bir benzeri olup Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır (nr. 2763). Ancak her iki hilye de klasik formda yazılmış olmayıp içinde esmâ-yı hüsnâ ve Hz. Peygamber'in isimleri bulunan iki servi ağacı sağ ve sol tarafına yerleştirilmiştir. Esmâ bint Ahmed imzalı ve 1222 (1807) tarihli klasik tarzda bir diğer hilye ile (TİEM, nr. 2712) bir Delâʾilü'l-hayrat (İÜ Ktp., Yıldız, nr. A. 5566), da yazmış olup ayrıca bazı kıtaları da tesbit edilen Esmâ İbret'in bugüne kadar celî - sülüs hattına rastlanmamıştır; ancak kadın hattatlar arasında ilk hatırlanacak olanıdır ve İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın deyişiyle "kadıncağız merdâne yazmıştır". Yazısının ulaştığı seviyeyi gösteren şöyle bir hadise nakledilir: Yüksek mevki sahibi bir zat bir ramazan günü Mahmud Celâleddin

Efendi'den bir en'âm-ı şerif ister. Hazırda böyle bir eseri bulunmadığı için canı sıkılan Mahmud Celâleddin'in üzüntüsünü akşam eve geldiğinde farkeden hanımı Esmâ İbret bunun sebebini öğrenince, "Ben sizin yazınızı taklit ederek bir en'âm-ı şerif yazmıştım, ama istenilen derecede güzel ve sanatlı olmasa gerektir" diyerek en'âmı kocasına gösterir. Mahmud Celâleddin, hanımının nesih hattında eriştiği başarının derecesine hayran olup bazı yerlerini tashih ederek kendi imzasını koyduktan sonra en'âm-ı şerifi sipariş sahibine ulaştırır. Durumu da gizlemediği için hanımının bu başarısı takdir edilir.

Esmâ İbret'in ölüm tarihi belli değildir. Eyüp Sultan civarındaki Şeyh Murad Dergâhı hazîresinde kocası Mahmud Celâleddin'in yanına defnedildiğine dair bir rivayet mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 166; Cl. Huart, Les Calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 192; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 85-87; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şaheserleri, İstanbul 1982, nr. 45; a.mlf., İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı, İstanbul 1992, s. 206; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 200-201; Mahmud Tâhir, "Mahmud Celâleddin Efendi", İkdam, 3 Ramazan 1325/10 Teşrînievvel 1907; TA, XX, 14; R. Ekrem Koçu, "Esmâ İbret Hanım", İst.A, X, 5306-5307.

M. Uğur Derman

ESMÂ ve KÜNÂ

الأسماء والكنى

Hadis râvilerinin isim ve künyelerini konu alan ilim dalı.

Klasik hadis kitaplarında rivayetler râvilerin isim (çoğulu esmâ) ve künyelerini (çoğulu künâ) ihtiva eden senedlerle birlikte zikredildiği için rivayetlerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi râvilerin tanınmasına ihtiyaç gösterir. Râvilerin bir kısmı sadece künyesi veya ismiyle, bir kısmı da hem künyesi hem ismiyle tanınmıştır. İsmiyle tanınan bir râvinin künyesiyle anılması veya künyesiyle bilinen râvinin ismiyle zikredilmesi karışıklığa yol açtığı gibi isim ve künyelerin birbirine benzemesi de senedlerin değerlendirilmesinde zorluklar meydana getirmiş, hatta bazı yanlışlıklara yol açmıştır. İsim veya künye benzerliğinin sebep olduğu hataların başında, bir fikrin onun aksini savunan kimseye nisbet edilmesi gelmektedir. Meselâ abdest alırken ayakları meshetmek gerektiğini savunan İmâmiyye mezhebine mensup İbn Cerîr et-Taberî, kendisiyle aynı adı ve künyeyi taşıyan meşhur müfessir ve Sünnî âlimi Muhammed b. Cerîr et-Taberî sanılmıştır. Kısaltma düşüncesiyle isim zikretmeyip sadece künyeyi söylemek bazı yanlışlara sebep olmuş, bir rivayet kusurunu gizlemek maksadıyla râvinin meşhur olmayan ad veya künyesiyle anılması da (bk. TEDLÎS) kasıtlı hatalar doğurmuştur. Öte yandan bir râvinin künyesiyle isminin arasına müstensihin dikkatsizliği yüzünden “an” edatının yazılması, aynı şahsın birbirinden rivayette bulunan iki kişi zannedilmesine yol açmıştır. Bunun aksi de görülmüş, biri künyesiyle, diğeri ismiyle anılan iki râvi künye ile ismin birleştirilmesi sebebiyle tek şahıs zannedilmiştir. Bundan dolayı esmâ ve künâ hadis usulü ilminin konularından biri kabul edilmiş, rivayetlerin doğru değerlendirilmesine yardımcı olmak üzere rivayet zincirinde yer alan şahısların isim ve künyelerini inceleyen esmâ ve künâ kitapları kaleme alınmıştır.

İbnü’s-Salâh esmâ ve künâ konusunu dokuz kısma ayırmıştır. 1. Künyeleriyle adlandırılıp ayrıca isimleri olmayanlar: Fukahâ-i seb‘a*dan Ebû Bekir b. Abdurrahman, hadislerin toplanmasını sağlayan Medine valisi

ve kadısı muhaddis tabiî Ebû Bekir b. Muhammed gibi. Bu grupta bulunanlardan bir kısmının ayrıca bir künyesi vardır. 2. Künyesiyle tanınıp ismi bilinmeyenler: Sahâbeden Ebû Ünâs b. Züneym el-Leysî ve Hz. Peygamber'in âzatlısı Ebû Müveyhibe gibi. 3. Künyeleri ve isimleri bulunduğu halde bir başka künyeyi lakap olarak alanlar. Bunların en tanınmışı Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Tâlib olup Ebû Türâb künyesi kendisine lakap olarak verilmiştir. Hadis hâfızı ve fakih tâbiî Ebû Abdurrahman Abdullah b. Zekvân da Ebü'z-Zinâd lakabıyla tanınır. 4. İki veya daha fazla künyesi olanlar. Hadis hâfızı ve müfessir İbn Cüreyc, Ebû Hâlid ve Ebü'l-Velîd künyeleriyle anılır. İbnü's-Salâh, hocası Mansûr b. Ebü'l-Meâlî en-Nîsâbûrî'nin Ebû Bekir, Ebü'l-Feth ve Ebü'l-Kāsım olmak üzere üç künyesi bulunduğunu söylemektedir. 5. Künyesi kesin olarak bilinmeyenler. Hz. Peygamber'in çok sevdiği sahâbî Üsâme b. Zeyd'in künyesinin Ebû Zeyd, Ebû Muhammed, Ebû Abdullah veya Ebû Hârice olduğuna dair dört farklı rivayet vardır. 6. Künyesi bilinmekle beraber isminde ihtilâf edilenler. Kendisinin ve babasının adı hakkında yirmiden fazla rivayet bulunan Ebû Hüreyre bunun tipik örneğidir. 7. Hem künyesinde hem adında ihtilâf edilenler. Bunların sayısı çok azdır. Hz. Peygamber'in âzatlısı Sefîne'nin adının Umeyr, Sâlih veya Mihrân, künyesinin Ebû Abdurrahman veya Ebü'l-Bahterî olduğu söylenmektedir. 8. İsminde ve künyesinde ihtilâf edilmeyip her ikisiyle de tanınanlar. Dört fıkıh mezhebinin imamı bu gruba örnek olarak verilebilir. 9. İsminden çok künyesiyle tanınanlar: Ebû İdrîs el-Havlânî künyesiyle tanınan Âizullah b. Abdullah ile Ebû İshak es-Sebîî künyesiyle tanınan Amr b. Abdullah gibi.

Râvilerin isim ve künyeleriyle ilgili olarak III. (IX.) yüzyıldan itibaren tanınmış muhaddisler tarafından çeşitli eserler kaleme alınmış olup bunların başlıcaları şunlardır: 1. Buhârî (ö. 256/870), Kitâbü'l-Künâ. 1000 kadar râvi hakkında kısa bilgiler ihtiva eden eser müellifin et-Târîḫu'l-kebîr'ini tamamlayıcı mahiyettedir (Haydarâbâd 1360). 2. Müslim, Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâʾ. Mutâʿ et-Tarâbîşî, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan eserin tıpkıbasımını geniş bir mukaddimeyle birlikte yayımlamış (Dımaşk 1404/1984), Abdürrahim Muhammed el-Kâşgarî de kitabı tahkik ederek iki cilt halinde neşretmiştir (Medine 1404/1984). 3. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mukaddemî, Kitâbü't-Târîḫ ve esmâʾü'l-muḥaddis̱în ve künâhüm. Ashap ve tabiînden olan 973 râvinin isim ve künyesini belirttikten sonra "Maʿrifetü'r-ricâl" başlığıyla bazı râviler

hakkında kısa bilgiler veren eser İbrâhim Sâlih tarafından yayımlanmıştır (Küveyt - Beyrut 1413/1992). 4. Ebû Bişr ed-Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâ˒. Hz. Peygamber'in isim ve künyelerine dair rivayetlerle başlayan eser ashap, tâbiîn ve diğer muhaddislerin künyelerini alfabetik olarak kaydetmektedir. İki cilt halinde yayımlanan (Haydarâbâd 1322) eserdeki hadis ve diğer rivayetlerle râvilerin fihristini hazırlayan Adnan Ali Şellâk bu çalışmasını Fihrisü'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr li-Kitâbi'l-Künâ ve'l-esmâ˒ adıyla neşretmiş (Beyrut 1407/1987), daha sonra Ebû Yâsir İsâmüddin b. Gulâm Hüseyin eserdeki hadisleri fıkıh bablarına göre sıralayarak et-Taṣnîfü'l-fıḳhî li-eḥâdîs̱i Kitâbi'l-Künâ ve'l-esmâ˒ adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (Kahire - Beyrut 1411/1991). 5. Hâkim el-Kebîr, Kitâbü'l-Esmâ˒ ve'l-künâ. Kettânî'nin on dört cüz olduğunu ve benzerî eserlerde bulunmayan bilgileri ihtiva ettiğini söylediği eserin II. cildi Süleymaniye (Pertev Paşa, nr. 451) ve Ezher kütüphanelerinde (nr. 365/1, mustalah 228, nr. 138) bulunmaktadır. Zehebî, alfabetik olmayan bu eseri alfabetik sıraya koyarak çalışmasına el-Muḳtenâ fî serdi'l-künâ adını vermiştir (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1531). 6. Ebû Ahmed Muhammed b. Ömer b. Ahmed b. İshak, Kitâbü'l-Esmâ˒ ve'l-künâ (Edirne, Selimiye Ktp., nr. 319). 7. İbn Abdülber enNemerî, Kitâbü'l-İstiġnâ fî ma˓rifeti'l-künâ. 2513 kişinin isim ve künyeleri hakkında bilgi veren bu hacimli eser üzerinde Abdullah Merhûl Sevâlime Mekke'deki Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora çalışması yapmıştır. 8. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Keşfü'n-niḳāb ˓ani'l-esmâ˒ ve'l-elḳāb. Barbier de Meynard eseri Journal Asiatique'de yayımlamış

tır (1907, IX, 173-244, 365-428; X, 55-118, 193-273). 9. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Mecelletü'n-nisâb fi'l-esmâ˒ ve'l-künâ ve'l-elḳāb. 12.572 maddeyi ihtiva eden eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Halet Efendi, nr. 628). Ahmet Yılmaz, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde eser üzerinde doktora çatışması yapmıştır. 10. Abbas el-Kummî (ö. 1940), el-Künâ ve'l-elḳāb (I-III, Beyrut 1403/1983).

Esmâ ve künâ konusunda İbn Mâce dışındaki Kütüb-i Sitte imamları, ayrıca Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Halîfe b. Hayyât, Ahmed b. Hanbel, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Ebû Arûbe el-Harrânî, İbnü'l-Cârûd, İbnü's-Seken, Ebû Hatim İbn Hibbân

el-Büstî, Taberânî, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi tanınmış birçok muhaddisin eser telif ettiği kaynaklarda zikredilmekteyse de bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ˒ (nşr. Mutâ' et-Tarâbîşî), Dımaşk 1404/1984, nâşirin mukaddimesi, s. 7-18; İbnü's-Salâh, ˓Ulûmü'l-hadîs, s. 329-338; Brockelmann, GAL Suppl., I, 916; Sezgin, GAS, I, 204, 226; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 102-106; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 83-86; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 244-247; Sa'dî el-Hâşimî, "er-Ruvât ellezîne künnû bi-Ebî Zür˓a", Meceltetü'l-Câmi˓ati'l-İslâmiyye, XV/58, Medine 1403, s. 29-38.

Mücteba Uğur

ESMÂ bint NU‘MÂN

أسماء بن نعمان

Hz. Peygamber’in nikâhladığı, fakat birleşmeden önce boşadığı kadın sahâbi

(bk. ÜMMEHÂTÜ’l-MÜ’MİNÎN).

el-ESMÂve’s-SIFÂT

الأسماء والصفات

Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037-38) Allah’ın isim ve sıfatlarına dair eseri.

Müellif hakkında bilgi veren kaynaklar onun Allah’ın isim ve sıfatlarına dair eser telif ettiği hususunda görüş birliğine varmakla beraber bunun adını farklı şekillerde kaydederler. Meselâ Kütübî, söz konusu eseri Tefsîrü’l-Ḳurʾân ve eṣ-Ṣıfât olmak üzere iki ayrı kitap olarak göstermiş (Fevâtü’l-vefeyât, II, 372), Sübkî Kitâbü’t-Tefsîr ve Kitâbü’ṣ-Ṣıfât şeklinde yine ayrı ayrı zikretmiş (Ṭabaḳāt, V, 140), Kâtib Çelebi de ikinci eseri aynen tekrarlarken birincisini müellifin künyesine nisbetle Tefsîru Ebî Manṣûr adıyla vermiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 441; II, 1432). Süyûtî yaptığı nakillerin başında kitabı Şerḥu’l-esmâʾ olarak kaydetmiştir (el-Müzhir, I, 27). Brockelmann ise British Museum’da mevcut nüshanın sonundaki kayda dayanarak Tefsîru esmâʾi’llâhi’l-ḥüsnâ adını kullanmıştır (GAL Suppl., I, 667). Sonraki bazı çalışmalarda da tekrarlanan bu farklı isimler müellifin kitabının adını açıkça zikretmemesinden kaynaklanmıştır. Ancak eserin muhtevasına bakıldığında Zebîdî’nin de belirttiği gibi (İtḥâfü’s-sâde, II, 18, 19) asıl adının el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât olması gerektiği anlaşılır.

el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât başlıca iki bölümden oluşur. Mukaddime niteliğindeki birinci bölüm, kitapta uygulanan yönteme dair çok kısa bir girişle esmâ-i hüsnâ hakkında genel konuların açıklandığı on sekiz babdan meydana gelir. Müellif bu bölümde isim - müsemmâ, sıfat - mevsuf hakkında çeşitli tarif ve taksimler yaptıktan başka diğer esmâ-i hüsnâ eserlerinde görülmeyen gramer bilgileri de vermekte ve Arapça’da isimlerin bulunabileceği sülâsî, rubâî, humâsî vezinleri ayrıntılı bir şekilde ele alarak esmâ-i hüsnâdan bu vezinlerde olanlara işaret etmektedir. Ardından Allah’a nisbeti vâcip, câiz ve müstahîl olan sıfatlar, mutlak mânada isim, sıfat ve mevsuflardan kadîm ve hâdis olanlar üzerinde durduktan sonra Arap gramerindeki mu‘reb - mebnî, sahih - illetli kelimeler konusuna geçmekte ve esmâ-i hüsnâyı bu açıdan da incelemektedir.

Birinci bölümün bundan sonraki bablarında sıfat - zât münasebeti üzerinde geniş bir şekilde durularak zâta sıfat nisbet etme konusunda ortaya çıkan teşbîh ve ta‘tîl aşırılıkları hakkında tatminkâr bilgi verilmekte, ardından ilâhî isimlerin tevkīfîliği, sıfatlar hakkında çeşitli fırkaların bakış açısı ve fiilî sıfatlar ele alınarak kelâm terminolojisi çerçevesinde işlendikten sonra esmâ-i hüsnâ ile ilgili hadisler, isimlerin sayısı ve bu çerçevedeki bazı konular açıklanmaktadır. Eserin bu bölümü müellifin, Allah’ın isimlerini daha önce Eş‘arî kelâmcılarının yaptığı gibi zatî isimler, mâna isimleri ve fiilî isimler (selbî, sübûtî ve fiilî isimler) olmak üzere gruplandırmasıyla sona erer.

Kitabın esasını teşkil eden ikinci bölüm 19. babdan ibaret olup burada Allah’ın isimleri etraflı şekilde açıklanır. Eserin dörtte üçünü oluşturan bu bölümde müellif ilâhî isimleri alfabetik sıraya göre ele alır. Her isimde önce etimolojik izah yapar, ardından ayrıntılı sayılabilecek bir şerh verir; bu arada hem tâbi olduğu Eş‘arî kelâmcılarınca kullanılan delilleri sayar, hem de muhalif anlayışta olanların görüşlerini cevaplandırmaya çalışır. Ayrıca söz konusu isimle Allah’ı vasfetmenin hikmet ve faydasına temas eder. Müellif bu bölümde yirmi dört başlık altında Allah’ın 147 ismi üzerinde durmaktadır.

Eserin sonunda biri irade, diğeri kelâm sıfatına ait olmak üzere iki bab yer alır. İlk babda Allah’ın irade ve meşîetiyle ilgili olarak kelâmî fırkaların yaklaşımları ele alınır, Allah’ın zâtıyla kāim bir iradesinin bulunduğu üzerinde durulur ve ilâhî iradeyi hâdis kabul eden Mu‘tezile’nin görüşleri eleştirilir. İkinci babda ise Allah’ın kadîm, zâtı ile kāim

bir kelâm sıfatının mevcudiyetine işaret edilir.

el-Esmâ˒ ve’ṣ-ṣıfât, Ehl-i sünnet düşüncesi doğrultusunda Allah’ın isimlerini şerheden ilk dönem eserlerinden olması bakımından önemlidir. Müellifin dinler tarihi ve İslâm mezhepleri alanındaki geniş bilgisi, işlediği konulan diğer inanç ve mezheplerle karşılaştırmasına imkân sağlamıştır. Yaptığı atıflardan anlaşıldığına göre Hâris el-Muhâsibî ve Ebü’l-Abbas el-Kalânisî’den, özellikle de Eş‘arî’nin Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn’i ile İbn Fûrek’in ona ait görüşleri derlediği Mücerredü maḳālâti’ş-Şeyḫ Ebi’l-Ḥasan

el-Eşʿarî’den faydalanmıştır. Öte yandan bilhassa ilâhî isimlerin etimolojisini verirken meşhur Arap dilcilerinden istifade etmiş ve zaman zaman bunlardan Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ebû Zeyd el-Ensârî, Müberred ve Ebû İshak ez-Zeccâc’ın isimlerini zikretmiştir.

Kitabın tesirlerine gelince, aynı konuda bir eser yazan Ebû Bekir el-Beyhakī (ö. 458/1066) bu kitaptan açıkça söz etmemekle beraber iki hadisin senedini verirken müellifin ismini zikretmiş, bunların ilkinde “kitabında...” ifadesiyle eseri gördüğünü ima etmiştir (el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, I, 31, 381). el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât’ın asırlarca ortaya çıkmamasının sebepleri arasında, müellifin kitabını hayatının son döneminde yazmış olması dolayısıyla yeterince duyuramaması, Beyhakī’ye ait eserin kolayca ilim çevrelerine intikali, daha sonra İslâm coğrafyasının doğusunda Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, batısında Ebû Bekir İbnü’l-Arabî gibi meşhur âlimlerin aynı konuyla ilgili doyurucu eserler kaleme almaları gibi hususlar zikredilebilir. Bu kitapların ele aldığı bazı konuların işlenişi ve delillendirilişi Abdülkāhir el-Bağdâdî ile o kadar benzerlik gösterir ki hepsi bir müellifin kaleminden çıkmış gibidir (meselâ ism-i aʻzam konusu için krş. Bağdadî, vr. 54a - 58a; Beyhakī, I, 46-49; Gazzâlî, s. 40-41; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, vr. 13a - 16a; Fahreddin er-Râzî, s. 92-103). Zebîdî ve Süyûtî, Bağdadî’nin bu kitabından bazı konularda nakiller yapmışlardır (bk. İthâfü’s-sâde, II, 18-26, 30, 95, 102, 129-131, 137; el-Müzhir, I, 27, 28; krş. Bağdadî, vr. 28b, 29a, 32a, 58b, 87b 128a, 155b, 160a, 175a, 222b - 224a, 240b, 244a). Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin Tebṣıratü’l-edille’sinde ise el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât’taki bazı ibarelerle büyük benzerlik gösteren cümlelere rastlanmaktadır (meselâ bk. Nesefî, I, 142-149, 151, 152-154; krş. Bağdadî, vr. 20b - 23b).

el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât’ın kütüphanelerdeki nüshalarından son zamanlarda haberdar olunmuştur. Eserin bilinen nüshaları Kayseri Râşid Efendi (nr. 497) ve Akseki Yeğen Mehmed Paşa (nr. 43) kütüphaneleriyle British Museum’da (Or., nr. 7547 DL, 12) bulunmaktadır. Bunlardan Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi’nde kayıtlı olan nüsha 255 varaktan ibarettir. el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât’ın birinci bölümü, müellif ve esere dair etraflı bir araştırma ile birlikte Muhammed Aruçi tarafından doktora tezi olarak yayıma hazırlanmıştır (1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Esmaʾ ve’s-sıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497; a.mlf., Usûlü’d-dîn, s. 114-130; a.mlf., Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, mütercimin önsözü, s. XXIII, XXIV; İbn Fûrek, Mücerredü’l-makâlât, s. 38, 41-59; Beyhaki, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, I, 31, 46-49, 381; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ, s. 40-41; Nesefî, Tebsıratü’l-edille (Salamé), I, 142-149, 151, 152-154; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aksâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 6b - 7a, 13a - 16a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (Sa‘d), s. 21-103; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 372; Sübkî, Tabakât (Tanâhî), V, 140; Süyûtî, el-Müzhir, I, 27, 28; Keşfü’z-zunûn, I, 441; II, 1432; Zebîdî, İthafü’s-sâde, II, 18-26, 30, 95, 102, 129-131, 137; Brockelmann, GAL Suppl., I, 667; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 606; Metin Yurdagür, Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi, İstanbul 1989, s. 29-31; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-mahtûtâti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1400/1980, II, 202, 203; Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, “Usûlü d-dîn”, Tİ, VI, 292.

Muhammed Aruçi

el-ESMÂ ve’s-SIFÂT

الأسماء والصفات

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin (ö. 458/1066) Allah’ın isim ve sıfatlarına dair eseri.

Müellifin belirttiğine göre hocası Ebû Mansûr el-Eyyûbî âyet ve hadislerde geçen, ayrıca bid‘at fırkalarının ortaya çıkışından önce Selef’in icmâıyla sabit olan ilâhî isim ve sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet’in görüşünü teyit edip Ehl-i bid‘at’ın fikirlerini çürütecek bir eser yazmaya kendisini teşvik etmiş, ancak hocası hayatta olduğu sırada müellif İmam Şâfiî’ye ait fıkhî metinleri ihtiva eden el-Mebsûṭ’taki hadisleri tahrîc etmekle meşgul olduğundan onun isteğini vefatından sonra yerine getirebilmiştir. İlâhî isim ve sıfatların geçtiği sahih hadislerden mükerrer olmayanların nakledildiği, bunlardan gerekli görülenlerin te’vil edildiği eser iki ana bölüme ayrılabilecek şekilde bablar halinde düzenlenmiştir.

Birinci bölüm esmâ-i hüsnâya ayrılmıştır. Allah’a ait isimlerin mevcudiyetinin Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu belirten açıklamalarla başlayan bu bölümde esmâ-i hüsnâ hadisinin çeşitli rivayetleri kaydedilmiş, Allah’ın bunların dışındaki isimlerine temas edilmiş, ardından da ilâhî isimler beş grup halinde incelenmiştir. Burada Allah’ın varlığını, birliğini, yaratıcılığını, benzersiz oluşunu ve kâinatı sadece kendisinin yönettiğini ifade eden isimler yer alır. Bu bölümde daha sonra bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaanın esmâ-i hüsnâdan sayıldığı zikredilmekte ve bölüm kelime-i tevhidin faziletine dair bir bahisle sona ermektedir.

İkinci bölüm Allah’ın sıfatlarına dair rivayetlere ayrılmıştır. Burada sıfatların taksimine genel bir bakış yapıldıktan sonra sübûtî sıfatlar üzerinde durulmuş, öteden beri tartışma konusu olan irade ve kelâm sıfatları ayrıntılı bir şekilde

ele alınmış, ardından Allah’a nisbetinde veya yorumlanmasında farklı görüşler ileri sürülen “şey, zât, nefis, sûret” gibi haberî sıfatlara geçilerek uzun açıklamalarda bulunulmuştur.

Sübkî’nin “benzeri bulunmayan bir kitap” diye nitelediği el-Esmâ˒ ve’ṣ-ṣıfât ilâhî isim ve sıfatları naslara, özellikle hadislere dayanarak ispat etmeye ve Selef âlimlerinin görüşleriyle açıklamaya çalışır. Ebû Süleyman el-Hattâbî ile Ebû Abdullah el-Halîmî’den, yer yer de Ebû İshak el-İsferâyînî ve Ebû Mansûr el-Eyyûbî’den faydalanılarak hazırlanan eserde zaman zaman müellifin kendine has görüşlerine de rastlanır. Eserdeki bazı ifadelerle İbn Huzeyme’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’inde yer alan bilgiler arasında benzerlik bulunduğu kabul edilir. Gazzâlî, haberi sıfatları bir araya getirmek amacıyla eser telif edip bu sıfatları çeşitli bablar halinde ele alan kimsenin isabetli bir yol takip etmediğini, zira Hz. Peygamber’in muhtelif ifadelerinde geçen bu kavramların yer aldıkları kompozisyondan tecrit edildiği takdirde teşbihi andıran mânalar taşıyabileceklerini söylerken (İlcâmü’l-˓avâm, s. 75-76) Beyhakī’nin bu eserini veya İbn Huzeyme’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’ini kastetmiş olmalıdır.

Âlimlerin başvurduğu önemli bir kaynak olan el-Esmâ˒ ve’ṣ-ṣıfât’ın İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1370; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1307; Âtıf Efendi Ktp., nr. 598). Eser ilk olarak Muhammed Muhyiddin el-Ca‘ferî’nin tahkikiyle Hindistan’da (1313), daha sonra M. Zâhid Kevserî’nin tahkikiyle Kahire’de (1358) yayımlanmıştır. Bu neşrin daha sonra ofset baskısı da yapılmıştır (Beyrut 1405/1984). el-Esmâ˒ ve’ṣ-ṣıfât Abdullah b. Ahmed el-Ensârî tarafından Deḳā˒iḳu’l-işârât ilâ me˓âni’l-esmâ˒ ve’ṣ-ṣıfât adıyla ihtisar edilmiştir (Beyrut 1988).

BİBLİYOGRAFYA

Beyhaki, el-Esmâ˒ ve’s-sıfât (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1358 - Beyrut 1405/1984; Gazzâlî, İlcâmü’l-˓avâm ˓an ˓ilmi’l-kelâm (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1406/1985, s. 75-76; Sübkî, Tabakât,

IV, 9; Keşfü'z-zunûn, II, 1391; Ahmed Atıyye el-Gâmidî, el-Beyhaki ve mevkıfühû mine'l-ilâhiyyât, Medine 1412/1992, s. 67-68; Jean-Claude Vadet, "Tradition islamique et eš'arisme dans le Livre des noms et attributs divins d'al-Bayhaqı", BEO, XXX (1978), s. 253-269.

Yusuf Şevki Yavuz

ESMÂ bint UMEYS

أسماء بنت عميس

Ümmü Abdillâh Esmâ bint Umeys b. Ma‘bed (Ma‘d) el-Has‘amiyye (ö. 40/661 [?])

Kadın sahâbî.

Babası Umeys b. Ma‘bed ve ünlü damatlara sahip olmakla tanınan annesi Hind (Havle) bint Avf da sahâbîdir. Esmâ’nın on veya dokuz kardeşinden Meymûne bint Hâris Hz. Peygamber’le, Ümmü’l-Fazl Lübâbe bint Hâris Hz. Abbas’la, Selmâ (Sülmâ) bint Umeys Hz. Hamza ile, kendisi de tanınmış sahâbîlerle evlenmiştir. Esmâ bint Umeys’in, Hz. Peygamber Dârülerkam’a girmeden önce müslüman olup ona biat ettiği kaydedilmektedir. İlk kocası Ca‘fer b. Ebû Tâlib’le Habeşistan’a hicret etti. Abdullah, Muhammed ve Avn adlı çocuklarını burada dünyaya getirdi. İbn Hişâm bu çocuklardan sadece Abdullah’ın adını zikreder (es-Sîre, I, 323; IV, 359). Hicretin 7. yılında (628) kocasıyla birlikte Habeşistan’dan Medine’ye geldi. Ca‘fer b. Ebû Tâlib Mûte Savaşı’nda şehid olunca (Cemâziyelevvel 8/Ağustos 629) Hz. Ebû Bekir’le evlendi (Şevval 8/Ocak 630). Bu evlilikten, Vedâ haccına giderken yolda dünyaya getirdiği Muhammed doğdu. Hz. Ebû Bekir vefat edince vasiyeti üzerine kendisini Esmâ yıkadı. Daha sonra ilk kocası Ca‘fer’in kardeşi Hz. Ali ile evlendi; ondan Yahyâ ve Avn (bazı rivayetlere göre Muhammed el-Asgar) adında iki çocuğu oldu.

Esmâ bint Umeys Habeşistan’dan döndüğü günlerde kendisini kızı Hafsa’nın evinde görüp tanıyan Hz. Ömer, Mekke’den Medine’ye hicret edenlerin sevap ve fazilet bakımından daha ileride olduğunu söyleyince Esmâ ona itiraz etmiş, kendilerinden önce hicret edenlerin Hz. Peygamber’den ayrılmadığını, aç olanlarının onun tarafından doyurulup cahillerinin eğitildiğini, kendilerinin ise yurtlarından uzakta başka din mensuplarının arasında yaşamaya mecbur kaldıklarını söylemiştir. İlk hicret edenlerden daha az sevaba nâil olma düşüncesi kendisini rahatsız ettiği için

durumu Hz. Peygamber'e sormuş, Resûl-i Ekrem de Hz. Ömer ile arkadaşlarının bir hicret sevabı, kendilerinin ise hem Habeşistan'a hem de Medine'ye hicret etmeleri sebebiyle iki hicret sevabı kazandıklarını belirtmiştir (Buhârî, "Meġāzî", 38; Müslim, "Fezâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 169).

Esmâ'nın rüya tabirinde yetenekli olduğu, Hz. Ömer'in zaman zaman bu konuda onun görüşünü aldığı nakledilmektedir. Hz. Peygamber'in son hastalığında, rahatsızlığının zâtülcenp olduğu düşüncesiyle Habeşistan taraflarında kullanılan acı bir ilâcı Resûlullah'ın istememesine rağmen kendini kaybettiği sırada ağzına sürenlerden biri de Esmâ idi. Hz. Peygamber, bu tatsız ilâcın Habeşistan'dan gelen kadınların işi olduğunu söyleyerek onu ağzına koymamaları yolundaki ikazına uymadıkları için amcası Abbas dışında orada bulunan herkesin ağzına bu ilâcın sürülmesini isteyince Esmâ da bu acı ilâcı tatmak zorunda kaldı (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, VII, 754-755). Taberî'nin rivayetinde, Resûl-i Ekrem'in hastalığını tahmin edip ona ilâç verenin Esmâ olduğu ifade edilmektedir (Târîḫ, III, 196).

Esmâ bint Umeys'in marifetli bir hanım olduğu anlaşılmaktadır. Kocası Caʻfer-i Tayyâr şehid olduğu zaman onun ölüm haberini Resûl-i Ekrem'in bizzat evine gelerek haber verdiği saate kadar kırk deri tabakladığını söylediğine bakılırsa dericilikle uğraştığı (İbn Saʻd, VIII, 282), Habeşistan'da öğrendiği şekilde Hz. Fâtıma'ya (Abdülhay el-Kettânî, II, 380) veya Zeyneb bint Cahş'a (İbn Kuteybe, s. 555) tabut yaptığı, göz değmesinden sık sık rahatsızlanan Caʻfer'den olan çocuklarına Hz. Peygamber'den izin alarak rukye* uyguladığı (Tirmizî, "Ṭıb", 19) rivayet edilmektedir.

Hz. Ömer, ilk müslümanlardan olmasını ve İslâm'a hizmetini dikkate alarak Esmâ bint Umeys'e 1000 dirhem maaş bağladı. Esmâ, oğlu Muhammed b. Ebû Bekir'in Mısır valisi olduğu sırada 38 (658) yılında Muâviye kuvvetleriyle çarpışırken öldürüldüğünü öğrenince çok üzüldü. Evinin mescid olarak kullandığı bir odasına kapanıp öfkesine hâkim olmaya çalışırken göğüslerinden kan geldiği nakledilmektedir. Bu olaydan iki yıl sonra da kocası Hz. Ali'yi kaybetti. Kaynaklarda Esmâ'nın Hz. Ali'den sonra vefat ettiği kaydedilmekle beraber bir rivayette (EI2 Suppl. [Fr.], s. 92) 39 (659-60), diğer bir rivayette ise 40 (661) yılında vefat ettiği

belirtilmektedir.

Esma bint Umeys’ten rivayet edilen altmış hadisten biri Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de yer almıştır. Diğer dört Sünen ile Müsned’de (VI, 369-370, 438) bulunan rivayetlerini kendisinden oğulları Abdullah ve Avn b. Ca‘fer, torunu Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, kız kardeşlerinin oğulları

Abdullah b. Abbas ile Abdullah b. Şeddâd, ayrıca Urve b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb ve Şa‘bî gibi âlimler nakletmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 369-370, 438; Buhârî, “Meğâzî”, 38, 83; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe” 169; Tirmizî, “Tıb”, 19; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 257, 323; IV, 359, 369; İbn Sa‘d, et-Tabakât, VIII, 280-285; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 71, 107-108; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 171, 173, 205, 210, 282, 555; Taberî, Târîh, III, 124, 195-196, 240, 421, 426, 428, 433; V, 154; Ebû Nuaym, Hilye, II, 74-76; İbn Hazm, Cemhere, Beyrut 1403/1983, s. 38, 68, 390-391; İbn Beşküvâl, Gavâmizü’l-esmâʾi’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali Seyyid - Muhammed-Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1987, I, 139-140; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, II, 61-63; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, VII, 14-15; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, XXXV, 126-128; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 282-287; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 489-491; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 398-399; a.mlf., Fethu’l-bârî (Hatîb), VII, 754-755; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 488; Mehmed Zihni, el-Hakâik, İstanbul 1310-11, I, 154-155; a.mlf., Meşâhîrü’n-nisâ, İstanbul 1294, I, 34-35; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, I, 57-58; Hâirî, Terâcimü aʿlâmi’n-nisâʾ, Beyrut 1987, I, 222-223; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 141; II, 284, 339, 380; “Esmâʾ bint ʿUmeys”, DMT, II, 164; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 12; Ch. Pellat, “Asmaʾ bint ʿUmays”, EI² Suppl. (Fr.), s. 92.

M. Yaşar Kandemir

ESMÂ bint YEZÎD

أسماء بنت يزيد

Ümmü Seleme (Ümmü Âmir) Esmâ bint Yezîd b. Seken el-Ensâriyye (ö. 30/650 [?])

Kadın sahâbî. Evs kabilesinin Abdüleşheloğulları'na mensuptur. Adının Fükeyhe olduğu da söylenmekte (İbn Sa'd, VIII, 319) ancak Fükeyhe bint Seken'in Benî Sevâd'a mensup bulunduğu anlaşılmaktadır (İbn Hacer, el-İṣâbe, VIII, 76). Babası Yezîd ve kız kardeşi Havva da sahâbîdir. Muâz b. Cebel'in halasının kızı olan Esmâ Hz. Peygamber'e biat eden hanımlardandı. Bey'atürrıdvân'da bulunduğu ve Resûl-i Ekrem'e burada biat ettiği de söylenmektedir. Esmâ'ya ashap arasında şöhret kazandıran olaylardan biri onun kadınları temsilen, sahâbîlerle birlikte oturmakta olan Hz. Peygamber'in huzuruna giderek veciz bir konuşma yapmasıdır. Bu konuşmada şunları söylemiştir: "Anam babam sana feda olsun yâ Resûlallah! Ben sana kadınların elçisi olarak geldim. Allah seni bütün erkek ve kadınlara peygamber göndermiştir. Biz sana ve senin rabbine iman ettik. Kadın olduğumuz için evlerinizde kapanıp kalmış, nefislerinizi tatmin etmiş ve çocuklarınızı karnımızda taşımışızdır. Siz erkekler ise cuma namazı kılmak, camiye ve cemaate çıkmak, hastaları ziyaret etmek, cenazelerde bulunmak, birden fazla hacca gitmek gibi hususlarda bize üstünlük sağlamış bulunuyorsunuz. Bütün bunların en önemlisi Allah yolunda cihad etmektir. Fakat siz hac veya umre için yahut düşmanla savaşmak üzere evinizden çıktığınız zaman mallarınızı biz koruruz, iplik eğirip size elbise yaparız, çocuklarınızı besleriz. Buna göre bizler sizin kazandığınız hayır ve sevaplarda size ortak olamaz mıyız?" Esmâ'nın bu sözlerini takdir eden Resûl-i Ekrem ashabına, "Siz bir kadından, din konusunda sorduğu bir soruda bundan daha güzel söz işittiniz mi?" dedikten sonra Esmâ'ya dönerek şunları söyledi: "Ey hanım, iyi anla ve seni buraya gönderen hanımlara da iyice anlat ki bir kadının kocasıyla güzel geçinip onun hoşnutluğunu kazanması sevap bakımından o saydığın üstünlüklerin hepsine denktir" (İbnü'l-Esîr, VII, 19). Bu olaydan sonra Esmâ "hatîbetü'n-nisâ" lakabıyla anılmıştır.

Esmâ bir başka gün de Hz. Peygamber'e giderek kadınların hayızdan ve cünüplükten nasıl temizleneceklerini sormuş, onun bu tavrını takdir eden Hz. Âişe, utanma duygusunun ensar kadınlarının dinlerini öğrenmesine engel olmadığını belirtmiştir. Ṣaḥîḥ-i Müslim'de bu konuyu soran hanımın Esmâ bint Şekel olduğu kaydedilmekteyse de ("Ḥayıż", 61; ayrıca bk. "Ṭahâret", 110) ensar arasında Şekel adında bir kişinin bulunmadığı, Seken adının yanlış olarak Şekel diye kaydedildiği anlaşılmaktadır (İbn Hacer, el-İṣâbe, VII, 485-486; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 399-400).

Esmâ bint Yezîd'in Hayber Gazvesi ile Mekke'nin fethine katıldığı, Yermük Savaşı'nda çadırının direğiyle dokuz Bizans askerini öldürdüğü rivayet edilmektedir. Bu savaşta bulunan ve Muâz b. Cebel'in yakını olan kadın sahâbînin bir başka Esmâ bint Yezîd olduğunu söyleyenler varsa da (İbnü'l-Esîr, VII, 18-19) hadis âlimlerinin çoğunun bu görüşe katılmadığı anlaşılmaktadır. Esmâ daha sonra Dımaşk'a yerleşti ve orada vefat etti. Ziriklî 30 (650) yılı civarında öldüğünü söylerse de diğer kaynaklarda vefat tarihi kaydedilmemektedir.

Esmâ Hz. Peygamber'den seksen bir hadis rivayet etmiş olup bunların elli beşi Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde (VI, 452-461) ve Kütüb-i Sitte'de bulunmaktadır. Kendisinden kız kardeşinin oğlu Mahmûd b. Amr el-Ensârî, âzatlısı Muhâcir b. Ebû Müslim, Şehr b. Havşeb ve Mücâhid b. Cebr gibi râviler hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 452-461; Müslim, "Taharet", 110, "Hayız", 61; İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 434; VIII, 319-320; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 237-238; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk (Şihâbî), VI, 33-39; İbnü'l-Esîr, Üsdül-ğâbe (Bennâ), VII, 18-20; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 296-297; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 485-486, 498; VIII, 76, 226; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 399-400; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, VII, 523; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, I, 35-37; Zeyneb Fevvâz, ed-Dürrü'l-

mensûr fî tabakâti rabbâti'l-hudûr, Bulak 1312, s. 36; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 306; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 66-68; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 340; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 12.

Ali Osman Ateş

ESMÂÜ'r-RİCÂL

(bk. RİCÂLÜ'l-HADÎS).

ESNAF

Osmanlılar’da el sanatları ile uğraşanlarla geçimlerini mal ve hizmet üretimi, alım ve satımı ile sağlayanların genel adı.

Üreticilerin meşgul olduğu işe göre sınıflandırılmasından doğan esnaflık insanlık tarihi kadar eskidir. Osmanlı toplumundaki esnaflığın kökenleri daha önceki Türk - İslâm devletlerine kadar uzanır. Her esnaf kolunun kendine mahsus gelenekleri ve her mesleğin bir pîri vardır. Meselâ Hz. Âdem çiftçilerin, Hz. İdrîs terzilerin, Hz. Yûsuf saatçilerin, Hz. Dâvûd demirci ve zırhçıların, Hz. Lokman hekimlerin, Hz. Muhammed tâcirlerin, Selmân-ı Fârisî berberlerin, Ahî Evran ise debbâğ esnafının pîri sayılır. Genel olarak esnaf birlikleri “ehl-i hiref” adıyla da anılır. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılda İstanbul’daki esnaf birliklerinin hangileri olduğunu tek tek adlarını vererek sayar (Seyahatnâme, I, 487 vd.). Osmanlılar’da esnaf denilen sanat ehli, devlete ait iş ve işyerlerinde çalışanlarla serbest çalışanlar şeklinde iki ana kısma ayrılır. Devlete ait iş yerlerinde maaş karşılığı çalışanlara “ehl-i hiref-i hâssa” denir. Devletin bunlar üzerinde doğrudan, esnaf teşekküllerine ve loncalara bağlı

özel teşebbüsler üzerinde ise dolaylı olarak bir kontrol sistemi vardır. Böylece bütün esnaf kuruluşları hammadde temini, imalât, fiyat, pazarlama gibi üretim, fiyat koyma ve satış aşamalarında devletin denetimi altında bulunur ve ihtiyaç anında serbest meslek sahipleri de devlet hizmetine alınabilir. Buna genellikle savaş zamanlarında gıda temini, elbise, savaş malzemesi yapım ve onarımı gibi ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla başvurulur. İhtiyaç sebebiyle orduya katılan ve devlete ait olan atölye ve iş yerlerinde istihdam edilen esnafa “orducu esnaf” denirdi.

Saraydaki Esnaf Zümreleri. Osmanlı sarayının ve kapıkulu askerlerinin zaruri ihtiyaçlarını karşılayan zümrelerden oluşan saray esnafı bîrûn* hizmetlileri arasında bulunurdu. Bu sanatkârların belli başlıları tabl ü alem ve çadır mehterleri, aşçı, helvacı, ekmekçi, çamaşırcı, terzi, mürekkepçi, kâğıtçı, kuyumcu, çilingir, güğümcü, kürkçü, kazancı, hakkak ve saraç gibi sınıflardı. Koçi Bey’in kaydettiğine göre XVII. yüzyılda ehl-i hirefin

mevcudu 2000 kadardı. Sayıları ihtiyaca göre artan veya azalan saray esnafı saraya alınan kabiliyetli acemi oğlanlarından seçilir, daha sonra bunlar çıraklıktan ustalığa yükselirlerdi. Otlukbeli (1473) ve Çaldıran (1514) zaferlerinden sonra İran ve Azerbaycan'dan getirilen bazı sanat erbabı da saraya alınmıştı. Bu ücretli saray esnafından her bir zümrenin ayrı ustabaşısı, kalfası ve şâkird denilen çırakları olurdu. Saraya mensup diğer sanatkârlar arasında kitap müstensihleri, hattat, mücellit, keçeci, sîmkeş, nakkaş, kazzâz, saatçi, sorguççu, kalemkâr, zırhçı, okçu, yaycı, dülger, zamkçı, camcı, çizmeci, debbâğ, abacı, kandilci gibi sınıflar da vardı.

Istabl-ı Âmire denilen Has Ahur'da çalışan ehl-i hiref de yaptıkları işe göre yularcı, yapukçu, iplikçi, palancı, zincirci, kıl dokuyucu gibi ayrı zümreler halinde teşkilâtlanmıştı. Osmanlı arşivlerinde, saraya alınan sanat erbabının dökümünü veren ve aldıkları maaşları gösteren birçok ehl-i hiref defteri vardır. Devlet sektörüne bağlı bir başka esnaf grubu da Ağakapısı'ndaki imalâthanede çalışırdı. Ağakapısı kârhânesi diye de anılan bu atölyedeki esnafın tamamı Acemi Ocağı'ndan alınır ve çeşitli sanat kollarına dağıtılarak yetiştirilirdi. Terfileri ve cezalandırılmaları kendilerine nezaret eden kethüdaları ("kethüda yeri") vasıtasıyla olurdu. İmalâthanenin çizmeci, berber, kazzâz, ekmekçi, aşçı, doğramacı, kuyumcu, demirci, cerrah, hallaç, semerci, nalbant, keçeci ve yaycı gibi bazı esnafı Ağakapısı içinde; saraçhâne, haymehâne, dikimhâne gibi kısımları ise dışarıda bulunurdu. Usta, kalfa ve çırakları bulunan her sanat kolunun bölükbaşı unvanı ile bir âmiri olurdu. Ustalar çizmecibaşı, çadırcıbaşı, saraçbaşı, ekmekçibaşı vb. unvanlarla anılırdı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Ağakapısı kârhânesinde çalışan usta ve amelenin mevcudu 800 civarında idi. Devşirme sisteminin bozulmasından sonra devlete ait imalâthanelerin esnaf ihtiyacı serbest çalışanlardan sağlanmaya başlanmıştır (bk. ORDUCU).

Serbest Esnaf Teşkilâtı ve Esnaf Birlikleri. Selçuklu dönemi esnaf birliklerinin devamı olan ve genellikle şehir ve kasabalarda bulunan Osmanlı serbest esnaf kuruluşları, rekabet prensibi yerine karşılıklı kontrol ve yardımlaşma esasına göre teşkilâtlanmışlardı. Aynı meslek ve sanat erbabı bir arada çalışır ve birbirlerini denetlerdi. Hiyerarşik yapıda teşkilâtlanmış olan esnaf sisteminde esnaf şeyhi, esnaf kethüdâsı, yiğitbaşı, usta, kalfa ve çırak yer alıyordu. Bunların görev, yetki, sorumluluk ve

hakları geleneklere ve nizamnâmelere göre düzenlenmişti. Sanat öğrenmek için bir usta yanına çırak olarak giren kişinin ustasına tam anlamıyla itaat etmesi ve girdiği sanat kolunun geleneklerine uyması şarttı. Çıraklar bir tek ustaya bağlı değillerdi; ancak birliğin izni olmadan çalıştıkları ustayı terkedemezlerdi. Çıraklık döneminde ihtiyacına göre bir ücret alan aday, belli bir süre çalıştıktan ve mesleğinde ilerleyip kendini ispatladıktan sonra kalfalığa yükseltilirdi. Kalfalığı sırasında ücreti artar, ustasının emrinde imalâthânede üretimde bulunur ve çıraklara nezaret ederdi. Yine belirli bir süre çalışıp mesleğinin inceliklerini iyice öğrendikten sonra törenle ustalığa geçerdi. Birlikteki en iyi ustalara "ihtiyar" denirdi. Bu sırada yeni ustaya yiğitbaşısı tarafından dualarla şed veya peştemal kuşatılır (bk. ŞED BAĞLAMAK), usta olacak kalfanın yaptığı işler ustalara gösterilirdi. Bunlar ustalar ve zengin esnaf tarafından satın alınır, toplanan paralar yeni usta için bir sermaye olurdu.

Kethüdâ esnaf birliğinin maddî ve idarî işleriyle uğraşırdı. Kethüdânın esnafın yolsuzluklara karışmasını önlemek, esnaf arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, gerektiğinde bunları kadıya veya Dîvân-ı Hümâyun'a iletmek ve esnafı yönetmek gibi görevleri vardı. Esnaf kethüdâsı esnaf tarafından seçilir ve kadı tarafından sicile kaydedilirdi. Daha sonraları bu görev için hükümetten "berât-ı şerif" alınmaya başlanmıştır.

Her esnaf birliğinin idare heyeti ayrı idi. Birlikten birliğe değişmekle beraber şeyh, kethüdâ, yiğitbaşı, nakib, duacı ve ihtiyar ustalarından oluşan heyetin başı "şeyh" unvanıyla anılırdı. Çoğunlukla merasim işlerini yürüten esnaf şeyhi esnaf teşkilâtının en üst noktasında bulunan kişiydi ve esnafın genel meseleleriyle ilgileniyordu. Şeyhlerin yerini XVIII. yüzyıldan itibaren kethüdâ almaya başladı. Okur yazar yaşlı esnaf arasından seçilen şeyhin görevi bağlı olduğu kadının hükümete arzıyla tasdik edilirdi. Esnaf kethüdâsı da ilgili iş veya sanat kolunun mensupları tarafından seçilir ve görevi yine hükümetçe onaylanırdı. Esnaf kethüdâsı oturumları yönetir ve alınan kararlarda etkili olurdu. İdare heyetinin üçüncü üyesi olan esnaf yiğitbaşısı çırakların iyi yetiştirilmesi, esnafın disiplin meseleleri ve cezalandırılmaları, yeni ustalara şed kuşatılması ve esnaf birliğinin orta sandığının idaresi gibi işlerle uğraşırdı. Yiğitbaşının yardımcısı durumunda olan işçibaşı daha çok teknik konularla ilgilenirdi. Bağlı olduğu iş veya sanat kolunda üretilen eşyanın kalite kontrolünü yapar, bozuk malların

piyasaya sürülmesini önler, standartların korunmasıyla meşgul olurdu. Yönetim kurulunu oluşturan lonca ihtiyar heyetinin son iki üyesi “ehl-i hibre” adıyla anılırdı. “Ehl-i vukuf” (bilirkişi) olarak da adlandırılan bu üyeler, esnaf tarafından sevilen ve mesleğini çok iyi bilen kişilerin içinden seçilirdi. Bunların görevi esnafla tüccar arasındaki anlaşmazlıklarda hakemlik yapmak, mal ve hizmetin standart ve kalitesine göre fiyatını (narh) tesbit etmekti.

Osmanlılar’da kuruluştan itibaren anî teşkilâtı ile esnaf teşkilâtı arasında bir ilişkinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Ahî teşkilâtı içinde yer alan ahî baba ve şeyh gibi görevliler, XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar bazı esnaf birliklerinin âmirleri olarak mevcudiyetlerini korumuşlardır (BA, Cevdet - İktisat, nr. 696; Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 76, vr. 44a-b). Ancak bu âmirlerin görevleri, önceki yüzyıllarda olduğu gibi birlikler

üstü bir nitelik taşımayıp mensubu oldukları esnaf birliğiyle sınırlıydı. Bununla birlikte anî baba denilen kişi, belirli bir mekânda teşkilâtlanmış bütün esnaf birliklerinin üstünde yer alıyordu. Bu üst âmir esnaf birlikleri tarafından seçilmekte ve kadının nâmı üzerine devlet bu kişiye berat vermekteydi (BA, Cevdet - İktisat, nr. 783).

Ahî Evran Zâviyesi’nin esnaf teşkilâtı üzerinde nüfuzunun bulunduğu ve bu nüfuzun devletçe kabul edilerek hukukî bir hak olarak tanındığına dair bazı bilgi ve belgeler mevcuttur. Buna göre Ahî Evran Zâviyesi evlâtlık vakıf statüsünde kurulmuş olup şeyhlik makamı Ahî Evran ailesi içinde babadan oğula intikal ediyordu. Kadı tarafından merkeze arzedilen şeyhe idare berat vererek şeyhliğini onaylıyordu. Ahî Evran Zâviyesi şeyhleri önceki devirlerden beri bütün esnafın şeyhleriydi. Bu sebeple esnafın idarî görevlilerinden olan duacı, ahî baba, kethüda ve yiğitbaşıları tayin etmek, meslekte yetişenlere ustalık ve kalfalık icazeti vermek hakkına sahiptiler. Bu hizmetlere, ayrıca Ahî Evran Zâviyesi’nin tamirine ve zâviyeyi ziyarete gelenlerin ağırlanmasına sarfedilmek üzere bütün esnaf eskiden beri zâviyeye bir aidat ödemekteydi.

Esnaf birliklerinin yoğunlaştığı önemli bir merkez olan İstanbul’da farklı bir üst teşkilâtlanma vardı. Buna göre ayrı mekânda teşkilâtlanan, fakat aynı nitelikte mal veya hizmet üreten birden fazla esnaf birliği kendine bir üst

temsilci veya âmir tayin ediyordu (Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 135, vr. 2b vd.). Ancak bu tür bir teşkilâtlanma bütün esnaf birliklerine şâmil olmayıp yalnız belirli bir bölge içinde aynı nitelikte mal veya hizmet üreten esnaf birlikleri için geçerliydi.

Bu hususlar, ahî teşkilâtıyla esnaf birlikleri arasında esnaf kaide ve nizamlarının tesbitinde doğrudan bir ilişkinin mevcut olduğunu, bu ilişkinin Ahî Evran Zâviyesi tarafından birlikler üstü bir teşkilât olarak devam ettirildiğini, devletin bu tekkenin şeyhleriyle esnaf birlikleri arasındaki münasebeti desteklediğini ve bu münasebetin ilk devirlerden XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam ettiğini göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden esnaf tekellerinin kaldırıldığı XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam eden zaman dilimi içinde esnafın hukukî ve iktisadî gelişmesi çeşitli safhaları içermektedir. Kuruluş döneminde devlet esnafı temel politikalar doğrultusunda hukukî ve iktisadî hak ve yükümlülükler tanıyarak teşkilâtlandırmaya çalışmıştır. XVI. yüzyılın ortalarına kadar devam eden birinci dönemde devletin esnafla ilgili düzenlemeleri genel kanunnâmelerle ihtisab kanunnâmelerinde yer alıyordu. Bu düzenlemeleri de ihtiva eden mevcut en eski kanunnâmeler Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait olmakla birlikte bu genel kanunnâmelerde "olup gelmiş kanun"dan bahsedildiğine göre daha önceki devirlerde de bu konuda kanunların bulunduğu anlaşılmaktadır. İhtisab kanunnâmeleriyle genel kanunnâmelerde, devletin esnafın teşkilâtlanmasını gerçekleştirirken şu iki amacı göz önünde tuttuğu dikkati çekmektedir: Üretimin halkın ihtiyacını karşılaması (üretim politikası), her ürün ve hizmet için uygun bir fiyat oluşturulması (fiyat, narh politikası).

İlk dönemde şehirlerdeki iktisadî hayatın organizasyonunda esnafa büyük önem veren devlet, üretim ve fiyat politikalarının hedeflerini gerçekleştirebilecek tarzda esnafın teşkilâtlanmasını temin için esnaf birlikleri oluşturmak yönünde çaba göstermiş ve esnafın devlete karşı yükümlülüklerini uygun hale getirip bazı cazip haklar tanımıştı. Bunlar satın alma, üretme ve satma tekellerinin doğmasına yol açan haklar ve yükümlülükler olup bu haklar çerçevesinde esnaf birlikleri oluşturulmuştur. Bu anlayış, XIX. yüzyılın ikinci yarısının başlarına kadar devam eden esnaf sisteminin temeli olmuştu. Kendisine tanıdığı tekel hakları çerçevesinde

esnafı teşkilâtlandırmaya çalışan devlet, oluşturulan esnaf birlikleri vasıtasıyla üretim ve fiyat politikalarının hedeflerini gerçekleştirmek istiyordu. Bu konudaki en eski belge XV. yüzyılın ikinci yarısına aittir (bk. Kānunnâme-i Sultânî, s. 56).

XVI. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ikinci safhanın belirgin iki ayrı özelliği vardır. Bunlardan biri, devletin esnafı teşkilâtlandırma çabalarına esnaf gruplarının da yaygın ve aktif olarak katılması, diğeri, her esnaf birliğinin devletin tanıdığı hak ve yükümlülüklerden oluşan birliğe ait esnaf nizâmnâmelerini oluşturma çabası içine girmesiydi.

Esnafın teşkilâtlanma sistemini olgunlaştırma çabaları ve gediklerin doğuşunu kapsayan üçüncü dönem XVI. yüzyılın sonlarına doğru başlamış ve üç safhada gelişmiştir. Birinci safha, daha önceki safhalarda oluşan tekellere dayalı esnafın teşkilâtlanma sistemindeki eksiklikleri giderme ve bu sistemi olgunlaştırma amacına yönelik çabalarla bu çabaların sonucunda doğan “kefalet” ve “ruhsat” sistemlerinin oluşmasını ihtiva etmektedir. İkinci safha, kefalet ve ruhsat sistemleriyle esnaf birliklerinde başlayan yeni düzenlemenin, esnafın yükümlülüklerinin yanında esnafa tanınan tekel doğuran hakların genişletilerek daha sistematik hale getirilmesini kapsamaktaydı. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan üçüncü safha ise esnaf birliklerine tanınan gedik hakkının doğuşu safhasıdır (bk. GEDİK).

İş kollarının alt birimlerinde teşkilâtlanan esnaf birliklerinin birlik içi ilişkilerini ve üretimle ilgili kurallarını, genel hukuk ve zabıta kaidelerinin yanında birliğin faaliyetiyle ilgili geleneklerle o birliği oluşturanların ortaklaşa belirledikleri kural ve nizamlar meydana getiriyordu. Üretim ve çalışma hayatının organizasyonuyla ilgili kuralların belirlenmesi konusunda esnaf birliklerine tanınan bir özerklik vardı. Ancak bu çerçevede, çalışanların ortaya koyduğu kural ve nizamların genel hukuk ve zabıta kurallarına ters düşmemesi gerekiyordu. Bununla birlikte esnafın özerkliğine devlet dışarıdan müdahale edebiliyor ve ham madde temini, bunun mâmul hale getirilmesinde uygulanacak teknikler, üretimin kalitesi ve mâmulün satışı aşamalarında belirleyici olabiliyordu. Devlet müdahalesinin en önemli aracı narh ve narhın tesbitiyle bunun uygulanması idi.

Narhla ilgili olarak da esnafa tanınan bir serbestlik söz konusudur. Fakat narhı yükseltmek için esnafın geçerli olan narhı ihlâl yoluna gidebilmesi, narh verilen bütün mal ve hizmetler için söz konusu değildi. Zaruri gıda maddeleri olan ekmek, et, her türlü katı ve sıvı yağlar, peynir, süt, yoğurt ile bu maddelerin yapımında kullanılan ürünler için kıtlık ve bolluk zamanlarında maliyet fiyatlarındaki artış ve azalışa göre narhlar yeniden belirleniyordu. Zira sınaî ve ticarî mallara nisbetle fiyat hareketliliği yüksek olan bu tür gıda maddelerinin kıtlığı veya bolluğu derhal o malın fiyatını da etkilemekteydi. Zaruri gıda maddelerinin fiyatlandırılmasında gösterilen bu hassasiyette, gerekli ürünün şehre akışını temin ile şehirde ürüne verilen narhın tüccar için câzip olması gerekliliğinin de payı büyüktü.

Zaruri gıda maddelerine verilen narhı ihlâl ederek yüksek fiyatla mal satan

esnaf "muhtekir" olarak vasıflandırılıyor ve idamın da söz konusu olduğu ağır cezalara çarptırılıyordu. Nitekim İstanbul Mercan'da halka carî dirhemden eksik dirhemle ekmek satan fırının tezgâhtarı fırının önünde idam edilmiş, kaçan fırın ustasının da yakalanıp öldürülmesi için kadılara emir verilmişti (BA, HH, nr. 1570).

Gıda maddeleri dışındaki mal ve hizmetlerle ilgili narhlar ancak yaygın olarak ihlâl edilmeye başlandıktan sonra yeniden belirleniyordu. Mal ve hizmetin fiyatı önce piyasada oluşuyor, daha sonra kadı ve ehl-i vukuf toplanıp bu oluşan fiyata yakın olan yeni narhı belirtiyordu. Gıda maddelerine verilen narh genellikle her yıl veya aynı yıl içinde birkaç defa değişirken (Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 201, vr. 194a) diğer mal ve hizmet fiyatları iki üç yılda bir, hatta daha uzun fâsılalarda tesbit ediliyordu (Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 201, vr. 151a vd., 188 vd.).

Esnaf Birlikleri. Bütün iş kollarını kapsayacak şekilde bir teşkilâtlanması olmayan esnaf birlikleri, faaliyet gösterdikleri iş kolunun alt birimlerinde her mal ve hizmetin niteliğine göre ayrı gruplar halinde örgütleniyordu. Bu durumda, belirli bir mekânda üretilen farklı nitelikteki her mal ve hizmet için farklı birlikler oluşturuluyordu. Mal ve hizmetin ayrı nitelikte olması üretim aşamasındaki farklılaşmadan ileri geliyordu. Herhangi bir malın ham

madde halinde temininden mâmül madde haline gelişine kadar geçirdiği her aşamada ayrı esnaf birlikleri faaliyet gösteriyordu. Meselâ dericilik iş kolunda deri ham maddesinin temini için gerekli canlı hayvanı sağlayan celepler, canlı hayvanı salhânelerde kesip derisini debbâğlara veren kasaplar, deri ham maddesinin işlenmesi aşamasında debbâğlar, derinin mamul hale gelmesi aşamasında kavaflar ve saraçlar ayrı ayrı birlikler oluşturmuşlardı. Hizmet üretiminde de yine farklı birlikler vardı. Denizdeki kayıkçılarla karadaki hamallar ayrı ayrı teşkilâtlanmışlardı.

Mal ve hizmetlerdeki nitelik farkı sadece farklı üretim aşamalarında değil aynı üretim aşamasında da söz konusu ise yine ayrı birlikler oluşturuluyordu. Kasaplar koyun kasapları ve sığır kasapları olarak ikiye ayrılmıştı. Hamallar da arka hamalları, bârgîr (at) hamalları ve hımâr (merkeb) hamalları şeklinde üç ayrı kısma bölünmüşlerdi (Hammal Esnafı Narh Defteri; Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 106, vr. 20a; nr. 154, vr. 28a). Ekmek imal eden fırıncılar ise “habbâzân” ve “francalacı” olarak iki birlik oluşturmuşlardı (Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr 106, vr. 10a, nr. 135, vr. 15a).

Üretilen mal ve hizmetin niteliğindeki farklılıklara göre esnafın farklı birlikler oluşturma yoluna gitmesi belirli mekân sınırları içinde söz konusuydu. Bunların genellikle idarî birimler olan kadılıkların sınırlarıyla aynı olduğu anlaşılmaktadır. Bunda, devletin esnafla ilgili her türlü işleri yürütmekle görevlendirdiği kadıların vazifelerini icra edebilmelerine yardımcı olma isteğinin de payı vardı. Mekân sınırlamasının esnaf teşkilâtının yapısı üzerinde önemli bir etkisi mevcuttu. Belirli bir mekân içinde aynı niteliğe sahip mal ve hizmetler için farklı birlikler oluşturulmazken kadılıkların idarî sınırlarının dışına çıkıldığında aynı nitelikte malı üretmesine rağmen farklı birlikler teşkil edilmişti. Meselâ İstanbul’da aynı nitelikte mal üreten debbâğ esnafı ayrı birer kadılık olan İstanbul, Eyüp ve Üsküdar’da birbirinden bağımsız üç ayrı birlik oluşturmuştu.

Ayrı esnaf birliklerinin teşkilinde mekânın sınırlarını sadece kadılığın idarî sınırları belirlemiyordu. Kadılığın idarî sınırlarının geniş bir coğrafî alanı kapsadığı ve nüfusun yoğun olduğu durumlarda birlik oluşturabilme mekânının sınırlarını aynı kadılığa bağlı farklı semtler belirliyordu. Meselâ

debbâğ esnafının Galata kadılığına bağlı Kasımpaşa ve Tophane semtlerinde ayrı iki birliği vardı (Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 154, vr. 32b).

Esnafın, üretilen mal ve hizmetin niteliğine ve mekân farklılığına göre birbirinden bağımsız birlikler oluşturması esnaf birliklerinin dışa kapanması, dışa açılması ve birlikler arası rekabet açısından faydalı olmuştur. Belirli bir mal veya hizmeti üretmek üzere teşkilâtlanan esnaf, o mal ve hizmetin üretimini birliğe dahil olan esnafın sayısıyla sınırlandırıp bir anlamda dışa kapanıyor, birlik dışındaki kişilerin o mal veya hizmeti üretmelerini devletin kendilerine tanıdığı tekel haklarına dayanarak önlüyordu. Teşkilâtlanmış esnafın rekabetsizlikten dolayı ürettiği mal veya hizmetin kalitesini yükseltmeye çalışmayan, yeni teknik geliştirme ve uygulama gereğini duymayan, tamamen içe kapalı bir esnaf sistemi oluşturduğu söylenebilir. Ancak dışa kapanarak tekelleşme eğilimine giren esnafın ekonomiye zarar vermesini önleyecek mekanizmalar da vardı. Eğer mevcut esnaf birliklerinin üretmekte oldukları malların niteliğinden farklı, ekonominin ihtiyaç duyduğu yeni bir mal üretilmeye başlanırsa bu malı üreten esnafa rakip esnaf birliğinin müdahale etmemesi için devlet devreye giriyordu (Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 154, vr. 53a). Bu durumda esnaf birliği her zaman için kendi dışında üretilecek yeni bir malın rekabetiyle karşı karşıya kalacağından ürettiği mal ve hizmetlerin fiyatı, kalitesi ve yeni üretim teknikleri geliştirme çabaları önem kazanıyordu. Teşkilâtlanmış esnaf

birliklerinin dışında kalanlar ise mal veya hizmet üretimine katılabilmek için mevcut esnaf birliğinin içinde çıraklıktan itibaren yetişmiş olmak veya ekonomi yararına yeni bir mal ve hizmet üretmek zorundaydılar. İkinci durumun geçerli olması için de yeni bir teknik, uygun fiyat ve yüksek kalite gerekiyordu. Bu tür bir mal ve hizmet üretilmeye başlandığında yeni bir esnaf birliğinin kurulması mümkün oluyordu.

Esnaf Nizâmnâmeleri. Esnaf grubuna dahil olanların uyacağı ve uygulayacağı nizamlar vardı. Esnaf arasında geçerli olan ilk nizam, aynen veya bazı değişikliklerle onaylanarak çoğunlukla kadı, bazan da doğrudan sadrazam tarafından yapılan tesbit ve onay üzerine Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden birine kaydedilir ve söz konusu nizamı ihtiva eden ferman

esnafa verilirdi. Böylece nizam resmî bir hüviyet kazanırdı. Teşkilâtlanma açısından bu son merhaleye her esnaf birliğinin ulaşabilme imkânı yoktu. Ancak başka bir esnaf birliğinin tekelinde olmayan bir meslek alanında teşkilâtlanmak mümkündü. Bir esnaf grubunun teşkilâtlı bir esnaf birliği haline gelebilmesi için atacağı ilk adım belirli bir nizama sahip olmaktı. Bu grubun üretim faaliyetinde bulunabilmesi, faaliyet gösterdiği mekânda aynı üretimi yapan, aynı tekel haklarını daha önce elde etmiş başka bir esnaf birliğinin olmamasına bağlıydı. Eğer bir esnaf grubu başka bir esnaf birliğinin tekelinde olan alanda teşkilâtlanmak için faaliyetlere başlamışsa o alanda tekel hakkına sahip esnaf birliği derhal kadıya veya doğrudan Dîvân-ı Hümâyun'a başvurarak kendi tekeline müdahale eden esnaf grubunun faaliyetten menedilmesini isteyebilir ve haklı görülmesi durumunda müdahale faaliyeti durdurularak grup dağıtılırdı (BA, Cevdet - Darphâne, nr. 1359).

Esnaf grubunun teşkili ortaklaşa bir faaliyetle oluyor ve bir nizam ortaya konuyordu. Bu nizamda grubun otoritesinin belirlenmiş olması gerekiyordu. Yeni kurulan bazı esnaf grupları faaliyet göstermeye başladıkları alanda geleneksel olarak uygulanan nizamı devam ettirme eğiliminde idiler. Fakat geleneksel nizamın birlik içinde düzeni sağlamasının mümkün olmaması durumunda otoritenin hiyerarşik olarak belirlenmesi ihtiyacı ortaya çıkıyordu. Bu ihtiyaca cevap vermek için esnaf otoriteyi elinde bulunduracak kethüdâyı ya kendi seçiyor ya da kadı veya Dîvân-ı Hümâyun'a başvurarak tayin edilmesini istiyordu (Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 24. vr. 16b). Esnaf grubunun teşkiliyle ilgili bu ilk nizama resmî olmayan esnaf nizamı denebilir. Bu safhada esnaf grubu kendi nizamı ve otoritesinin denetimi çerçevesinde faaliyet gösterse bile henüz bu faaliyetinin devletçe onaylandığına dair bir işaret yoktu. Ayrıca birliğin faaliyet göstermesi için devletten onay alınması gerekmiyordu. Diğer taraftan esnafın seçtiği kethüdânın onaylanması da kadının göreviydi. Kethüdâyı seçmek, seçilmiş kethüdâyı haklı bir sebeple değiştirmek veya devletçe kendilerine kethüdâ tayin edilmesini istemek tamamıyla esnaf grubunun inisiyatifinde olup kadının esnafın istemediği bir kimseyi kethüdâ tayin etmesi mümkün değildi. Kethüdânın kadı tarafından onaylanması ve esnaf grubuna berat verilmesiyle faaliyet meşruiyet kazanmış oluyordu. Kethüdâ olabilmek için berat almak gerekmiyordu. Birliğin yönetim kurulunu oluşturan kethüdâ, yiğitbaşı ve diğer görevliler serbestçe

seçiliyordu (Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 65, vr. 16b). Bununla birlikte beratlı kethüdâ tayininin esnaf grubu için önemi esnaf birliğinin devlet güvencesi altına alınmış olmasıydı. Resmî olmayan esnaf nizamı artık yarı resmî esnaf nizamına dönüşmüş oluyordu.

Birlik içi düzeni sağlayan yarı resmî esnaf nizamları esnaf birliğinin carî nizamına uymasını teminde yetersiz kalabiliyordu. Bu yetersizliğin giderilmesi için carî nizamın Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden birine veya kadı siciline kaydettirilmesi yönünde çaba gösteriliyor, böylece nizamlara resmî bir mahiyet kazandırılıyordu. Öte yandan bu yolla esnafın üretim faaliyetleriyle devletin ekonomik politikaları arasında bir koordinasyon sağlanmış oluyordu. Nizamın onaylanmasından sonra esnaf birliğine ferman, berat veya hüccet şeklinde resmî bir belge veriliyordu. Onayla resmî nitelik kazanan nizamlarda birliğe verilen imtiyazlar ve temel kurallar yer almaktaydı. Bu kurallar her esnaf birliği için az çok farklı olmakla beraber genel olarak mesleğe ait üretme hakkının kimlere ve nasıl verildiği, ham maddenin temini ve tevzii ile belirli mal ve hizmetleri üretme ve satma tekelleriyle ilgiliydi (Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 135, vr. 2b, 57b, 67a; nr. 154, vr. 62b).

Esnaf Tekelleri. Esnaf sistemi XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar esnafa tanınan tekel haklarına dayanıyordu. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren esnaf bu haklara dayanarak piyasa fiyatlarını tekelleri altına almış ve fiyatları yükseltmeye başlamıştı. Dışa kapanarak artık iktisadî hayata zarar vermeye başlayan esnaf tekellerinin fiyatları belirlenen narhların üstüne çıkmıştı. Esnaf sistemini bozucu yöndeki bu gelişmeleri yakından takip eden devlet, fiyat yükselişlerinin sebebinin esnaf tekelleri olduğu

sonucuna vardığından (1794 tarihli ferman: BA, Cevdet - İktisat, nr. 1085), III. Selim zaruri gıda maddeleri dışındaki esnaf tekellerinin lağvedilmeleri hakkında ferman çıkardı (BA, Cevdet - İktisat, nr. 1085).

III. Selim’le başlayan esnaf teşkilâtının yeniden yapılandırılması dönemi, esnaf tekellerinin konusu olan mal ve hizmetleri satın alma, üretme, üretimde belirli teknikleri uygulama ve satma haklarına dayanarak fiyatları yükseltmek, esnaf tekeli dışındakilerin aynı ürünü aynı kalitede ve daha ucuza üretse bile üretimlerini engellemek gibi yollarla iktisadî hayata zarar

verici yönde dışa kapanarak tekelleşme eğilimine giren esnaf tekelleri karşısında, devletin bu tür zarar verici esnaf tekellerini kaldırarak dışa açık ve iktisadî hayata daha faydalı bir esnaf sistemi oluşturmak için verdiği mücadelenin de başlangıcı oldu.

Esnaf birliklerinin ihtiyaç duyduğu ham maddeyi temin etme, ikame veya tamamlayıcı mal ve hizmet üretme ve mâmul maddeyi satma aşamalarındaki bütün faaliyetleri çoğunlukla devletin kendilerine tanıdığı tekel doğuran haklara dayanıyordu.

Üretim krizlerini önleyecek bir ham madde temin sistemi oluşturmak, özellikle ikame mal ve hizmet üreten esnaf birlikleri arasındaki haksız rekabeti önlemek, hem tüketici hem de üretici yararına sosyal ve ekonomik verimliliği yüksek, kaliteli ve uygun fiyatta bir üretim ve satış sistemi oluşturabilmek için büyük çabalar harcayan merkezî otorite ve kadılar, çareyi esnaf birliklerinin ne tür mal ve hizmetleri hangi haklara sahip olarak üretip satabileceklerini belirlemekte bulmuşlardı. Bu anlamda Selçuklu Devleti'nce oluşturulan gelenek Osmanlı Devleti'nde de devam ettirildi.

Kısaca devlet talebi karşılayabilecek miktarda ve kalitede uygun fiyatla üretim yapılmasını sağlamak amacıyla esnaf birliklerine çeşitli tekel hakları vermiştir. Bunlar mutlak anlamda verilmiş bir tekel olmayıp hem tüketici hem de üreticiye fayda sağlamaması durumunda derhal lağvediliyordu (Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 154, vr. 64a).

İkame mal ve hizmet üreten esnafın genellikle ham madde girdileri ortak ürünlere dayalı olduğundan, ortak nitelikteki ham maddenin temini aşamasında birlikler arası rekabet sadece belirli bir bölge içinde cereyan eden rekabet olmaktan çıkıp imparatorluk dahilinde aynı ortak ürünü kullanan esnaf birliklerinin rekabeti şekline dönüyordu. Bölgeler arası ikame mal üreten esnaf arasındaki rekabet, zorunlu gıda maddeleri üretiminde kullanılan hububat nevi ürünlerle büyük ve küçükbaş hayvanların temininde sınaî mâmul üretimi girdileri olan yün, ipek, pamuk, deri gibi ham maddelerde ortaya çıkıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda sınaî mal üreten esnaf birlikleri İstanbul, Bursa, Edirne, Selânik, İzmir, Ankara, Halep gibi hem nüfusu hem de diğer

bölgeler ve dış dünya ile ilişkisi yoğun olan yerlerde toplanmıştı. Sanayi kapitalizmi aşamasına adım atan ülkelerin talep ettiği yün, pamuk, ipek, deri gibi ortak ürün ve ham madde üzerindeki rekabet imparatorluk sınırlarını aşıp milletlerarası bir mahiyet kazanıyordu.

İmparatorluk içinde ve dışında ham maddeyi sağlamak için yapılan mücadelede en büyük rolü yerli ve yabancı tüccar oynuyordu. Bu şiddetli mücadele XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren genellikle ham maddeyi en yüksek fiyatla satın alıp ülke dışına çıkarmayı amaçlayan yerli ve yabancı tüccar lehine sonuçlandığından devlet buna sık sık müdahale etme gereğini duyuyordu.

XVIII. yüzyılın ikinci yansından önce esnaf birliklerine daha çok mal ve hizmet üretme ve satma alanlarında tekel hakları tanımış olan Osmanlı Devleti, bu yüzyılın sonlarından itibaren dış talebi yüksek ve devamlı kaçakçılığa konu olan ürünleri câri narh üzerinden satın alma önceliğini bu ürünleri ham madde olarak kullanan esnaf birliklerine tanıyarak bu birliklerin ihtiyaçları kadarını satın almasından önce ürünün tüccar eliyle başka yere sevkedilmesini yasaklamıştır (BA, Cevdet - İktisat, nr. 588). Ayrıca başta İstanbul olmak üzere belirli bölgelerdeki esnaf birliklerine ham madde temininde diğer bölgelerdeki esnaf birliklerine nazaran öncelik tanınmıştı. İstanbul bölgesi, diğer bölge alım tekellerinden farklı olarak sadece yakın çevresindeki ham madde kaynakları üzerinde değil gerekirse imparatorluğun bütün ham madde kaynakları üstünde satın alma tekeline sahip olabiliyordu. Osmanlı Devleti'nin eski dönemlerinden beri süregelen İstanbul'un bu imtiyazı, 1838 Baltalimanı Muahedesi ile her türlü tekel haklarının kaldırılmasına kadar devam etti.

İstanbul'daki esnaf birliklerinin lehine, ham maddenin mecburi olarak sevkedileceği bölge alım tekelleri oluşturan bu sistem gereği, bölgeler arası rekabette olsun dış rekabette olsun, İstanbul bölgesindeki esnaf birlikleri oldukça avantajlı bir konuma yükseltilmiş oluyordu. Fakat sadece İstanbul için değil üretimleri tamamıyla taşradan gelecek ham maddeye bağlı imparatorluğun diğer yerlerindeki esnaf birlikleri için de benzer bölge alım tekelleri vardı. Meselâ Ankara'daki kazzâz ve sofçu esnafının kullandığı tiftik yünü ipliği üreten Ankara ve civarındaki Çankırı, Kal'acık, İstanos, Mihalıccık, Sivrihisar, Beypazarı ile bu yöreden gelip geçen Yörükler'in

ürettiği tiftik yünü ipliğinin tamamının Ankara'ya sevkedilmesi zorunluydu (BA, Cevdet - İktisat, nr. 694). Bu sisteme göre ham maddeyi öncelikle en yakın bölgedeki esnaf birlikleri satın alma hak ve tekeline sahipti. Üreticinin bütün mahsulü esnaf birliklerinin bulunduğu bölgeye nakllediliyor ve ancak bölge esnafı ihtiyacı kadarını aldıktan sonra kalan kısmın başka bölgelere sevkedilmesi mümkün oluyordu.

Sistemin istenilen sonucu verebilmesi için ham madde kaynaklarının sıkı bir şekilde denetlenmesi ve üreticinin mahsulünü öncelikle tâbi olduğu bölgenin ham madde ihtiyacını temin eden tüccara satması gerekiyordu. Fakat diğer bölgelerdeki esnaf birliklerinin ve özellikle de sanayi kapitalizmi aşamasındaki ülkelerin ham madde taleplerinin yüksekliğinden dolayı tüccar ham maddeyi üreticiye narhının üstünde yüksek fiyatlar vererek satın alıyor ve gizlice başka bölgelere ve yabancı tüccara yüksek fiyatlarla satıyordu. Bu durumda kaçakçılığı ve karaborsayı önleyebilmek için yeni çözümler geliştirmek mecburiyetinde kalan devlet kadılıklara konuyla ilgili olarak sık sık fermanlar yolluyordu (BA, Cevdet - İktisat, nr. 585, 996).

Belirli bölgelerdeki bazı maddelerin bütünüyle çeşitli bölge tekellerine sevkedilmesi üretici açısından önemli problemleri beraberinde getiriyordu. Meselâ İstanbul'a sevkedilme kaydına tâbi bir ürün İstanbul'daki esnafın talebinden çok üretildiği yıllarda talebi aşan miktarının da buraya sevki bir yandan maliyet fiyatını yükseltirken öte yandan satış fiyatını düşürdüğünden böyle bir ürünü sevketmek tüccara cazip gelmiyor ve sevkeden tüccar da çok defa ürünü

zararına elinden çıkarmak zorunda kalıyordu. Ayrıca üretici de ürünün bol olduğu yıllarda daima arz fazlasının elinde kalması riskiyle karşı karşıya kalıyor ve zarar ediyordu. Esnafın talebini aşan arz bolluğundan doğan bu zararlar esnafla tüccarın sık sık mahkemeye başvurmasına sebep oluyordu.

Esnaf birliklerinin ham madde teminini kolaylaştırmak amacıyla devletin ticarete dolaylı müdahalede bulunması ve çözüm arayışları ortaya yeni meseleler çıkarıyordu. Bu meselelerin çözümü amacıyla devletin serbest ticarete doğrudan müdahale etmesinden "ruhsat tezkiresi sistemi" ile "yed-i vâhid sistemi" denilen ticaret sistemleri doğmuştur.

Mal ve hizmet üretimlerinde aynı ham madde girdisini kullanan, ikame mal ve hizmet üreten esnaf birlikleri arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi gerekiyordu. Bu ilişkilerde esnaf birliklerinin birbirine müdahaleleri ve haksız rekabete girmeleri, daha çok esnaf özerkliğine dayanarak yürütülen oldukça düzenli birlikler arası ilişkileri bozucu bir mahiyet atabiliyordu. Nitekim bu tür müdahalelerden zarar gören esnaf birlikleri kadıya veya doğrudan Dîvân-ı Hümâyun'a başvurarak yeni usullerin uygulanmasını istiyorlardı.

Ham maddenin esnaf birliklerine dağıtımında birliklerin birbirlerine müdahalesini ve spekülasyonu önleme hususunda iktisadî hayata yön veren idarecilerin geliştirerek uyguladıkları sistemin rolü büyüktür. Buna göre bölgeler itibariyle hangi ham maddenin hangi esnaf birliğine ait olduğu ve birlik mensupları arasında nasıl dağıtılacağı tesbit edilmişti. Belirlenmiş esnaf birliklerine ait olan ham madde, bu birliklerce satın alınarak aralarında tevzi edileceği iskele ve pazarlara tüccar eliyle getirildiğinde öncelikle ilgili esnaf birlikleri ihtiyacı kadarını alıyor ve ancak onlardan kalan ham madde tüccara satılabiliyordu. Bu sistemin ayrıca devlet maliyesi açısından da faydaları büyüktü. Gümrük vergi ve rüsûmlarının tam olarak toplanabilmesi için gümrüğe tâbi bütün malların belirli mahallere intikal etmesi ve genellikle gümrükler emtia cinslerine göre ayrı ayrı mukātaalara ayrılarak oluşturulduğundan emtianın alınacak vergi gelirinin ait olduğu mukātaa bölgesine gelmesi gerekiyordu. Bu yönüyle esnafa tanınan öncelikli alım tekelleri Osmanlı gümrük sistemini tamamlayıcı rol oynuyordu.

Esnaf birliklerine tanınan öncelikli alım tekeli haklarından doğan ve yaygınlaşan tekeller, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru mal ve faktör piyasalarının genişlemesi, nüfus artışı, üretim ve tüketim alışkanlıklarındaki değişme ve çeşitlenmeler sonucunda iktisadî hayata zarar vermeye başlamış, zaruri gıda maddeleri dışındaki ürün ve ham maddelerin belirli esnaf birliklerinin satın alma tekellerine aidiyeti 1794'te kaldırılmıştır. Fakat bu tür öncelikli alım tekellerine sahip ikame mal ve hizmet üreten esnaf birlikleri arasında birbirinin tekellerine müdahaleler yeni mal ve hizmetler üretebilme çabaları sebebiyle sürüyordu.

Her devirde esnaf birliklerinin yeni mal ve hizmetleri üretme çabaları, genellikle ikame mal ve hizmet üreten diğer satın alma tekeline sahip esnaf birliğine ait ürün ve ham maddeyi satın almasını gerektiriyordu ki böyle bir teşebbüs tekeller arası müdahale ve mücadeleler zincirini başlatıyor ve konu mahkemelere intikal ediyordu. Müdahale eden ve edilen esnaf birliklerinin idareci ve yönetim kurulları mahkemeye çağrılıp dinleniyor ve çoğunlukla müdahale eden taraf uyarılarak müdahaleden menediliyordu (Şer‘iyye Sicilleri, Galata Kadılığı, nr. 191, s. 566; nr. 311, s. 515; Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 24, vr. 11a).

Öncelikli alım tekelleri veya satın alma tekellerinin devletçe tasdiki ve devam ettirilmesi, spekülasyon gayesiyle aracılar tarafından satın alınan ham maddenin yüksek fiyat veren başka bölgelere ve yabancı tüccara satılarak büyük tüketim merkezlerinde buhran yaratılmasını önleme amacına yönelik bir politika idi. Devletin, ham maddenin üreticiden alınıp onu kullanacak esnaf birliklerine ulaştırılmasında ekonomiye en yüksek yararı temin etmek gayesiyle XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren uygulamaya koyduğu ruhsat tezkiresi ve yed-i vâhid usulleri içinde yer alan her türlü tekel hakları da esasında kıtlıkları önleme gayesine yönelikti.

Esnaf birliklerine tanınan tekellerden gıda maddeleri dışındakilerin III. Selim devrinde kaldırılmaya başlanmasının ardından II. Mahmud döneminde gıda maddeleriyle ilgili ham madde ve ürün temini tekellerinin bakkallardan başlanarak kaldırılması bazı değişiklikleri beraberinde getirdi.

Üretim ve satış aşamalarında ikame mal üreten esnaf birliklerinin dışarıdan gelecek mallarla rekabet edebilmeleri son derece önemliydi ve bunu iki yoldan yapabiliyorlardı. Birincisi, kendi bölgelerine dışarıdan rakip malların girişinin devletçe yasaklanmasını temin etmekti. Meselâ İstanbul’da ayakkabı üreten esnaf birlikleri bunu başarmış ve ithal edilen kadın ayakkabılarının şehre girişi yasaklanmıştı (1824 tarihli ferman; Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 194, vr. 19a). İkincisi de belirli mal ve hizmetlerin üretim ve satış tekelini elde eden esnaf birliklerinin bölgeleri dışında da olsa mal üreterek kendileriyle rekabet eden diğer esnaf birliklerini lağvettirmeleriydi. Meselâ İzmir’de Darphâne-i Âmire’ye bağlı Lâleli vakfına ait kumaş üzerine basmacılık sanatının icra edildiği binanın dışında bu mesleğin icrası yasak olduğuna dair ellerinde ferman olan

basmacı esnafı, Manisa'da ve kazalarında aynı mesleği icra eden esnafın dağıtılmasını istemiş ve bu isteği kabul edilmişti (BA, Cevdet - Darphâne, nr. 1359).

Aslında devletin rakip mallar üreten esnaf birlikleriyle ilgili politikası, aynı bölge içinde veya birbirlerinin piyasalarına müdahale edebilecek yakınlıktaki farklı bölgelerde benzer mal üretimine dayalı birden fazla birliğin kurulmasına izin vermemekti. Bu politikanın uygulanmasında üretim tekelini elinde tutan esnaf birliği lehinde karar veriliyordu. Fakat üretim tekeline sahip esnaf birliğine rakip esnaf grubu yasağa rağmen piyasada faaliyet göstermeye başlamışsa ve rakip esnaf birliğinin ürettiği mal, üretim tekeline sahip esnaf birliğinin ürettiği malın kalitesinde ve fiyatı da aynı ise bu rakip birlik üretim tekeline sahip esnaf birliğiyle birleştiriliyordu (İstanbul kadısına 1243 [1828] tarihli ferman, bk. Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 154, vr. 62b). Fakat rakip esnaf birliğinin ürettiği mal asıl esnaf birliğinin malına kıyasla kalite ve fiyat bakımından tercih edilecek durumda değilse bu takdirde rakip esnaf birliği lağvedilerek tezgâh ve aletleri tekel sahibi esnaf birliğine veriliyordu (BA, Cevdet - Darphâne, nr. 1359).

Bazı durumlarda belirli mal ve hizmet üretme ve satma tekeline sahip olan birlikler tekellerinde olan mal ve hizmetleri cinslerine ayırıp kendi aralarında alt birlikler kurma yoluna gidiyorlardı. Böylece üretim ve satış tekelinin konusu, belirli bir mal ve hizmetin bütününü değil bir veya birkaç cinsini ihtiva eder bir hal alıyordu. İstanbul'daki sandalcı esnafı otuz iki ayrı çeşitte ipekli kumaş üretme tekeline sahipti ve bunlardan iki

çeşidini Selimiye'deki birlik, otuz çeşidini de İstanbul'daki birlik üretiyordu (Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 215, vr. 62b; BA, HH, nr. 135).

XIX. yüzyıldan itibaren büyük sıkıntılarla karşı karşıya gelen, Avrupa menşeli fabrikasyon imalâtın rekabetine karşılık veremeyen, daha ziyade iç pazara, yakın çevreye yönelik faaliyette bulunabilen esnaf teşkilâtı giderek dağılmaya başladı. Tanzimat'tan sonra bazı düzenlemeler yapılıp yeni nizamnâmeler hazırlanarak esnafın tekrar teşkilâtlanmasına çalışıldı. 1879'da açılan İstanbul Ticaret Odası bu gaye ile kurulmuştu. Ancak esnafın kendi derneklerini kurmaları II. Meşrutiyet devrinden sonra yavaş

yavaş gerçekleşti, 1913'te gedik ve lonca usulü kaldırıldı. Cumhuriyet devrinde esnafın durumuyla ilgili olarak ilk defa 1924'te Ticaret ve Sanayi Odası Kanunu yayımlanmış, 1942'de kanunda değişiklik yapılmış, altı yıl sonra da yeni değişikliklerle esnaf odaları lağvedilmiştir. Bugün, 1953'te Ankara'da kurulan ve 1964'te 507 sayılı kanunla kuruluş kanunu kabul edilen Türkiye Esnaf ve Küçük Sanatkârlar Konfederasyonu bütün esnaf derneklerini bünyesinde toplamaktadır. Türk Ticaret Kanunu'nda, "geliri sermayesinden çok emeğe dayanan ve ancak geçimini temin edebilecek kadar kazancı olan kimse" şeklinde tarif edilen esnafın dernek kurması Sanayi ve Ticaret Bakanlığı'nın iznine tâbidir ve her esnaf kendi çalışma bölgesindeki derneğe kaydolmak zorundadır. Esnaf ve sanatkâr dernekleriyle federasyonlarından oluşan konfederasyonun Türkiye genelinde üye sayısı günümüzde 3 milyonu geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 135, 15705, 32426; BA, MD, nr. 29, s. 60; BA, Cevdet - İktisat, nr. 585, 588, 694, 696, 783, 996, 1085, 1750, 1922; BA, Cevdet - Darphâne, nr. 1359; Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 24, vr. 11a, 16b; nr. 65, vr. 16b; nr. 76, vr. 44a-b; nr. 106, vr. 10a, 20a; nr. 135, vr. 2b vd., 15a, 57b, 67a, 73b; nr. 154, vr. 28a, 32b, 50b, 53a, 62b, 64a; nr. 194, vr. 19a; nr. 201, vr. 151a vd., 188a vd., 194a; nr. 21, 5, vr. 62b; Şer'iyye Sicilleri, Galata Kadılığı, nr. 191, s. 343, 566, 590, 593; nr. 311, s. 136, 316, 515; Kânûnnâme-i Sultânı Ber Mûceb-i Örf-i Osmânî (nşr. Robert Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 56; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 93-114; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 28, 42; 1092 Tarihli Esnaf Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. B 2; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 487-674; 1176 Tarihli Esnaf Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. B 10; Muâhedât Mecmuasi, İstanbul 1294, I, 273; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 479 vd.; Ahmed Refik [Altınay], Onuncu Asrı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1930 - İstanbul 1988, s. 7-8; a.mlf., Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100), İstanbul 1931 - İstanbul 1988, s. 7, 35 vd.; a.mlf., Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1930 - İstanbul 1988, tür.yer.; a.mlf.,

Hicrî On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı, İstanbul 1930 - İstanbul 1988, tür.yer.; a.mlf., "Fâtih Devrine Ait Vesikalar", TOEM, VIII-XI/49-62 (1335-37), s. 1-98; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 400-402; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 316, 458 vd., 496; a.mlf., Osmanlı Tarihi, II, 689; a.mlf., "Osmanlı Sarayında Ehl-i Hiref (Sanatkârlar) Defteri", TTK Belgeler, XI/15 (1986), s. 23-76; M. Çağatay Uluçay, 17. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilâtı, İstanbul 1942; Fahri Dalsar, Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik, İstanbul 1960, s. 120-124; Özdemir Nutku, IV. Mehmed'in Edirne Şenliği, Ankara 1972, s. 73-76; Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920), Ankara 1980, s. 103-109; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Konya 1981, s. 127-128, 138, 157; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılar'da Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 56-57, ayrıca tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı Esnafında Otokontrol Müessesesi", Ahilik ve Esnaf, İstanbul 1986, s. 55-76; Mehmet Genç, "Osmanlı Esnafı ve Devletle İlişkileri", a.e., s. 113-124; Ahmet Tabakoğlu, "Sosyal ve İktisadî Yönleriyle Ahilik", Türk Kültürü ve Ahilik, İstanbul 1986, s. 58-72; Yusuf Halaçoğlu, "Ahilik ve Adana Esnaf Teşkilâtı", a.e., s. 197-201; Feridun M. Emecen, "XVI. Asırda Manisa Esnafına Dair Bazı Mülâhazalar", a.e., s. 205-210; a.mlf. - İlhan Şahin, "XV. Asrın İkinci Yarısında Tokat Esnafı", Osm.Ar., sy. 7-8 (1988), s. 287-308; Ziya Kazıcı, Osmanlılarda İhtisab Müessesesi, İstanbul 1987, s. 73 vd., 80-92; a.mlf., "Ahîlik", DİA, I, 540-541; Ahmet Kal'a, Mahmut II. Döneminde Sanayinin İktisadî ve Sosyal Organizasyonunda Tanzimat'a Doğru Yapı Değişimleri (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Gediklerin Doğuşu ve Gedikli Esnaf", TDA, sy. 67 (1990), s. 181-187; Abdülbâki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", İFM, XI/1-4 (1949-50), s. 88-102; Sabri Ülgener, "14. Asırdan Beri Esnaf Ahlâkı ve Şikâyeti Mucib Bazı Halleri", a.e., XI/1-4 (1949-50), s. 388-396; Nikolay Todorov, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilâtında Bazı Karakter Değişmeleri", a.e., XXVII/1-2 (1967-68), s. 1-36; İlhan Şahin, "Ahi Evran Zâviyesi ve Vakıflarına Dair", Türklük Araştırmaları Dergisi, I, İstanbul 1984, s. 327-335; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Esnaf Cemiyetleri", İFM, XLI/1-4 (1985), s. 39-46; Suraia Faroqhi, "Onyedinci Yüzyıl Ankara'sında Sof İmalatı ve Sof Atölyeleri", a.e., XLI/1-4 (1985), s. 253; Halil İnalcık, "Osmanlı İdarî,

Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler. Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler II", TTK Belgeler, XIII/17 (1988), s. 1 vd.

Ahmet Kal'a

el-ESNÂM

(bk. KİTÂBÜ’l-ESNÂM).

ESNEME

Arapça'daki tesâüb kelimesinin karşılığı olup hadislerde ve ahlâk kitaplarında gerek zihnen gerekse bedenen tembellik, gevşeklik ve dikkatsizliğin tezahürü sayılmış ve tasvip edilmeyen bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Özellikle büyükler karşısında veya bir topluluk içinde esnemek görgü kurallarına aykırı kabul edilmiş, ibadet sırasında esnemek de ibadet âdabına uygun görülmemiştir.

Âlimler, "Esnemek şeytandandır" (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 11, "Edeb", 125; Müslim, "Zühd", 56) anlamındaki hadisi açıklarken burada esnemeye yol açan tembellik, usanma, bıkkınlık, uyuşukluk gibi ciddiyetle bağdaşmayan veya gaflet işareti olan hallerin insana yakışmadığına dikkat çekilmek istendiğini belirtirler. Zebîdî, esnemenin genellikle bedene ağırlık çökmesinin bir sonucu olduğunu, bunun da çoğunlukla tıka basa yiyip içmekten ileri geldiğini, bundan dolayı söz konusu hadiste esnemenin şeytana nisbet edildiğini ifade eder (Tâcü'l-ʿârûs, "s̱ʾeb" md). Hadisin devamında geçen, "Biriniz esnediği vakit şeytan ona güler" şeklindeki açıklamada da yine gaflet halinin kötülenmek istendiği belirtilir.

Hadislerde bir yandan esnemenin ve esnemeye yol açan hallerin önlenmesi tavsiye edilirken bir yandan da buna engel olamayan kimsenin esneme sırasında eliyle ağzını kapatması öğütlenmiştir (Buhârî, "Edeb", 125, 128; Müslim, "Zühd", 56-58). Bu tavsiyenin, esneme sırasındaki hoş olmayan görünüşü gizlemeyi amaçladığı açıktır. Ayrıca bu hadiste, esnerken ağzı el veya mendille perdelemek suretiyle vücuda mikrop girmesini yahut vücuttan dışarıya mikrop saçılmasını önleme amacının da güdüldüğü, bu bakımdan söz konusu hadisin tıbb-ı nebevî açısından önem taşıdığı düşünülebilir. Nitekim esneme ile birlikte şeytanın vücuda girdiğini ifade eden hadisteki (Müsned, III, 37) şeytan kavramıyla esnerken vücuda girme ihtimali bulunan mikroplar arasında zararlı olmaları açısından bir ilişki kurulmak istenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sʾeb" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "sʾeb" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "sʾeb", md.; Wensinck, el-Muʿcem, "tesâʾebe" md.; a.mlf., Miftâhu künûzi's-sünne, "tesâʾüb" md.; Müsned, III, 37; Buhârî, "Edeb", 125, 128, "Bedʾü'l-halk", 11; Müslim, "Zühd", 56-59; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Sa'd), XXII, 424, 429-431.

Selman Başaran

ESRAR

(bk. SIR).

ESRAR

İslâm'da keyif verici olarak kullanılması yasaklanan madde.

Kenevir (kendir) bitkisinden elde edilen uyuşturucu bir madde olup Türkiye'de esrar; İran'da beng/benc; Hindistan'da banga, ganja; Irak, Suriye ve Mısır'da haşîş; Kuzey Afrika'da kif; Amerika ve Meksika'da marijuana (marihuana) adlarıyla tanınmaktadır.

Kenevir bitkisi (cannabis sativa) 0,5 - 3,5 m. yükseklikte, kısa ve sert tüylü, çift eşeyli, bir yıllık otsu bitkidir. Yapraklar uzun saplı ve 3 - 7 parçalı, parçalar ise sivri uçlu ve dişli kenarlıdır. Çiçek örtüsü yeşilimsi renktedir. Meyve 3 - 5 mm. çapında yumurtaya benzer (bazan yassı) sert taneler biçimindedir. Vatanının Orta ve Batı Asya olduğu sanılmaktadır. Lif, tohum veya uyuşturucu madde elde etmek amacıyla ılıman bölgelerde çok eski çağlardan beri yetiştirilmekte oluşu gerçek vatanının tesbitini güçleştirmektedir.

Kenevir, biçim özellikleriyle yetiştiği bölgelere ve kimyasal yapısına göre başlıca iki türe ayrılmaktadır. 1. Lif keneviri (cannabis sativa). Kuzey Avrupa ve Amerika ülkelerinde lif veya tohum elde etmek için geniş ölçüde yetiştirilen bir türdür. Uç kısımlarında % 0,3 oranından daha az bir miktarda aktif madde taşır; bu sebeple uyuşturucu etkisi çok zayıftır 2. Hint keneviri (cannabis indica). Bilhassa Güney Asya, Afrika, Orta ve Güney Amerika'da yetiştirilmektedir. Uç kısımları % 0,3 oranından daha yüksek miktarda aktif madde taşır. Uyuşturucu etkisi yüksektir; esrar bu türden elde edilir. Ancak bu ayırım çok belirgin ve kesin değildir. Yetiştirilen bitkiler, toprak ve iklim şartlarına göre uyuşturucu reçine bakımından çok zengin veya fakir olmaktadır. Aynı tohumdan aynı tarlada yetiştirilen bitkilerin, uyuşturuculuk yönünden etkisiz ve çok etkili olma sınırları arasında değişen bir fizyolojik yapıya sahip oldukları görülmektedir. Bundan dolayı Hint kenevirinin, lif kenevirinin sıcak ve kurak bölgelerde yetişen bir cinsi olduğunu kabul eden görüşler bulunmaktadır.

Esrarın etkili maddesi, kenevir bitkisinin çiçek durumları ve genç

yapraklarında bulunan tüylerin taşıdığı reçinemsi madde içinde bulunmaktadır. Çiçek durumlarındaki reçine miktarı bitkinin kökenine ve yetişme ortamına bağlıdır. Reçine miktarı Hindistan kökenli kenevirlerde % 10 - 20 arasındadır. Avrupa ülkelerinde yetişen bitkiler ise ancak % 5 (bazan % 1-2) oranında reçine taşımaktadır. Türkiye'de yetişen kenevirlerin Karadeniz bölgesi hariç ortalama % 10 reçine taşıdıkları tesbit edilmiştir.

Kenevir reçinesinden elli kadar "kannabinoid" sınıfı birleşik elde edilmiştir. Bunların içinde en önemli psikotrop etkiye, "delta 9 - Tetrahidrokannabinol (THC)" veya diğer bir numaralama yöntemine göre "delta 1 - Tetrahidrokannabinol" adlı türevin sahip bulunduğu gösterilmiştir. Lif keneviriyle Hint keneviri arasında belirgin biçim farkları bulunmadığından bu iki tip kenevir türünü birbirinden ayırmak için genç yaprakların taşıdığı THC miktarı eşik olarak alınmaktadır. Genellikle % 0,3 veya 0,5 oranından daha yüksek miktarda THC taşıyan bitkiler Hint keneviri, daha düşük bir oranda THC taşıyan bitkiler ise lif keneviri olarak kabul edilmektedir.

Anadolu'da kenevir ekimi bilhassa Karadeniz (Amasya, Çorum, Gümüşhacıköy, Merzifon, Ordu, Samsun ve Taşköprü), Batı Anadolu (Burdur, Kütahya, Ödemiş ve Tire) ve Doğu Anadolu (Malatya, Şanlıurfa [Birecik, Suruç]) bölgelerinde yapılmaktadır. Türkiye'nin değişik bölgelerinden toplanan örnekler üzerinde uyuşturucu etkiye sahip madde tayinleri sonunda bu kenevirlerin çiçek durumlarındaki THC miktarının 0.18 - 3,40 mg/g arasında değişmekte olduğu tesbit edilmiştir. THC miktarı bakımından Türk kenevirleri, Karadeniz bölgesinde yetiştirilenler hariç Hint keneviri bölümü içinde bulunmaktadır. Türkiye'de esrar elde etmek için kenevir ekimi, esrar imali, ithali ve ihracı, 12.6.1932 tarih ve 2313 sayılı kanun uyarınca yasaklanmıştır. 25.5.1979 tarih ve 2336 sayılı kanunla yapılan değisiklik sonucu Türkiye'de her türlü kenevir ekimi izne bağlanmış ve izinsiz olarak ekilen kenevirin yok edilmesi kararlaştırılmıştır.

Kenevir preparatları (hulâsa ve tentür) ağrı kesici bir etkiye sahiptir. Özellikle mide ve bağırsak ağrılarını ve yarım baş ağrılarını gidermek için kullanılmış, ancak alışkanlık yaptığı kanaatiyle bugün tedavi amacıyla kullanımı terkedilmiştir.

Uyuşturucu madde olarak esrar kullananlarda önce zevkli bir sarhoşluk

meydana gelir; sonra hayal görme dönemi başlar. Bu hayaller bazan hoş, bazan da korkunçtur; bazan her şey çok küçülmüş veya çok büyümüş olarak görünür. Esrar sarhoşluğunda kişi rüyada gibi gördüğü hayallerle yaşar. Meselâ kendini kuş zanneder, uçmaya kalkar ve pencereden atlar. Zaman esrar içenlere uzun görünür. Hayaller döneminden sonra uyku gelir. Uyku bazan sakin, bazan da rüyalı olur. Uykudan sonra yorgunluk ve sersemlik olmaz. Uzun süre kullananlarda esrar zehirlenmelerine sık rastlanır. Bunlarda iradesizlik, dikkat gücünün kaybolması ve çevre ile ilişkiyi kesme şeklinde beliren ruhî ve bedenî çökme görülür. Renk soluk, gözler fersiz, hareketler kuvvetsiz ve yavaştır. İştah kesilir, vücut zayıflar, titremeler olur, cinsel güç ve duyarlılık azalır. Sonunda delilik gelir. Bir kısmında erken bunama başlar ve bunlar ömürlerini akıl hastahanelerinde tamamlarlar. Yüksek miktarlarda esrar alınması neticesinde ölümle sonuçlanan olaylar görülmüştür. Esrar içilen odada bulunan, ancak içmeyen kişiler de odada bulunan dumanı teneffüs ederek esrarın etkisinde kalırlar. Bu olaya “duman altı olmak” denir. Esrar içilen odada bulunan küçük çocuklar özellikle etkilenmektedirler. Anne veya babasının esrar içtiği odada bulunan küçük çocukların esrar dumanı ile zehirlenerek hayatlarını kaybettikleri de görülmüştür.

Esrarın gerçek anlamda bir bağımlılık yapmadığı bilinmektedir. Buna karşılık en büyük tehlikesi, zehirlilik oranı esrara nisbetle çok daha yüksek olan morfin, eroin vb. uyuşturucu maddelerin kullanımına ortam hazırlamasıdır. Uyuşturucuya esrarla başlayanlar bir süre sonra bunun etkisini yeterli bulmaz, eroin ve buna benzer sentetik uyuşturucu maddelere geçerler.

Mezopotamya’da Sümerler’den itibaren tanınan ve tohumları ilâç olarak kullanılan kenevirin Avrupa’ya milâttan önce VII. yüzyılda İskitler tarafından taşındığı sanılmaktadır. Uyuşturucu madde olarak kullanılışına ait ilk bilgiler Herodot Tarihi’nde (m.ö. V. yüzyıl) bulunmaktadır. Dioskorides (m.s. I. Yüzyıl) kenevir bitkisini tarif etmekte ve tohumlarının fazla yenmesinin üreme gücünün sönmesine sebep olacağını kaydetmektedir; bu bilgi İslâm yazarlarının çoğu tarafından tekrar edilmiştir. İbn Baytâr (XIII. Yüzyıl) kenevir bitkisinin sarhoş edici özelliğini, Mısır’da çok kullanıldığını, özellikle gezginci dervişlerin bu maddeye düşkün olduklarını ve uzun süre kullanılmasının deliliğe yol

açtığını kaydetmektedir. İsmâilîler'in IX. yüzyıldan itibaren kurdukları gizli bir cemiyette siyasî maksatlarla adam öldürtmek için yetiştirdikleri fedailere, hayatları pahasına öldürme azmini esrardan faydalanarak verdikleri bilinmektedir. Avrupa dillerinde "profesyonel katil" anlamında kullanılan assassin kelimesi de bu cemiyetin üyelerine verilen Arapça Haşşâşîn isminden gelmektedir.

İlk dönemlerde, uyuşturucu etki elde etmek için kenevir yaprakları yakılarak dumanı çekilmekte veya yapraklardan hazırlanan hap ve macunlar yutulmaktaydı. Tütün kullanımının yaygınlaşmasından sonra kenevir yaprakları tömbeki ile karıştırılarak nargilede içilmeye başlanmıştır. Osmanlı Devleti dönemindeki uyuşturucuların başında esrar gelmektedir. Zaman zaman yasaklanmış ve kullananların idamı için çeşitli fetvalar alınmışsa da elde edilmesi ve kullanılması hiçbir zaman tam olarak önlenememiştir. İstanbul'da "esnâf-ı bengciyân" adı verilen bir sınıf bulunuyordu. Bunlar Süleymaniye semtindeki Tiryakiler Çarşısı'nda yer alan dükkânlarında şurup, macun, levha gibi esrar ihtiva eden müstahzarlar hazırlayıp tiryakilere satıyorlardı. Evliya Çelebi, kendi zamanında bu esnafın on altı dükkânının bulunduğunu ve bu iş kolunda altmış kişinin çalıştığını kaydetmektedir. 25 Nisan 1864 tarihli "Attarlar ve Kökçüler Nizâmnâmesi" uyarınca aktar esnafının esrar ve müstahzarlarını satması yasaklanmış, yalnız eczahanelerin reçete karşılığı satış yapmalarına izin verilmiştir.

Dr. Mongeri, 1860 yıllarında Doğu'da (İstanbul) görülen akıl hastalıklarının bir sebebinin de esrar olduğunu açıkladıktan sonra Osmanlı Devleti topraklarında kenevir ekimi, esrar yapımı ve içilişi hakkında etraflı bilgiler vermektedir. Buna göre Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok bölgesinde kenevir ekimi yapılmaktadır. İzmit, Bursa ve Musul civarı bolluk ve kalite yönünden önde gelen bölgelerdir. Esrar alıcıları ve imalâtçıları yardımcıları ile birlikte mayıs ayının sonlarında bu bölgelere giderler. İmalâtçılar burada gruplara ayrılırlar ve anlaştıkları tarlalara girerek yaprakların iyi bir şekilde gelişmesini sağlamak amacıyla bitkilerin çiçek durumlarını koparırlar. Yaklaşık on beş gün sonra bitkiler dipten kesilir, yaprakları ayrılarak kurumaları için kilim üzerine serilir. Yapraklar istenen kuruluğa gelince kilimin bir yarısına aktarılır ve kilimin boş kalan yarısı yaprakların bulunduğu kısma örtüldükten sonra kuvvetle diğer yarıya sürtülür. Bu işlem

sırasında iki kilim parçası arasında kalan yapraklar toz haline gelir. Ortaya çıkan toz sık bir elekten elenir, eleğin altına geçen ince toz sıyırma adını alır ve birinci kalite ürün olarak kabul edilir. Daha sonra eleğin üstünde kalan kaba kısımlar kilim arasında tekrar ezilir ve elenir. Bu ikinci elemeden elde edilen ürüne hurda ismi verilir. İkinci kalite olarak kabul edilen bu ürünün değeri sıyırmanın dörtte biri kadardır. Esrar İstanbul'a dıştaki kıl, içteki deri olmak üzere iki torbaya konularak getirilir. Hükümetin yasaklamasına rağmen üretim artmaktadır. 1860 yıllarında yıllık üretim miktarı 25.000 kilogramı geçmekte ve İstanbul'a gelen esrarın yarıdan fazlası Suriye ve Mısır'a gönderilmektedir. Toz esrar bazı işlemlerden geçirildikten sonra kullanıma sunulmaktadır. İstanbul'da esrar genellikle şurup (şerbetlere konmak için) veya plaka (tütün ile içmek için) halinde hazırlanır. Şuruplara, esrarın kokusunu gizlemek ve cinsel gücü arttırmak amacıyla değişik baharat ilâve edilir. Esrar plakası hazırlamak için esrar tozu koyu kahve ile pişirilir ve elde edilen hamur mermer levhalar üzerinde plaka haline getirilir. Levha, daha sonra her biri yaklaşık 4 gr. olacak şekilde dilimlenir. Esrar İstanbul'da genellikle toplu halde içilir. Zenginler dostları ile birlikte köşklerde içerler. Fakirler ise bu işe imkân tanıyan kahvelerde toplanırlar. Esrarkeş kahvehaneleri bilhassa İskenderboğazı, Tahtakale, Aksaray ve Üsküdar semtlerinde bulunur. Esrarkeşler, yemekten sonra akşamın ilk saatlerinde kahvede toplanır ve bir daire şeklinde otururlar. Genellikle hindistan cevizi kabuğundan yapılmış, lülesine tütün (tömbeki) ve esrar konulmuş nargileyi yakarak meydana gelen dumanı sıra ile çekerler ve kısa bir süre sonra derin bir uykuya dalarlar.

Afyon, eroin vb. uyuşturucu maddeler gibi haram olan esrar dinî - hukukî bakımdan bunlarla aynı hükümlere tâbidir (bk. AFYON; UYUŞTURUCU).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 602; L. Leclerc, Traité des simples par İbn-Beithar, Paris 1893, III, 119; A. M. Özden, Tıp Müfredatı, Farmakodinami ve Tedavi Dersleri, İstanbul 1943, s. 355; Reşat Saka, Uyuşturucu Maddeler (Afyon, Morfin, Eroin, Esrar, Kokain) Hakkında Milli ve Milletlerarası

Hukukî ve Sosyal Durum, İstanbul 1948, s. 73; R. T. Gunther, The Greek Herbal of Dioscorides, London 1968, s. 390; R. Mechoulam, Marijuana: Chemistry, Pharmacology, Metabolism and Clinical Effects, New York 1973, s. 3, 288; Turhan Baytop, Türkiye’de Bitkiler ile Tedavi, İstanbul 1984, s. 284-289; a.mlf. - v.dğr., Türkiye’de Zehirli Bitkiler: Bitki Zehirlenmeleri ve Tedavi Yöntemleri, İstanbul 1989, s. 24, 141, 241; a.mlf. - Y. Saviç. “Estimation quantitative du THC dans les races de Cannabis sativa cultivées en Turquie”, İÜ Eczacılık Fakültesi Mecmuası, sy. 11, İstanbul 1975, s. 129-137; N. Arslan, “Kenevirin Sistematiği”, Kenevir Tarım ve Mevzuatı, Ankara 1989, s. 18-25, 47; Ö. Kolsarıcı, “Kenevirin Adaptasyonu ve Kültürü”, a.e., s. 29-40; L. Mongeri, “Etudes sur l’aliénation mentale en Orient: Causes de la folie - l’Esrar”, Gazette Medicale d’Orient, sy. 8, İstanbul 1864, s. 69, 102; P. Pulewka, “Türk Kenevirlerinin Nisbi Müessiriyeti Üzerine Tecrübeler”, Türk Hijyen Deneysel Biyoloji Dergisi, sy. 10, İstanbul 1950, s. 281; Cahid Özen - Hayri Sözen, “Türkiye ve Doğu Ülkelerinde Esrar Problemi Üzerinde Çalışmalar”, İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, sy. 32, İstanbul 1969, s. 543; E. Small - A. Cronquist, “A Practical and Natural Taxonomy of Cannabis”, Taxon, sy. 25 (1976), s. 405-435; M. Meyerhoff, “Haşiş”, İA, V/1, s. 351-353; M. Levey, “Hashish”, EI² (İng.), III, 266-267.

Turhan Baytop

ESRAR DEDE

(ö. 1211/1797)

Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye adlı eseriyle tanınan mutasavvıf şair.

Asıl adı Mehmed'dir. 1162'de (1749) İstanbul'da Sütlüce'de doğdu. Babası Mevlevî dervişlerinden Ahmed Bîzebân'dır. Çocukluk ve gençlik yıllarıyla ilgili yeterli bilgi yoktur. Kaynaklarda Galata civarında oturduğu, iyi bir tahsil gördüğü, tasavvuf muhiti içinde yetiştiği, Arapça, Farsça, Rumca, Latince ve İtalyanca öğrendiği belirtilmektedir. Onun bazı Batı

dillerini bilmesini mühtedi olmasına bağlayanlar bulunmaktaysa da bunun gerçekle ilgisi yoktur.

Esrar Dede, Şeyh Galib'in 1205'te (1791) Galata Mevlevîhânesi şeyhi olduğu sıralarda Mevlevîliğe intisap etti. Bazı kaynaklarda Şeyh Galib'in poştnişin olmasından önce çileye girdiği ve onun gözetimi altında çilesini tamamlayarak çileye giren dervişlere yol gösteren kazancı dedeliğe yükseldiği ileri sürülmektedir. Fatîn'in, mevlevîhânede vaktini boşa harcamayıp sürekli mücâhede halinde bulunduğunu söylediği Esrar Dede (Tezkire, s. 10) ilmî, edebî seviyesi ve yumuşak tabiatı sayesinde kısa süre içinde kendisini şeyhine sevdirmiş ve daha sonra aralarında kuvvetli bir dostluk meydana gelmiştir.

Genç denecek yaşta bir mi'rac gecesi (27 Receb 1211/26 Ocak 1797) vefat eden Esrar Dede Galata Mevlevîhânesi hazîresine Fasîh Dede'nin yanına defnedildi. Şeyh Galib, Esrar Dede'nin ölümünden duyduğu üzüntüyü türünün en dikkate değer örneklerinden olan bir mersiye ile dile getirmiştir. Vefatına ayrıca başta Şeyh Galib olmak üzere devrin çeşitli şairleri tarafından tarih düşürülmüştür.

Mevlânâ'ya ve Mevlevîliğe içten bağlı olan Esrar Dede Mevlevîler arasında öteden beri mevcut olduğu söylenen Şems kolu, Veled kolu şeklindeki meşrep ayrılığını te'vil yoluyla izah etmiştir. Ona göre Mevlevîler'in bir

kısmı cezbe ve aşkla görünürken bir kısmı da, “Aşkın her hali edeptir” sözüne uyarak şeriat kisvesine bürünür. İlk yolda gidenler Mevlânâ’nın divanından feyiz alanlar, ikinci kolu tutanlar ise Meṡnevî’yi rehber edinenlerdir. Fakat her ikisi de aynı güneşin ışığıyla aydınlanır (Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, s. 209-210).

“Men bende-i ahbâb-ı Resûlullâhem/Ne Hâricîyem ne Şîî-yi gümrâhem/Hem bende-i Bû Bekr ü Ömer Osmânem/Hem hâk-i reh-i Alî veliyyullâhem” (Divan, s. 142) diyerek Hulefâ-yi Râşidîn’e saygısını dile getiren Esrar Dede Fütüvvetnâme’sinde ve bazı şiirlerinde Hz. Ali ve Ehl-i beyt’e özel bir muhabbet duyduğunu ifade etmiştir.

Esrar Dede Kur’ân-ı Kerîm dışında diğer semavî kitaplarla da ilgilenmiştir. Nitekim Mevlânâ için yazdığı bir methiyesiyle bir gazelinde bu husus açıkça görülmektedir. Özellikle bu gazelindeki ifadelerinden Rumca ve İtalyanca bilmesinin yanında bu kültürler hakkında da bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Şiirlerinde samimi, genellikle sade bir dil kullanan Esrar Dede Sâbit, Nâbî ve Fehîm’in tesiri altında kalmıştır. Şeyh Galib, Arzî Dede, Fasîh Dede gibi Mevlevî şairlerin şiirlerine nazîreler yazmış ve Mevlevî terimlerini başarıyla kullanmıştır. Kendi şiirlerine de Neyyir Dede, Meşhûrî, Mislî gibi şairler tarafından nazîreler yazılmıştır. İyi bir şair olmasına rağmen zamanındaki divan şairleri arasında ön sıralarda yer alamamasını, Şeyh Galib gibi büyük bir şairin çağdaşı olmasına ve onun gölgesinde kalmayı tercih etmesine bağlamak mümkündür.

Esrar Dede nesirlerinde şiirine nisbetle daha ağdalı ve külfetli bir dil kullanmıştır. Bununla birlikte Sâkıb Dede’nin (ö. 1148/1735) Sefîne-i Mevleviyye’sine göre tezkiresinin dili daha sadedir.

Eserleri. 1. Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye. Esrar Dede 200’ü aşkın Mevlevî şairinin biyografisini ihtiva eden tezkireyi Şeyh Galib’in isteği üzerine kaleme almıştır. Müellif eserin mukaddimesinde, Şeyh Galib’in Mevlevî şairlerinden seçtiği manzumelerle bunları yazan şairlerden bazılarının hal tercümelerini kaydettiği bir mecmuayı kendisine vererek bunları şuârâ tezkiresi haline getirmesini istediğini, bunun üzerine kendisinin de iki ay

gibi kısa bir süre içinde bu eseri kaleme aldığını söyler. Hatime kısmında eserin telif tarihi, “Bin iki yüz on birinde sâlin/Buldu bu kitabımız kemâlin/Oldu iki mâh içinde tekmil/Matlûbunu tab‘ım etti tahsil” mısraları ile belirtilmektedir. Esrar Dede Tezkiresi adıyla da tanınan eserde yer alan şairlerin sayısı nüshalara göre değişmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi nüshasında (Halet Efendi İlâvesi, nr. 109) 211, Millet Kütüphanesi nüshasında ise (Ali Emîrî, Tarih, nr. 756) 217 şairin hal tercümesi bulunmaktadır. Sadettin Nüzhet Ergun’un Türk Şairleri ile (III, 1347) Agâh Sırrı Levend’in Türk Edebiyatı Tarihi (s. 348-351) adlı eserlerinde tezkiredeki şairlerin bir listesi verilmiştir. Sâkıb Dede’nin Sefîne-i Mevleviyye’sinden sonra bu alanda yapılan ikinci çalışma olan eser Sefîne’den daha muhtasardır. Esrar Dede, Sâkıb Dede’nin eserinden de faydalanarak çok kısa bir zamanda kaleme aldığı tezkiresini tekrar gözden geçirmeye fırsat bulamadan vefat etmiştir. Şeyh Galib’in, Sefîne-i Mevleviyye’nin telifinden sonra yaşayan halife, şeyh ve dervişlerin hal tercümelerini de esere ilâve etmesini istediği halde Esrar Dede’nin buna zaman bulamadığı söylenir (Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, s. 16). Mevlevî olmayan bazı şairleri Mevlevî göstermek, bazı tarihlerde hatalara düşmek gibi kusurları bulunmakla birlikte sadece Mevlevî şairlerini ihtiva etmesi açısından önemli olan eser biraz da bu sebeple Mevlevîler arasında çok benimsenmiştir. Esrar Dede Tezkiresi’nin

tesbit edilebildiği kadarıyla Süleymaniye (Halet Efendi İlâvesi, nr 109, müellif nüshasından Derviş Hüseyin’in 1211’de [1796] istinsah ettiği ve Esrar Dede’nin Galata Mevlevîhânesi’ne vakfettiği nüsha), Millet (Ali Emîrî, Tarih, nr. 756), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 89, 1247, 3894, 9620), Atatürk Üniversitesi (Agâh Sırrı Levend, nr. 542), Konya Mevlânâ Müzesi (nr. 1502) kütüphaneleriyle Viyana (bk. Flügel, II, 412), Paris (bk. Babinger [Üçok], s. 348) ve Kahire’de (bk. Fihrisü’l-maḫṭûṭâṭi’t-Türkiyyeti’l-ʿOs̱mâniyye, I, 154) olmak üzere toplam on bir nüshası bulunmaktadır. Eser ayrıca Ali Enver tarafından kısaltılarak Semâhâne-i Edeb adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1309). Tezkire üzerinde değişik üniversitelerde lisans tezi olarak yapılmış çeşitli araştırmaların yanı sıra Namık Kemal Aras’ın yüksek lisans (Esrar Dede’nin Tezkire-i Şu’ârâ-yı Mevleviyesi, Ankara 1987, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve İlhan Genç’in doktora tezi (Esrar Dede, Tezkire-i Şu’ara-yı Mevleviyye [İnceleme - Metin], Erzurum 1986, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) çalışmaları

bulunmaktadır. 2. Divan (İstanbul 1257). Yaklaşık 3600 beyitten meydana gelen eserde iki na‘t, Mevlânâ için dört, Şems-i Tebrîzî için bir methiye, “Neşîde-i Mevleviyâne” adlı bir müveşşah kaside, Mevlevîlik’le ilgili bir diğer kaside, Şeyh Galib, Fasîh Dede ve İsmâil Ankaravî için birer methiye, bir terkibibend, dört terciibend, altı tahmis, üç muhammes, bir müseddes, altı murabba bulunmaktadır. Ardından 252 gazel, yedi tarih (bu tarihler Kasımpaşa Mevlevîhânesi’nin tamiri, Şeyh Galib’in kızı Zübeyde Hanım’ın doğumu, Şeyh Mehmed’in oğlu İsmâil’in doğumu, Derviş Niyâz-ı Mevlevî’nin vefatı, Abdülhalim Neyyir ile Derviş Nûri’nin çileleri, Manastırlı Hâfız ile Kaygusuz Baba’nın vefatı için söylenmiştir, bk. Divan, s. 130-133), on üç kıta, 145 rubâî, on beş beyti na‘t olan kırk beyitlik bir mesnevi yer almaktadır. Gazellerin biri Arapça, biri Farsça, kıtaların ikisi, rubâîlerin de sekizi Farsça’dır. Ayrıca Türkçe - Rumca bir mülemma‘ gazel mevcuttur. Divanın çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3302, 3741, Halet Efendi, nr. 694, Halet Efendi İlâvesi, nr. 162; Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2461 [müellif hattı]). 3. Mübâreknâme-i Esrar. “Fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbında nazmedilen 145 beyitlik bu mesnevide şair Mevlevîlik’le ilgili çeşitli hususlar üzerinde durmaktadır. Eser divanın sonunda yayımlanmıştır (s. 148-153). 4. Fütüvvetnâme-i Esrar. “Bin iki yüz on bir içre eyledim tekmîl-i kâr” mısraında da ifade edildiği üzere şair bu eserini 1211’de (1796) vefatından kısa bir müddet önce yazmıştır. “Fâilâtün mefâilün feilün” kalıbında nazmedilen ve fütüvvet, fütüvvet ehli vb. konuların işlendiği 176 beyitten meydana gelen mesnevi divanının sonunda neşredilmiştir (s. 153-160). Eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 334). 5. Lugat-ı Talyan. İtalyanca’dan Türkçe’ye bir sözlüktür. Hüseyin Said Çelebi’nin tanıttığı (Peyâm-ı Sabâh [edebî nüsha], [1336] nr. 32), İhsan Mahvî’nin müellif nüshasını gördüğünü söyleyerek hakkında bilgi verdiği (bk. Ergun, III, 1346) bu eserin günümüzde nerede olduğu bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Esrar Dede, Dîvân-ı Belagat - unvân-ı Esrar Dede, İstanbul 1257; a.mlf., Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi İlâvesi, nr. 109; Fatîn, Tezkire, s. 9-10; Flügel, Handschriften, II, 412; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 7; Sicilli Osmânî I, 129; Gibb, HOP, IV, 207-209; Osmanlı Müellifleri, II, 80-81; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 153; Ergun, Türk Şairleri, III, 1344-1352; Şairler Tezkireleri, İstanbul 1947, s. 582-584; TCYK, s. 1; TYDK, III, 870-873; Gölpınarlı, Katalog, I, 186-187; II, 347; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 16, 193, 209-210, 226-227, 286-288, 305, 315; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 526-527; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 348-351; Banarlı, RTET, II, 789-790; Babinger (Üçok), s. 347-348; Fihrisü'l-mahtûtâti't-Türkiyyeti'l-ʿOsmâniyye: 1870-1980 (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-kavmiyye), Kahire 1987, I, 154; Rusuhî Baykara, XVIII. Asır Şairlerinden Mehmed Esrar Dede, Hayatı, Tasavvufî Edebî Şahsiyeti, Eserleri (mezuniyet tezi), Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 116; Erkut Demirel, Esrar Dede Divanında Aşk Mefhumu (mezuniyet tezi), İÜ Ktp., nr. 8494; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1988, s. 157-161; Fahir İz, "Esrar Dede", EI^2 Suppl. (İng.), s. 283; Hasan Aksoy, "Esrar Dede", TDEA, III, 106.

Hasan Aksoy

ESRÂRNÂME

أسرارنامه

Ferîdüddin Attâr’ın (ö. 618/1221) tasavvufî mesnevisi.

Bazı tasavvufî ilkeleri hikâye ve efsaneler yardımıyla açıklamak üzere kaleme alınmış olup Attâr’ın ilk mesnevilerindendir. Bir rivayete göre Mevlânâ babası ile birlikte Nîşâbur’da Attâr’la görüştüğünde (Devletşah, s. 193) Attâr ona Esrarnâme’yi hediye etmiş, Mevlânâ da Mes̱nevî’sinde bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. Tasavvuf ilkelerini “usûl” olarak adlandıran Attâr, yirmi altı bölümden oluşan eserinin her bölümünde usûlün birini (asl) açıklar. Tevhidle ilgili birinci bolümde insanın topraktan yaratılışı, Hz. Îsâ’nın ve diğer peygamberlerin doğuşu anlatılır. Ayrıca canlı cansız her şeyin iradesinin Allah’ın elinde bulunduğu, ibadetin âhiret yolunun azığı olduğu ifade edilir. Peygamberlerin methine ayrılan ikinci bölümde mi‘rac olayı ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu bölüm, şairin Hz. Peygamber’den şefaat dilemesiyle son bulur. Üçüncü bölümde ashabın faziletleri söz konusu edilir. Bundan sonraki bölümlerde tasavvufî meselelerden, bu yolun güçlüklerinden, dünyanın değersizliğinden, dünya ve âhiret mutluluğu için ilim, amel ve müşâhede*nin gerekliliğinden bahsedilir. Bunları insanın, cansız varlıkların ve bitkilerin gelişme devrelerinin anlatılması takip eder. Bütün bu bölümlerde doksan dokuz hikâye ve efsane yer alır. Attâr bu eserinde âyet ve

hadislerin yanı sıra tıp ve astronomi terimlerine de yer vermiştir.

Dünya kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunan Esrârnâme (bk. Hânbâbâ, I, 299) iki defa basılmış (Tahran 1298, 1316 hş.), son olarak Sâdık Gevherîn tarafından Türkiye’deki yazmalarına dayanılarak yeniden yayımlanmıştır (Tahran 1338 hş./1959).

Esrârnâme’nin, XV. yüzyıl şairlerinden Ahmedî’ye ait olduğu kabul edilen Türkçe tercümesinin Akkoyunlular devrinde Tebriz’de yaşayan aynı adlı bir

başka şair tarafından yapıldığı tesbit edilmiştir (bk. AHMEDÎ, Akkoyunlu).

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Tezkire, s. 193; H. Ritter, Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin ʿ Attâr, Leiden 1955, s. 30; a.mlf., "Attar", İA, II, 8; a.mlf., "ʿ Attâr", EI² (İng.), I, 753; Rypka, HIL, s. 239; Hânbâbâ, Fihrist, I, 299; Nihat Azamat, "Yeni Bir Ahmedî ve İki Eseri: Yusuf u Zeliha, Esrarnâme Tercümesi", Os.Ar., VII (1988), s. 320-327; DMF, I, 136; B. Reinert, "ʿ Attâr", EIr., III, 24.

Dâvûd İbrâhimî

ESRÂRÜ’l-BELÂGA

أسرار البلاغة

Abdülkāhir el-Cürcânî’nin (ö. 471/1078-79) belâgatın beyan kısmına dair eseri.

IV. (X.) yüzyıl sonlarından itibaren yazılan Arap dili ve edebiyatına dair eserlerde belâgatla ilgili meselelere daha çok önem verildiği görülmektedir. Bu arada, belâgat ilminin beyan kısmı hakkında bilgi vermek ve onu kendi mantığı içinde tutarlı felsefî bir temele oturtmak için yazılan önemli eserlerden biri de Esrârü’l-belâğa’dır. Abdülkāhir el-Cürcânî eserinde faydalandığı kaynakları açıkça belirtmemekle beraber Sîbeveyhi, Câhiz, Müberred, Âmidî, Ebû Ali el-Fârisî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi âlimlerden nakillerde bulunmuş, bunun yanında görüşlerini açıklarken hem Câhiliye devri hem de İslâmî dönem şairlerinden çokça beyitler nakletmiştir. H. Ritter, Esrârü’l-belâğa neşrinde bu nakillerin kaynaklarını göstermeye çalışmıştır.

Cürcânî Esrârü’l-belâğa’da esasen belagatın beyan kısmının konuları olan teşbih, istiare, mecaz, temsil ve kinaye yanında bedî‘ ilminin meselelerinden cinas, seci ve tatbiki ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Kendi zamanındaki edebî tenkit ve belâgat anlayışı üzerinde durarak bu konuda gerçek anlamda ilmî düşüncenin eksikliğinden ve müelliflerin edebî sanatların temelini teşkil eden meselelerle meşgul olmamasından yakınır; böylece edebî zevkin hem öznel (sübjektif) hem de nesnel (objektif) yönlerini ele alan yeni bir ilim dalının (beyan) temellerini ortaya koyar. Esrârü’l-belâğa serikāt-ı şi‘riyye (intihal) konusu ile sona erer. Eserde bu konular belli bir düzen içinde ele alınmayıp dağınık şekilde anlatılmıştır. Bu haliyle eser, daha sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan benzerleri gibi öğretici olmaktan çok nazarî olarak beyan ilminin temellendirilmesi maksadıyla kaleme alındığı intibaını vermektedir. Esrârü’l-belâğa’nın, müellifin Delâʾi-lü’l-iʿcâz’ı gibi bir plan uygulanmadan yazılması birtakım tekrar ve tedâhüllere yol açmış, bu sebeple Fahreddin er-Râzî esere yeni bir şekil vermiştir (bk. DELÂİLÜ’l-İ‘CÂZ).

İlk defa Muhammed Abduh'un tashihleri ve Reşîd Rızâ'nın açıklamaları ile basılan Esrârü'l-belâğa (Kahire 1320/1902) daha sonra Ahmed Mustafa el-Merâgī (Kahire 1367/1948), İngilizce uzun bir mukaddime ile H. Ritter (İstanbul 1954) ve Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî (Kahire 1972) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Ofset usulüyle çeşitli baskıları yapılan bu neşirler içinde H. Ritter'in çalışmasının büyük bir emek mahsulü olduğunu belirtmek gerekir. Esrârü'l-belâğa H. Ritter tarafından Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāğa) des ʿAbdalqāhir al-Curcāni adıyla Almanca'ya (Wiesbaden 1959), Celîl-i Teclîl tarafından da Farsça'ya (Tahran 1361 hş.) tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkâhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâğa (nşr. H. Ritter). İstanbul 1954, nâşirin mukaddimesi, s. 1-26; Serkîs, Muʿcem, I, 681; Şevki Dayf, el-Belâğa: tetavvür ve târîh, Kahire 1965, s. 190-219; Abdülazîz Atik, Fî Târîhi'l-belagati'l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye), s. 253-258; Ahmed Matlûb, ʿAbdülkahir el-Cürcânî, Beyrut 1393/1973, s. 37-40; Bedevî Tabâne, el-Beyânü'l-ʿArabî, Kahire 1396/1976, s. 249-263; Sâmî Mekkî el-Ânî - Abdülvehhâb M. Ali el-Advânî, et-Mektebe: taʿrîf bi'l-mesâdiri'r-reʾîsiyye ve'l-müsâʿide fî dirâseti'l-luğa ve'l-edeb, Bağdad 1399/1979, s. 180-183; Mâzin el-Mübârek, el-Mûcez fî târîhi'l-belâğa, Dımaşk 1401/1981, s. 95-104; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Mekke 1983, s. 542-543; İhsan Abbas, Târîhu'n-nakdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 429-438; M. Halefullah. "Nazarıyyetü ʿAbdilkâhir el-Cürcânî fî Esrâri'l-belâğa", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, II, İskenderiye 1944, s. 14-84; a.mlf., "Arap Edebiyatı: Edebî Tenkit Teorileri" (trc. Lamii Güngören), İslam Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan), İstanbul 1991, III, 255-257; Celîl-i Teclîl, "ʿAbdülkâhir-i Cürcânî ve Esrârü'l-belâğa-i Û", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûmi İnsânî-i Tebrîz, sy. 96, Tebriz 1349, s. 471-490; Hulûsi Kılıç, "Delâilü'l-iʿcâz", DİA, IX, 114-115.

Hulûsi Kılıç

ESRÂRÜ’l-HİKMETİ’l-MEŞRİKIYYE

(bk. HAY b. YAKZÂN).

ESRÂRÜ’t-TEVHÎD

أسرار التوحيد

Muhammed b. Münevver b. Ebû Saîd-i Mîhenî’nin (VI./XII. yüzyıl) Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr hakkında yazdığı menâkıbnâme.

Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın dördüncü kuşaktan torunu olan Muhammed b. Münevver, tam adı Esrârü’t-tevḥîd fî maḳāmāti’ş-Şeyḫ Ebî Saʿîd olan eserinin önsözünde atası Ebû Saîd hakkında çocukluğundan beri bilgi toplamaya meraklı olduğunu, daha önce amcasının oğlu Cemâleddin Ebû Ravh Lutfullah b. Ebû Sa‘d’in bu konuda Ḥâlât ü Süḫanân-i Şeyḫ Ebû Saʿîd adlı bir kitap yazdığını, kendisinin ise buradaki bilgilere

Oğuz istilâsı ile (548/1153) kaybolmaya yüz tutan şifahî bilgileri de ekleyerek yeni bir eser kaleme aldığını, insan hayatının çocukluk, gençlik, yaşlılık dönemlerine ayrıldığı gibi bu kitabı da üç bölüm halinde telif ettiğini ve Ebû Ravh’ın eserindeki beş bölümü üçe indirdiğini söyler. Ḥâlât-ı Süḫanân’ın yaklaşık altı katı hacminde olan Esrârü’t-tevḥîd’in ilk bölümünde Ebû Saîd’in çocukluğundan itibaren kırk yaşına kadarki hayatı, ikinci bölümünde orta yaşlılık, son bölümünde ise ihtiyarlık dönemleri ele alınmıştır. Birinci bölümde Ebû Saîd’in öğrenimi, riyazet ve mücâhedeleri, pirleri, şeyhleri ve tarikat şeceresi, ikinci bölümde orta yaşlılığındaki kerametleri, başka şeyhlerle ilgili hikâyeler, üçüncü bölümde de son yılları, vasiyetleri ve ölümünden sonraki kerametleri anlatılmaktadır. Eseri ilk defa yayımlayan Rus müsteşriki Jukovsky telif tarihi olarak 553 - 599 (1158 - 1202), en eski nüshalarına dayanarak yeniden yayıma hazırlayan Zebîhullah Safa 570 (1174 - 75), G. Lazard 574 (1178 - 79), Ebû Saîd hakkında en ayrıntılı eseri yazmış olan F. Meier ise 574 - 588 (1178 - 1192) yıllarını vermektedir. Herat’ta Farsça olarak kaleme alınan eser, Gurlular’dan Ebü’l-Feth Gıyâseddin Muhammed’e ithaf edilmiştir.

Esrârü’t-tevḥîd, Ebû Saîd’in hal tercümesi bakımından olduğu kadar Horasan tasavvufuna dair bilgi vermesi açısından da önemlidir. Eser dönemin dinî inançları, bölgenin beşerî coğrafyası, birtakım tarihî olaylar

hakkında da önemli bilgiler içerir. Sipehsâlâr'ın Mevlânâ ve etrafındakilerle ilgili eseri Risâle-i Sipehsâlâr'ın iç tertip bakımından ona benzemesinden Esrârü't-tevḥîd'in bir süre sonra Anadolu'da da tanındığı anlaşılmaktadır.

İlk olarak Rus müsteşriki Jukovsky tarafından yayımlanan (Petersburg 1899) Esrarü't-tevḥîd'in bu neşri A. Behmenyâr tarafından tekrar basılmıştır (Tahran 1314 hş./1935). Behmenyâr ayrıca eserden bazı seçmeleri bir giriş yazısıyla birlikte neşretmiştir (Tahran 1320 hş./1941). Zebîhullah Safâ Esrârü't-tevḥîd'i İstanbul (Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâî, nr. 488), Kopenhag ve Leningrad nüshalarına dayanarak yeniden yayımlamıştır (Tahran 1332, 1348, 1354 hş.). Dil bakımından önemli özellikler taşıyan Millet Kütüphanesi nüshası ile (Reşid Efendi, nr. 1164, istinsah tarihi 670/1271) Süleymaniye Kütüphanesi nüshasından (Şehid Ali Paşa, nr. 1416) faydalanılmamış olması bu neşir için büyük eksikliktir. Eser İs'âd Abdülhâdî Kındîl tarafından Arapça'ya (Kahire 1966), M. Achena tarafından da Les étapes mystiques du Shaykh Abū Saʿîd adıyla Fransızca'ya (Paris 1974) çevrilmiştir. Esrârü't-tevḥîd'i son olarak Şefî' Kedkenî inceleme ve notlarla birlikte yayımlamıştır (I-II, Tahran 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevhîd (nşr. V. Jukovsky), Petersburg 1899, nâşirin önsözü, s. 5; Lutfullah b. Ebû Saîd, Hâlât ü Sühanân-i Şeyh Ebû Saʿîd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1331 hş.; Safâ, Edebiyyât, II, 981; G. Lazard, La Langue des plus anciens monuments de la prose persane, Paris 1963, s. 120; G. H. Yûsufî, "ʿÂrifî ez Horasân", Dîdârî bâ Ehl-i Kalem, Meşhed 1357 hş.; F. Meier, Abu Saʿid-i Abu'l-Hayr, Tahran - Liege 1976, s. 522; H. Algar. "Asrâr al-Tawhid", EIr., II, 800-801.

Tahsin Yazıcı

ESREM

الأثرم

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-Esrem et-Tâî (ö. 261/874-75 [?])

Hadis hâfızı ve fakih.

Hârûnürreşîd zamanında (786-809) doğduğu rivayet edilmektedir. “Gedik” anlamına gelen Esrem lakabını dişlerindeki seyreklik veya eksiklik dolayısıyla aldığı hatıra gelmektedir. Kelbî, İskâfîve Bağdadî nisbeleriyle de anılan Esrem aslen Horasanlı olmakla beraber Bağdat’ta yaşadı. Tayâlisî, Ebû Nuaym FazI b. Dükeyn, Affân b. Müslim, Ka‘nebî, Müsedded b. Müserhed, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis âlimlerinden ders aldı. Kendisinden de Mûsâ b. Hârûn, Ali b. Ebû Tâhir el-Kazvînî ve Nesâî gibi hadis hâfızları rivayette bulundular. Ebû Bekir el-Hallâl onun çok değerli bir hadis hâfızı olduğunu belirttikten sonra Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi âlimlere hocalık yapmış olan Âsım b. Ali ile (ö. 221/836) Esrem arasında geçen bir olayı nakletmektedir. Vâsıtlı olan Âsım Bağdat’a geldiğinde Esrem’den başka hadis yazabileceği kimse bulamamış, Esrem’i de kendisinden hayli küçük olması sebebiyle önemsememişti. Fakat Esrem onun daha önce yazdığı rivayetleri inceleyip gördüğü hataları söylemeye başlayınca Âsım b. Ali ona hayran kalmış ve Esrem’in elliden fazla imlâ meclisine katılarak rivayet ettiği hadisleri yazmıştır.

Dikkatli ve hâfızası çok güçlü bir âlim olan Esrem’i bu konuda övenler, birbirine yakın iki mecliste hadis imlâ eden grupların arasına oturup her iki âlimin yazdırdığı hadisleri kaydettiğini anlatırlar. Hatta onu üstün zekâsı, güçlü hâfızası ve dikkatli olması sebebiyle takdir eden Yahyâ b. Maîn ve daha başkaları, anne veya babasından birinin cinnî olması ihtimalinin bulunduğunu söylemişlerdir.

Esrem hadis ilminden başka fıkıhla da uğraşmıştır. Ahmed b. Hanbel’i tanıdıktan sonra daha önce öğrendiği fıkhî meseleleri ezberlemekten

vazgeçmiş, ondan hadis, ilelü'l-hadîs ve fıkha dair pek çok meseleyi rivayet etmiştir. Nesâî es-Sünen'inde Esrem'den rivayette bulunmuştur. Esrem'in 261'de (874 - 75) Bağdat'ta vefat ettiği sanılmaktadır. Ancak vefat tarihini 273 (886 - 87) olarak zikredenler de vardır.

Eserleri. 1. Nâsiḫu'l-ḥadîs̱ ve mensûḫuh. Nâsih, mensûh ve bu konuda şâhid olabilen hadisleri senedleriyle birlikte kaydeden ve tamamının yedi cüz olduğu anlaşılan (Ritter, II, 300) eserin ilk iki cüzü Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde (İsmail Saib Sencer, nr. 1323), üçüncü cüzü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 1587) bulunmaktadır. 2. Mesâʾilü Aḥmed b. Ḥanbel. Ahmed b. Hanbel'den yazdığı fıkhî meseleleri bablara göre tasnif ettiği bu eserin bazı bölümlerini İbn Ebû Ya'lâ iktibas etmiştir (Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 66-74). 3. es-Sünen. İbnü'n-Nedîm eserin Hanbelî fıkhının kaynağı olan hadisleri ihtiva ettiğini belirtmektedir. 4. ʿİlelü'l-ḥadîs̱. Hadis ricâline dair bilgiler de ihtiva ettiği için bazı kaynaklarda Kitâbü't-Târîḫ adıyla da geçtiği anlaşılmaktadır (son üç eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hatim, el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 72; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 285; Hatîb, Târîhu Bağdâd, V, 110-112; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakâtü'l-Hanâbile, I, 66-74; İbnü'l-Esîr, el-Bidâye, XI, 108; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, I, 476-480; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 570-572; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 623-628; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 78-79; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 141-142; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 167; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, Ankara 1959, s. 121-122; Sezgin, GAS, I, 509-510; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 28, 52, 119, 323; H. Ritter, "Philologika XIII: Arabische Handschriften in Anatolien und İstanbul", Oriens, II, Leiden 1949, s. 300-301.

Ali Osman Koçkuzu

ESSENÎLER

Milâttan önce II. yüzyılda ortaya çıkan mistik yapılı bir yahudi mezhebi

(bk. YAHUDİLİK).

ESTERÂBÂD

أستر آباد

Kuzeydoğu İran'da bugün Gürgân adıyla anılan tarihî şehir.

Doğu Mâzenderan (eski Hyrcania, Cürcân) bölgesinde, Hazar denizinin güneydoğu ucundan 35 km. uzaklıkta Karasu'nun bir kolu üzerinde kurulmuştur. İçinde bulunduğu Elburz'dan ayrılan çok yüksek ve ormanlık bir dag silsilesinin eteğindeki ova oldukça verimlidir ve kuzeyde Türkmenistan'ın Karakum çölüne kadar uzanır. Hazar denizinin güneydoğu köşesinde bulunan lagün de Esterâbâd veya Gürgân körfezi olarak anılır. Şehrin adı ve ilk tarihi hakkındaki bilgilerin büyük bir bölümü efsanelerden ibaret olup eski kaynaklarda Esterâbâd isminin, Zerdüşt dininde yıldızların kutsal sayılmaları sebebiyle "yıldız" anlamına gelen sitâreden veya "katır" anlamındaki esterden, yahut Sâsânî hükümdarlarından Erdeşîr-i Dirâzdest'in yahudi asıllı karısı Ester'in adından geldiği rivayet edilmektedir. Bazı kaynaklarda, Emevî halifelerinden Süleyman b. Abdülmelik b. Mervân döneminde (715 - 717) bölgeyi fetheden Horasan Valisi Yezîd b. Mühelleb tarafından Esterek adlı köyün bulunduğu yerde kurulduğu ve buraya köyün adından mülhem olarak Esterâbâd denildiği ileri sürülürse de bu tez ispat edilememiştir. İlk devir İslâm coğrafyacılarından bazıları Esterâbâd'ı Cürcân bölgesinin dört şehrinden biri olarak zikrederler (bk. CÜRCÂN).

Şehrin müslümanlar tarafından alınması Hz. Osman dönemine rastlar. 30 (650-51) yılında Saîd b. Âs kumandasındaki ordu, daha önce Hz. Ömer zamanında cizyeye bağlanan, fakat daha sonra antlaşma hükümlerine uymayan Cürcân'ın fethine başlamışsa da bölgenin kesin olarak İslâm hâkimiyeti altına girmesi, ancak Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik devrinde gerçekleşmiştir. Buradaki İslâm hâkimiyetinin ilk dönemleriyle ilgili bilgiler az olmakla birlikte yerli hükümdarların zaman zaman Araplar'a karşı ayaklandıklarını gösteren kayıtlara rastlanmaktadır. Nitekim 275'te (888-89) Rafi' b. Herseme, Esterâbâd'a kapanan Muhammed b. Zeyd'i ele geçirmek için şehri kuşatmış, daha sonra buradan kaçan

Muhammed Bâvendîler'den Rüstem b. Kāim'e sığınmıştı. X. yüzyılda Saffârîler ve diğer hânedanlar arasında çekişme alanı haline gelen Cürcân bölgesi sonunda Sâmânî egemenliği altına girdi ve Mâkân b. Kâkî'nin yönettiği Esterâbâd da Sâmânî kumandanlarından Simcûr ile Muhammed b. Ubeydullah-ı Bel'amî tarafından işgal edildi. Bir süre Sâmânîler'in hâkimiyetinde kaldıktan sonra Büveyhîler'den Rüknüddevle'nin oğlu Adudüddevle'nin kuvvetleri tarafından ele geçirildi (981). Adudüddevle'nin ölümünden (983) sonra kardeşi Müeyyidüddevle, ağabeyinin dostu Ziyârî Emîri Kābus b. Veşmgîr'i Esterâbâd'dan çıkardı. Bu sıralarda Samânîler'in yanındaki görevini bırakıp kaçan Ebü'l-Abbas Taş Hâcib de Esterâbâd'a sığındı. Adudüddevle'nin ardından Müeyyidüddevle'nin de ölmesi (984) üzerine Adudüddevle'nin oğulları arasında çıkan taht kavgaları sırasında Medya, Taberistan ve Cürcân hükümdarı ilân edilen Rüknüddevle'nin küçük oğlu Fahrüddevle, Ebü'l-Abbas Taş Hâcib'e Cürcân şehriyle Esterâbâd ve Dihistan'ı iktâ* olarak verdi. Ancak çok geçmeden Ebü'l-Abbas Taş Hâcib vebadan öldü (987). Kısa bir süre Selçuklular'ın elinde kalan Esterâbâd, XII. yüzyılda Bâvendîler'den Şah Gazi Rüstem'in (1140-1163) yönetimine girdi. Rüstem bu dönemde Şâfiîler ile Şiîler arasında çıkan kavgaları yatıştırmış ve işine son verilen Şâfiî kadıyı görevine iade etmiştir.

Moğol istilâsında büyük han Ögedey'in kumandanlarından Çin - temür, Kâbücâmeli kumandan Nusretüddin'i Esterâbâd valiliğine getirdi. Şehir XIII. yüzyıl ortalarında bir ara Elburz yöresindeki kalelerde oturan İsmâilîler'in tahribatına mâruz kaldı. Esterâbâd'ın daha sonra bölgenin merkezi olan Cürcân'ın yerini aldığı ve eyaletin doğu kesimlerine Türkmenler'in yerleştiği görülür. Çok geçmeden de bölge İlhanlılar, Timurlular ve mahallî Türk beylerinin savaş alanı haline geldi. Bir ara Özbekler'in egemenliği altına giren Esterâbâd, 1510'da Safevî Hükümdarı Şah İsmâil tarafından ele geçirildi. Böylece tekrar ve son defa İran topraklarına dahil edilen Esterâbâd'da sürekli bir huzur sağlanamamış, siyasî sebepler yanında kuzeydeki Özbekler'in kışkırtmaları yüzünden şehir oldukça sık tekrarlanan isyanlara sahne olmuştur. Kaçar hânedanının kurucusu Ağa Muhammed Han'ın (1786 - 1797) İran'daki karışıklıktan faydalanarak şahlığını ilân ettiği Esterâbâd'da Kaçarlar döneminde de birçok ayaklanma meydana gelmiştir.

1924’te Kaçarlar’ın yerine geçen Pehlevî hânedanı döneminde Rızâ Şah (1926 - 1941) şehrin adını Gürgân’a çevirdi. Bugün Farsça ve Türkçe konuşulan Gürgân’da önceleri klasik Farsça ile ARP (Lûterâ/Leutrâ [?]) denilen Esterâbâd lehçesi konuşuluyordu. Esterâbâd lehçesi XIV. yüzyılda burada doğan Hurufîliğin propaganda aracı olarak kullanıldı ve tarikatın kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî (ö. 1394) Câvidânnâme adlı eserinin yarısını Farsça, yarısını da bu lehçe ile yazdı.

Esterâbâd, XX. yüzyılın ilk yarısındaki görünüşüne göre burçlarla donatılmış dört köşeli bir surla çevriliydi. Sur Ağa Muhammed Han tarafından onarılmışsa da bugün yine harabe durumundadır ve onunla Şah Abbas’ın inşa ettirdikleri saraylar da yıkılmıştır. Çok yağmur yağdığı için evlerini kerpiç yerine taştan yapan Esterâbâdlılar, bu sayede şehirlerine diğer İran şehirleriyle karşılaştırılamayacak bir düzen kazandırmışlardır. Sur dışında ve şehirde, başlıcaları Gülşen Camii ile İmam Mûsâ el-Kâzım’ın soyundan İmamzâde Nûr’un türbesi olmak üzere çok sayıda mimari kalıntıya rastlanır.

Genellikle Şiîliğe karşı Sünnîliğin ısrarla korunduğu Esterâbâd’a Dârülmü‘minîn adı da verilir. Eskiden biri Herat ve Meşhed’e, diğeri İsfahan ve Tahran’a giden iki ticaret yolunun başlangıcında bulunan Esterâbâd Asya’daki pamuk, pirinç, ipek vb. ürünler için bir pazar yeri ve antrepo görevi yapıyordu. Ortaçağ’da Cürcân ve Esterâbâd şehirlerinin limanı Hazar kıyısındaki Abeskûn idi; Ruslar’ın Hazar denizinin güney kıyılarına inmesinden sonra Esterâbâd’ın yaklaşık S0 km. batısında bulunan Bender-i Gez Limanı önem kazanmıştır. İran’ın Mâzenderan idarî bölgesinde Gürgân vilâyetinin merkezi olan bugünkü Gürgân şehrinin nüfusu 129.430’dur (1986).

Hurufîliğin kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî ile Bezm ü Rezm müellifi tarihçi Azîz b. Erdeşîr Esterâbâdlı’dır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Rıdvan), s. 333, 334; Taberî, Târih (de Goeje), I, 2836; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 206-207; Hudûdü'l-ʿ âlem (Minorsky), s. 134; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 378; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, I, 174-175; İbn İsfendiyâr, Târîh-i Taberistân (trc. E. G. Browne), Leiden 1905, s. 238; Rezmârâ, Ferheng-i Coğrafyâ-yı Îrân, Tahran 1951, III, 254-255; Muhammed Takı Han Hekim, Genc-i Dâniş (nşr. M. Ali Sûtî - Cemşîd Keyânfer), Tahran 1366 hş., s. 54-55; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 375-379; H. L. Rabino, Mazandaran and Astarabad, London 1928, s. 71-77; Abdülhüseyin Saîdyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369, s. 237-240; Hüsamettin Aksu, Emîr Gıyâseddin Muhammed el-Esterâbâdî ve İstivânâme'si (doktora tezi, 1981), İSAM Ktp., nr. 1382, s. 83-86; James J. Reid, "Rebellion and Social Change in Astarâbâd, 1537-1744", IJMES, sy. 13 (1981), s. 35-53; R. Hartmann, "Cürcân", İA, III, 245-246; a.mlf. - J. A. Böyle, "Gurgân", EI^2 (İng.), II, 1141; Streck, "Esterâbâd", İA, IV, 387-389; R. N. Frye, "Astarâbâdh", EI^2 (İng), I, 720; Dihhudâ, Luğatnâme, IV, 2142-2146; C. E. Bosworth - S. Blair, "Astarâbâd", EIr., II, 838-840; E. Ehlers, "Astarâbâd Bay", a.e., s. 840-841; DMF, I, 127.

Tahsin Yazıcı

ESTERÂBÂDÎ, Azîz b. Erdeşîr

عزيز بن أردشير أسترآبادى

Bezm ü Rezm adlı eseriyle tanınan İranlı tarihçi ve şair.

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın başlarında yaşadı. Hayatı hakkında bilinenler, kendi tarihinde verdiği bilgilerle Şehâbeddin İbn Arabşah’ın ʿAcâʾibü’l-maḳdûr adlı eserine dayanmaktadır. İbn Arabşah, Esterâbâdî’nin Celâyirliler’den Sultan Ahmed b. Üveys’in gözde nedimlerinden biri olduğunu, şöhretini duyan Kadı Burhâneddin’in Sultan Ahmed’den onu kendisine göndermesini istediğini, bu isteğin reddedilmesi üzerine Esterâbâdî’nin bir gece kaçarak Sivas’a gittiğini söylerse de bu rivayet gerçekle bağdaşmamaktadır. Zira Esterâbâdî, Bezm ü Rezm’de bazı hadiseler dolayısıyla Sultan Ahmed’le ilişkilerini anlattığı halde böyle bir olaydan bahsetmez. Esterâbâdî’nin Sultan Ahmed’le olan münasebeti, Timur’un 795’te (1393) Bağdat’ı işgali üzerine efendisiyle birlikte Meşhed’e (Necef) kaçmasından ibarettir. Meşhed’i de ele geçiren Timurlular Esterâbâdî’yi buradan alıp Hille’de bulunan Timur’un oğlu Mîrân Şah’a götürdüler. Bir süre sonra ordu ile birlikte Diyarbekir’e hareket eden Esterâbâdî, Diyarbekir’le Mardin arasında konakladıkları bir sırada geceleyin kaçmayı başardı ve Ergani yoluyla Sivas’a Kadı Burhâneddin’in yanına gitti (1394). Kadı Burhâneddin’in öldürülmesinden (800/1398) sonra Mısır’a giden Esterâbâdî’nin buradaki faaliyetleri bilinmemektedir. Ancak Arap ve Fars edebiyatları alanındaki geniş bilgisi sebebiyle kendisinin Memlük hükümdarlarından da ilgi gördüğü söylenebilir. Esterâbâdî içmiş olduğu fazla içki sebebiyle ölmüştür. Ölüm tarihi bilinmemektedir. Gerek Bezm ü Rezm’deki üslûbundan, gerekse bu eserde rastlanan şiir parçalarından onun iyi bir şair ve nesir ustası olduğu anlaşılmaktadır.

Esterâbâdî’nin bilinen tek eseri olan Bezm ü Rezm, Kadı Burhâneddin’in emriyle kaleme alınmış özel bir tarih mahiyetindedir. Bazı kaynaklarda (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 299) adı Târîḫu’l-Ḳādî Burhâneddîn es-Sivâsî şeklinde kaydedilmişse de müellif eserine Bezm ü Rezm adını verdiğini açıkça ifade etmektedir (s. 32, 538). Esterâbâdî, Arapça’nın türlü üstünlükleri olduğunu

kabul etmesine rağmen eserini, o dönemde (XIV. yüzyıl) hemen bütün Anadolu halkının konuştuğu, resmî yazışmalarda da kullanılan Fars diliyle yazdığını söyler. Bununla beraber metin arasında Arapça şiirlere de yer verilmiştir.

İbn Arabşah eserin dört cilt olduğunu kaydeder. Müellif de eserinin I. cildini 800'de (1398) bitirdiğini ve II. cilde başlayacağını ifade eder (s. 540). Ancak Kadı Burhâneddin'in öldürülmesinden sonra Mısır'a giden Esterâbâdî'nin eserinin geri kalan kısımlarını ikmal edip etmediği bilinmemektedir. Müellif. XIV. yüzyılda Anadolu'da yaşanan karışıklıkları ve huzursuzlukları en iyi şekilde anlattığı Bezm ü Rezm'de yazılış sebebini açıkladıktan sonra Bağdat'ta geçen hayatı ile o dönemde Irâk-ı Arab ve Irâk-ı Acem'de hâkim olan Celâyirliler ve bu ülkeleri onların ellerinden alan Timurlular hakkında bilgi verir. Ardından Anadolu'ya gelişini ve Kadı Burhâneddin'e intisabını anlatır. Onun isteği üzerine yazmaya başladığı eserinde bu hükümdarın soyu, yetişmesi ve hükümdar oluşu hakkında geniş bilgi verir. Kadı Burhâneddin'in hükümdarlığı boyunca Eretnaoğulları, Mutahharten Beyliği, Karamanoğulları ve diğer beyliklerle mücadelelerinden ve bunlar arasında meydana gelen savaşlardan bahseder. Zaman zaman mübalağaya kaçan tarafları olmakla beraber eser, Kadı Burhâneddin Devleti'nin özellikle 1394'ten sonraki tarihi için birinci elden değerli bir kaynaktır.

Bezm ü Rezm önce Ahmed Tevhid tarafından parçalar halinde (Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası, İstanbul 1330-1331, cüz 28-39, s. 106-109, 178-182, 234-241, 296-307, 347-357, 405-409, 468-478), daha sonra, başta bugün Süleymaniye Kütüphanesi'ne intikal etmiş bulunan Ayasofya Kütüphanesi'ndeki nüshası (nr. 3465) olmak üzere Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2822), Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2079) ve Râgıb Paşa (nr. 982) kütüphanelerindeki nüshaları karşılaştırılmak suretiyle Kilisli Muallim Rifat tarafından M. Fuad Köprülü'nün mukaddimesiyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1928). Heinz Helmut Giesecke eseri Das Werk des ʿAzîz İbn Ârdşîr Astarâbâdî, Eine Quelle zur Geschichte de Spätmittelalters in Kleinasien adıyla özet olarak Almanca'ya çevirmiştir (Leipzig 1940). Bezm ü Rezm Mürsel Öztürk tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 32, 536-538, 540; a.e., M. Fuad Köprülü’nün mukaddimesi, s. 5-21; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü’l-makdûr (nşr. Murtazâ Nazmîzâde), İstanbul 1142, I, 177, 228; Keşfü’z-zunûn, I, 299; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 193; Storey, Persian Literature, London 1970, I, 411; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar Eretna Devleti, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, Mutahharten ve Erzincan Emirliği II, Ankara 1989, s. 27; Babinger (Üçok), s. 5; M. Fuad Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları”, TTK Belleten, VII/27 (Ankara 1943), s. 380.

Tahsin Yazıcı

ESTERÂBÂDÎ, Radıyyüddin

(bk. RADÎ el-ESTERÂBÂDÎ).

ESTERGON

Macaristan’ın kuzeybatısında Komárom ilinde XVI - XVII. yüzyılda bir Osmanlı sancak merkezi olan şehir.

Adı Macarca Esztergom, Almanca Gran ve Latince Strigonium olan, Osmanlı kaynaklarında Ustorgon şeklinde de geçen şehir, Tuna’nın sağ yakasında ve büyük dönemecindeki tepelik bölgede Macar

Hükümdarı Géza (970 [?] - 997) tarafından kuruldu. Zamanla gelişip büyüyerek XI. yüzyılda başşehir oldu. 1241 - 1242 yıllarındaki Moğol istilâsı şehrin tarihinde bir dönüm noktası teşkil etti. Kaleye giremeyen, fakat varoşunu tahrip eden Moğollar’ın geri çekilmesinden sonra başşehir Buda’ya (Budin) nakledildi. Estergon ise ülkenin en önemli dinî merkezi ve kardinalin bulunduğu yer haline geldi. Özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısında ve XVI. yüzyıl başlarında en parlak dönemini yaşadı ve burada Rönesans tarzında bazı önemli eserler inşa edildi. Ayrıca bir su kulesiyle yukarıya su çıkaran bir de makine yapıldı.

1526 Mohaç Muharebesi’nden sonra ilk Osmanlı saldırılarına hedef olan Estergon 1529’da Viyana seferi sırasında geçici olarak zaptedildi. Bu tarihte Viyana’ya doğru ilerleyen Kanûnî Sultan Süleyman kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri birçok yerleşim birimi gibi Estergon’u da savaşsız olarak teslim almış, ancak geri dönerken boşaltmışlardı. Bundan sonra şehir bazan Habsburg hânedanından Ferdinand’ın, bazan da Macar Kralı János Szapolyai’nin eline geçti. 1530 yılında kardinalin bütün arşiv, kütüphane ve hazinesiyle birlikte Kuzey Macaristan’a geçmesi üzerine Habsburglar’ın himayesi altına girdi. Ancak bu arada iki kral arasındaki mücadele devam etti. Estergon’un stratejik ve mânevî ehemmiyetini çok iyi bilen Osmanlı idarecileri, Budin’in 1541’de merkeze bağlı bir eyalet haline getirilmesinden sonra Estergon’u da kontrol altına alma gereğini duydular. Bu sebeple 1543 Macaristan seferi sırasında ana hedeflerinin birini Estergon teşkil etti. Bazı kalelerin alınmasının ardından kuşatılan Estergon, iki buçuk hafta kadar dayanan muhafızlarının teslim olması ile 10 Ağustos 1543’te Osmanlı idaresi altına girdi ve Budin eyaletine bağlı bir sancak

merkezi oldu.

Zaptedildikten sonra büyük katedrali camiye çevrilen ve savunması için kalenin tamirine başlanıp içinde 3000 civarında muhafız bırakılan Estergon'un ilk tahriri 1546'da yapıldı. Buna göre ahalisiz bir yer görünümünde olan şehrin bu durumu 1570'e kadar pek değişmedi. 1570 yılında veya biraz sonra hazırlanan ve Kuzey Macaristan'ın bazı şehirlerini içine alan bir listeden burada 800'den fazla hânenin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Daha itibarlı olan Üstkale'de yetmiş sekiz evden başka bazı mahzenler ve sayısı belirlenmeyen hâneler, Altkale'de 204, Varoş-ı Kebîr'de ise 542 hâne vardı. Sahiplerinin adlarından anlaşıldığına göre ilk iki bölümün nüfusu tamamıyla müslüman iken Varoş-ı Kebîr'de 383 hâne müslümanların, 148 ev martolosların ve on bir mesken de bir kısmı müslümanlaşmış çingenelerin elinde idi. Bütün bu semtlerde hiçbir Macar nüfusa rastlanmaması, bunların böylesine stratejik öneme sahip yerden ya karşı koydukları için ya da emniyet gerekçesiyle sürülmüş olabileceklerini düşündürmektedir. Muhtemelen Macarlar'ın terkettiği evler çoğunlukla askerî statüdeki kimselere satılmıştır. Bunların bir kısmı zamanla büyük aileler kurmuşlardır.

1546'da 70.000 akçeyi bulan Estergon'un geliri gümrük, ubûr gibi şehirlere has ticarî işlemlerden alınan vergilerden ibaretti. Ziraatla ilgili herhangi bir vergi çeşidi kaydedilmemişti. Vergi gelirlerinin önemli kısmı devlete ait olup sancak beyinin payı azdı. XVI. yüzyılın 70'li yıllarında Estergon'da hububat ve şıra vergilerinin alınmaya başlandığı dikkati çekmektedir. Bununla birlikte bu dönemde şehrin ekonomik hayatında ziraattan çok ticaret ön planda geliyordu. Nitekim burada seksenden fazla dükkânın bulunması şehirde ticarî hayatın canlı olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca yaklaşık 440 kişinin tasarrufunda değişik büyüklükte bağ, bahçe ve bostanların varlığı dikkate alınarak askerlerin dolaylı veya doğrudan ziraatla ilgilendikleri ve geçimlerini kısmen bu şekilde de temine çalıştıkları söylenebilir.

Kuzey sınırlarının emniyeti ve Tuna'nın öbür tarafına yapılan akınların hareket noktası olması bakımından stratejik önemi büyük olan Estergon

1546 yılında tahkim edilirken civarına bir palanka inşasına da başlanmıştı. İki yıla yakın bir sürede bitirilen, hendeklerine Tuna'dan şu doldurulan, içerisi çifte ağaçlı ve toprak duvarlı olan bu palankanın adı Ciğerdelen'dir. Ayrıca 1590 yılı civarında Szent Tamáshegy tepesine de Tepedelen adında bir palanka yapılarak içine birkaç bölük asker konulmuştur.

Estergon, coğrafî konumu bakımından Habsburg elçilerinin ayak bastığı ilk Osmanlı şehriydi. Bu sebeple şehirde görevli sancak beyi diplomatik işlerle de uğraşmak zorunda idi. Devletin kudret ve azametini göstermesi için burada yapılan elçi kabul törenleri özel kurallarla olurdu. Kaleyi ve şehri gezen bazı sefirler veya refakatlerindekiler gördüklerini hâtıralarında anlatmışlardır. Hem gidişte hem dönüşte Estergon'a uğrayan (1553-1555) Habsburg elçisi Busbecq şehri kısaca tasvir ettiği gibi aynı elçilik heyetinde yer alan H. Dernschwam, Estergon beyinin kale altında etrafı çitlerle çevrili bir konakta oturduğunu, şehirde işsiz güçsüz pek çok erkek kadın Macar'ın bulunduğunu yazar (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 19, 370-371). 1591'de Václav Vratislav z Mitrovic adındaki bir Çek tarafından yazılan eserden, kalenin Macar krallarını gösteren fresklerine XVI. yüzyılın sonuna kadar pek dokunulmadığı, bir Rönesans mimari eseri olan Tamás Bakócz şapelinin de güzelliğinden bir şey kaybetmediği anlaşılmaktadır.

Uzunca bir süre devam eden barış döneminin ardından başlayan Onbeşyıl Savaşları (1593 - 1606) sırasında şehir saldırılara mâruz kaldı. 1594'teki kuşatma esnasında daha önce camiye çevrilen büyük katedral kısmen tahrip oldu. Türk muhafızları saldırılara bir müddet karşı koydular; nihayet Veziriazam Koca Sinan Paşa'nın büyük bir orduyla yaklaşması üzerine Arşidük Matthias kuşatmayı kaldırdı. Bir yıl sonra Karl Mansfeld

kumandası altında daha kalabalık bir ordu tarafından kuşatılan Estergon Kalesi'nin muhafızları yine uzunca bir süre direndilerse de gerekli yardımı alamadıkları için kaleyi, Karl Mansfeld'in ölümü üzerine yerine geçen Arşidük Matthias'a teslim etmek zorunda kaldılar (Eylül 1595). On yıllık aradan sonra şehir 3 Ekim 1605'te yeniden Osmanlılar'ın eline geçti ve 1683'e kadar aralıksız Türk hâkimiyetinde kaldı. Ancak bu dönemde de özellikle Ciğerdelen palankası civarında birçok savaş oldu. Bunların en önemlilerinden biri 7 Ağustos 1663 günü meydana geldi; burada Uyvar Kalesi kumandanı Ádam Forgách ağır bir yenilgiye uğradı. Birkaç hafta

sonra Uyvar'dan dönmekte olan Osmanlı kuvvetlerinin bir kısmı Ciğerdelen Köprüsü yakınında Miklós Zrinyi tarafından mağlûp edildiği gibi ertesi yıl de Souches'in birliklerinin Ciğerdelen'i topa tutmaları sonucu palankadaki muhafızlar Estergon'a çekildi, köprü de yıkıldı. Vasvár Antlaşması'nın ardından burası yeniden yapıldı. 1683 Viyana bozgunu sırasında Ciğerdelen yakınında yapılan ve Osmanlılar'ın yenilgisiyle sonuçlanan savaştan sonra Budin'in anahtarı sayılan Estergon, 27 Ekim 1683 günü Leh Kralı Jan Sobieski ve müttefikleri tarafından zaptedildi ve kesin olarak Türk idaresinden çıktı.

Estergon sancağına bağlı yerleşim birimlerinin sayısı 1570 yılı tahririne göre 470 idi. Fakat bunların bir kısmı tam anlamıyla Osmanlı kontrolünde değildi. Çünkü sınır boylarına yakın bazı köylerin meskûn bulunmasına rağmen defterde boş ve çok düşük vergilerle gösterilmesi buralarda devlet kontrolünün zayıf olduğunu akla getirmektedir. 1606'da imzalanan Zitvatorok Antlaşması'na göre Estergon ve civarı Türkler'in elinde kaldıysa da bir kısım köylerin hangi devlete vergi vereceği meselesi bazı anlaşmazlıkların çıkmasına sebep oldu. Budin Beylerbeyi Kadızâde Ali Paşa'nın 1609 yılında kaleme aldığı bir mektubun ekinde Osmanlı hâkimiyetini kabul etmek istemeyen 213 köy ve kasaba ismen belirtilmiştir. Bunların çoğu 1570 yılı tahririnde de mevcuttu. Tartışma konusu olan bu köylerden altmışı 1615 yılında Türkler'e devredilmiştir. 1663'te Uyvar zaptedilip sınır eyaleti yapılınca Tuna'nın kuzeyine düşen birçok yerleşim merkezi bu yeni eyalete bağlanmıştır.

1820 yılından beri tekrar kardinalin oturduğu bir yer olan Estergon'daki yeni yapılan katedral Macaristan'ın en büyük kilisesi olma özelliğini korumaktadır. Ülkenin en zengin taşra müzeleri de buradadır. Nüfusu 31.000 civarında olan şehrin önemi 1992 yılında Anayasa Mahkemesi'nin buraya taşınmasıyla daha da artmıştır.

Aradaki on yıllık devre hariç, 1543'ten 1683'e kadar yaklaşık 130 yıl Osmanlı idaresinde kalan Estergon bugün sadece, "Estergon Kal'ası su başı durak" mısraı ile başlayan türkü ile hâtıralardaki canlılığını korumaktadır. Bunun dışında burçlardan başka Osmanlı dönemini hatırlatan hiçbir tarihî eser mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 388, 410, 449, 1037, 1044, 1065; Wien, Haus-, Hof - und Staatsarchiv, Ehemalige Konsularakademie, Krafft 290; Matrakçı Nasuh, Târîh-i Feth-i Şikloş ve Estergon ve İsto[l]ni-Belgrad or Süleymannâme (nşr. Süheylâ Artemel), İstanbul 1987, tür.yer. (bu eser yanlışlıkla Sinan Çavuş adına yayımlanmıştır); Celalzâde, Tabakâtü'l-memâlik, vr. 16a, 188a, 190b, 346a, 358b, 359b, 364b, 504a; Selânikî, Târih (İpşirli), tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I-II, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 257-273; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyi'ât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, tür.yer.; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 19, 370-372; L. Némethy, Emléklapok Esztergom múltjából, Esztergom 1900; O. C. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 15, 17; L. Fekete, Az Esztergomi szandzsák 1570. évi adóösszeírása, Budapest 1943; a.mlf., "Esztergom (Gran) EI² (İng.), II, 716-717; Danişmend, Kronoloji, II, 239-240; III, 132-133, 146 vd., 239 vd.; D. Dercsényi - L. Zolnay, Esztergom, Budapest 1956; Cs. Csorba, Esztergom hadi krónikája, Budapest 1978; G. Bayerle, The Hungarian Letters of Ali Pasha of Buda 1604-1616, Budapest 1991, s. 167-168; G. Gömöry, "Esztergom vár bevétele 1595 - ben", Hadtörténelmi Köztemények, IV (1891), s. 462-481, 648-677; L. Merényi, "A hódoltság adózása történetéhez", Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle, X (1903), s. 18-32; Gy. Káldy - Nagy, "Türk Egemenliği Altında Yaşayan Halk", Studia Turco-Hungarica, I (1974), s. 43-46; H. G. Majer, "Zur Kapitulation des osmanischen Gran (Esztergom) im Jahre 1683", Südosteuropa unter dem Halbmond, München 1975, s. 189-204; Gy. Györffy, "Vom Namen Estrigen bis zu Parqan (Die Ausbildung von Gran im Spiegel seiner Namen)", Hungaro - Turcica. Studies in Honour of Julius Németh, Budapest 1976, s. 231-238; E. Vass, "Esztergom felszabadulása a török alól 1683 - ban", Esztergom Évlapjai/Annales Strigonienses 1983, s. 421-442, 516; M. İpçioğlu, "Kanuni Süleyman'ın Estergon (Esztergom) Seferi 1543. Yeni Bir Kaynak", Osm.Ar., X (1990), s. 137-159; İsmet Parmaksızoğlu, "Estergon", TA, XV, 450-451; Vojtech Kopčan, "Ciğerdelen", DİA, VII, 526-527.

Géza Dávid

ESTETİK

Güzellik ve güzelliğin unsurları, ölçüleri ve şartlarından, güzellik duygusundan bahseden bilim veya felsefe dalı

(bk. İLMÜ’l-CEMÂL; SÜSLENME).

ESVÂRÎ

(bk. ALİ el-ESVÂRÎ).

ESVÂRİYYE

الأسواريّة

Mu‘tezile âlimlerinden Ali el-Esvârî’nin (ö. 240/854) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. ALİ el-ESVÂRÎ).

ESVED el-ANSÎ

الأسود العنسي

Abhele b. Kâ‘b b. Avf el-Esved el-Ansî (ö. 11/632)

Resûl-i Ekrem’in sağlığında peygamberlik iddia edenlerden biri.

Necran yakınlarındaki Keh Hubbân’da doğdu. Asıl adı Abhele veya Ayhele’dir. Siyah tenli olduğu için “Esved” lakabıyla anılır. Kahtânîler’den Mezhicin bir kolu olan Ans’a mensuptur. Câhiliye devri kâhinlerinin âdetine uyarak yüzüne peçe taktığı veya sık sık sarhoş olduğu için “Zülhımâr” (ذو الخمار), yahut onun tâlimatı doğrultusunda bazı hareketleri yerine getiren şartlandırılmış eşeğinden dolayı “Zülhimâr” (ذو الحمار) lakabıyla da tanınır. Ayrıca ona peygamberlik iddiası sebebiyle “kezzâb” sıfatı da verilmiştir. Müseylime kendisine Rahmânü’l-Yemâme dediği gibi Esved de Rahmânü’l-Yemen sıfatını uygun bulmuştu. Vedâ haccı dönüşünde Resûlullah’ın hastalandığını haber alınca özellikle mensubu bulunduğu Yemen’deki Ans ve Mezhic kabilelerinin desteğini sağlayarak peygamberlik iddiası ile ortaya çıktı. Esasen bazı mensupları Medine’ye gelerek müslüman oldularsa da Benî Ans arasında İslâmiyet güçlü bir şekilde yayılmış değildi. Necran yöresinden topladığı 600 - 700 atlıdan oluşan kuvvetleriyle San‘a üzerine yürüyen Esved kendisine karşı koyan Şehr b. Bâzân’ı öldürerek bölgeye hâkim oldu. Şehr’in babası olan

Sâsânîler’in San‘a valisi Bâzân, İslâmiyet’i benimseyince Hz. Peygamber tarafından görevden alınmamış, mensubu olduğu Ebnâ* da onu takip ederek İslâm’a girmişti. Bâzân’ın ölümünden sonra Yemen çeşitli idarî bölgelere ayrıldığından Şehr b. Bâzân bu bölgelerden birinde yöneticilik yapmaktaydı. Esved, yöreyi Ebnâ’nm nüfuzundan kurtarma gibi bir hedef göstererek yabancı düşmanlığını körüklemek suretiyle diğer yerli halkı da kendi etrafında toplamaya çalıştı. Ancak İslâm devletinin bölgedeki valileriyle yaptığı yazışmalarda topladıkları vergileri bırakarak topraklarını terketmelerini istediğine dair rivayetlerden davasının Arap milliyetçiliği boyutlarına ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Bölgedeki birçok Arap kabilesinin

de kendisini desteklememiş olması bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Hz. Peygamber'in Ebnâ arasından seçtiği valilerden Fîrûz ed-Deylemî ve Dâzeveyh el-Fârisî gibi şahısları kendisine itaat şartıyla görevleri başında bırakması, bu yabancı unsurları bölgeden çıkarmak yerine en azından kısa vadede hâkimiyeti altına almayı hedeflediğini düşündürmektedir. Aslında ilk silâhlı kuvvetlerinin kumandanlarından Kays b. Mekşûh mensubu bulunduğu Murâd kabilesinin reisliğini, Amr b. Ma'dîkerib ise bölgenin idaresini kaptırdıkları İslâm valisi Ferve b. Müseyk'i çekemedikleri için taraf değiştirerek Esved'e katılmışlardı. Bu da Esved'in kabile içi, kabileler arası çekişmeleri ve bölgedeki Arap - Ebnâ nüfuz çatışmasını kullandığını göstermektedir. Bu dengelerin her an aleyhine dönebileceğini bildiği için de hareketine din davası süsü vermeye çalışmıştır. Bu arada bazı müslümanlara işkence etmeye başlamıştır.

Esved el-Ansî, peygamberlik iddiası ile ortaya çıktıktan yirmi beş gün sonra San'a'ya, birkaç ay içinde de Yemen'in hemen hemen tamamına hâkim oldu. Resûlullah onu İslâmiyet'e davet etmek için Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi gönderdi, fakat olumsuz cevap aldı. Esved'in İslâmiyet'i benimsedikten sonra irtidad ettiği ileri sürülmüşse de bu rivayeti doğrulayan bir delil bulunmadığı gibi Resûl-i Ekrem'in peygamberliğini inkâr ettiğine dair bir kayda da rastlanmamaktadır. Hz. Peygamber'in bu bölgedeki valilerinin çoğu ya onun hâkimiyeti dışında kalan yerlere veya Medine'ye çekildi. Resûl-i Ekrem bölgedeki valilerine ve eşrafa Esved el-Ansî'nin her ne suretle olursa olsun ortadan kaldırılmasına dair emirlerini ihtiva eden mektuplar yollamıştı. Esasen valiler yerli ahali ile münasebet kurarak onları Esved'e karşı iş birliğine davet ediyordu. Nihayet bölge ileri gelenlerinden Kays b. Mekşûh, Fîrûz, Cüşeyş ve Dâzeveyh, kendi safında göründükleri Esved'e suikast tertip etme konusunda anlaştılar. Kocasını öldürüp kendisini zorla nikâhladığı için Esved'den nefret eden Şehr b. Bâzân'ın hanımı Âzâd'ın da yardımıyla bir gece yarısı girdikleri evinde Esved'i öldürdüler. Durumu öğrenince kaçmak isteyen Esved taraftarlarıyla müslümanlar arasında silâhlı mücadele olduysa da sonunda güvenlik yeniden sağlandı ve İslâm valileri eski görevlerine döndüler.

Esved'in Hz. Peygamber'in vefatından beş gün önce 8 Rebîülevvel 11 (3 Haziran 632) tarihinde öldürüldüğü kaydedilmektedir. Bir rivayete göre ise Resûlullah vefatından bir gün önce Esved'in Fîrûz tarafından

öldürüldüğünü haber vermiş, ancak resmî bilgi Medine'ye Hz. Ebû Bekir devrinde ulaşmıştır. Esved'in isyanının Ebû Bekir devrinde bastırıldığı, katlinin de bu dönemde gerçekleştirildiğine dair bilgiler gerçeği yansıtmamakta, Esved ile Kays b. Mekşûh'un isyanlarının birbirine karıştırıldığı intibaını uyandırmaktadır. Zira Esved'in isyanını Kays b. Mekşûh devam ettirmek istemiş, ancak davasına sahip çıkan olmamıştır. Esved el-Ansî'nin isyanı üç dört ay sürmüştür.

Kaynaklar, Hz. Peygamber'in Esved ile Müseylime'nin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkacaklarını haber veren bir rüyasından bahsederler (bk. Buhârî, "Menâḳıb", 25, "Meġāzî", 70, 71, "Taʿbîr", 38; Müslim, "Rüʾyâ", 21; Tirmizî, "Rüʾyâ", 10; İbn Mâce, "Rüʾyâ", 10).

Câhiliye devri Arapları arasındaki muteber mesleklerden kâhinliği benimseyen Esved el-Ansî, heybetli görünüşü ve tesirli hitabetinin de yardımıyla insanları âdeta büyülerdi. Hayvanlar üzerinde uyguladığı ipnotizma gücü de onun tesir sahasını genişletmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semavî dinlerin yerleştiği Yemen'de putperestliğe davet etmek yerine görünmeyen bir tanrı adına ortaya çıktığını iddia etmesi Esved'in gerçekten kurnaz bir kişi olduğunu göstermektedir. Kendisine melekler aracılığı ile vahiy geldiğini ileri sürmüş, büyücülük ve ipnotizma eseri olarak yaptığı şeyleri de bu iddiasını ispat için kullanmıştır. Ancak ortaya bir din ve şeriat koymamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 246; İbn Sa'd, et-Tabakât, V, 525, 534; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 152-155; Taberî, Târih (Ebü'l-Fazl), III, 185-187, 227-240; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 276-277; Beyhakî. es-Sünenü'l-kübrâ, VIII, 175, 176; a.mlf., Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, III, 400; V, 334-336; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 244-247; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîhu medîneti Sanʿâʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), San'a 1401/1981, s. 71-74, 423, 438; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 336-341; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 49-60; Zehebî,

Târîhu'l-İslâm: ʿAhdü'l-hulefâʾi'r-râşidîn, s. 14-19; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, II, 155-157; L. Caetani, İslâm Târihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1306, IX, 88-119; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1956, s. 79, 119, 123, 128-130; a.mlf., "al-Aswad b. Ka'b al-ʿAnsî", EI² (İng.), I, 728; Bahriye Üçok, İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler, Ankara 1967, s. 35-49; Cevâd Ali, el-Mufassal, III, 528; IV, 184, 191-192; Muhammed b. Âli el-Ekvâ, el-Vesâʾiku's-siyâsiyyetü'l-Yemeniyye, Bağdad 1396/1976, s. 133-134, 147-148, 164; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), X, 169, 334-347; Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'da Yayılışı, Ankara 1982, s. 115-118; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 332-337; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 415, 543, 544, 545; F. Buhl, "Esved", İA, IV, 389-390.

Hüseyin Algül

ESVED b. YEZÎD

الأسود بن يزيد

Ebû Abdirrahmân el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehaî el-Kûfî (ö. 75/694)

Fakih, kıraat âlimi ve muhaddis tâbiî.

Yemen asıllı Nehâ kabilesine mensup olduğundan Nehaî, Kûfe'ye yerleştiği için de Kûfî nisbeleriyle anılır. Künyesi Ebû Amr olarak da geçmektedir. Hz. Peygamber zamanında yaşadığı halde onu görmediği için muhadramûn*dan sayılır.

Kûfe fıkıh mektebinin temsilcilerinden Alkame b. Kaysın yeğeni, İbrâhim en-Nehaî'nin dayısıdır. Birçok kaynakta kendisinden bahsedilmekle birlikte çocukluk ve gençlik yılları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kûfe'ye gelmeden önce Yemen'de Muâz b. Cebel'i görmüş ve ondan hadis dinlemiştir. Kûfe'de ise özellikle tefsir ve fıkıh mekteplerinin kurucusu Abdullah b. Mes'ûd'dan fıkıh, tefsir, hadis ve diğer İslâmî ilimleri tahsil etti ve bu mektebin önde gelen âlimleri arasında yer aldı. Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi bilenlerden biri olduğu rivayet edilir.

Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve diğer hadis münekkitlerince sika* olarak kabul edilen Esved b. Yezîd aralarında Bilâl-i Habeşî, Huzeyfe b. Yemân, Selmân-ı Fârisî, Abdullah b. Mes'ûd, Hz.

Ebû Bekir, Ömer, Ali, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin de bulunduğu birçok sahâbîden hadis almıştır. Kendisinden de İbrâhim b. Süveyd en-Nehaî, yeğeni İbrâhim b. Yezîd en-Nehaî, Riyâb b. Hâris, Dahhâk b. Müzâhim, oğlu Abdurrahman b. Esved, kardeşi Abdurrahman b. Yezîd gibi muhaddisler hadis rivayet etmişlerdir. Yahyâ b. Vessâb, Ubeyd b. Nudayle, Şa'bî ve Ebû İshak es-Sebîî de öğrencileri arasındadır. Kendisi gibi amcası Alkame b. Kays'ın da talebeleri olan İbrâhim en-Nehaî ile Şa'bî, Hammâd b. Ebû Süleyman'ın, Hammâd da Ebû Hanîfe'nin başta gelen hocası olduğundan Esved ve amcası, Ebû Hanîfe'nin ashaba ulaşan

hocalar zincirinde önemli bir halka teşkil etmektedirler.

Esved b. Yezîd ömrü boyunca zühd ve takvadan ayrılmamış, ibadetleriyle darbımesel haline gelmiş ve tabiîler arasında zühdüyle en yüksek seviyeye ulaşan sekiz kişiden biri kabul edilmiştir. Bazılarında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ile beraber olmak üzere birçok defa hac ve umre yaptığı, çok namaz kıldığı ve sürekli oruç tuttuğu için sarardığı, ramazan ayında her iki günde bir, diğer zamanlarda da altı günde bir Kur'an'ı hatmettiği, zengin olup da hac vazifesini yerine getirmeden ölen kişinin cenaze namazını kılmadığı rivayet edilmiştir.

Kûfe'de vefat eden Esved b. Yezîd'in ölüm tarihinin 74 (693) veya 75 (694) olduğu şeklinde iki ayrı rivayet varsa da ikinci rivayet daha güçlüdür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakât, VI, 70-75; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât (Zekkâr), I, 335; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, I, 449; Dûlâbî, el-Künâ, Haydarâbâd 1322 → Beyrut 1403/1983, II, 43; İbn Hibbân, es-Sikât, IV, 31; a.mlf., Kitâbü'l-Mecrûhîn, I, 254; II, 238; Hâkim, Ma῾rifetü ῾ulûmi'l-hadîs, s. 44, 154; Ebû Nuaym, Hilye, II, 102-105; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, III, 23-24; Safedî, el-Vâfî, IX, 256-257; Zehebî, A῾lâmü'n-nübelâ᾿, IV, 50-53; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 50-51; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, III, 233-235; İbn Abdülber, el-İstî῾âb, I, 94; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gâbe, I, 107; İbnü'l-Cezerî, Gâyetü'n-nihâye, I, 171; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 106; Sezgin, GAS, I, 179, 389, 632; Wensinck, Mu῾cem, VIII, 13-14; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve't-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 120-121; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş᾿etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Beyrut 1978, III, 228; Muhammed el-Hudarî, İslâm Hukuku Tarihi (trc. Haydar Hatiboğlu), İstanbul 1987, s. 177; Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 86, 103; a.mlf., İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 183.

Saffet Köse

EŞÂİRE

(bk. EŞ‘ARİYYE).

EŞ‘AR (Benî Eş‘ar)

بنو الأشعر

Kahtânîler’e mensup eski bir Arap kabilesi.

Eş‘arûn, Eş‘ariyyûn ve Eşâire olarak da anılmaktadır. Eş‘ar kelimesi sözlükte “kıllı” anlamına gelmekte olup Üded’in oğullarından Nebt doğduğunda vücudu çok kıllı olduğu için bu lakapla şöhret bulmuştur. Nebt’in nesebi Eş‘ar b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Arîb b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe b. Yeşcüb b. Ya‘rub b. Kahtân şeklindedir. Üded’in diğer oğulları Mürre, Mezhic ve Tayy’in soyundan da kardeş kabileler türemiştir. Eş‘ar’ın soyu ise Cümâhir, Cüdde, Etgam, Ergam, Edgam, Abdüşems ve Abdüssüreyyâ adlı yedi oğlundan çeşitli kollara ayrılarak çoğalmıştır. Bunlardan en güçlü olanı Cümâhir’in neslidir. İslâm’dan önce Yemen’in Tihâme yöresindeki Zebîd ve Mehâ civarında yaşarlar, komşuları olan Benî Ak ile birlikte çoğunlukla aynı reis tarafından idare edilirlerdi.

Benî Eş‘ar, Câhiliye devrinde Ak ve Selef kabileleriyle birlikte Müntabık adlı bakırdan bir puta tapardı. Hz. Peygamber, putlar imha edildiğinde bunun içinden çıkan bir kılıcı kendisine ayırarak “mihzem” adını vermişti. Bazı kaynaklar, Kâbe’yi yıkmaya gelen Ebrehe’nin ordusunda Eş‘arîler’in de yer aldığını kaydetmektedir (Süyûtî, VIII, 627).

Eş‘arîler’in İslâmî dönemde tarih sahnesine ilk çıkışları 7. yılda (629) oldu. Aralarında Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin de bulunduğu yaklaşık elli kişilik bir heyet müslüman olduklarını bildirmek için Medine’ye gitmek üzere denize açılmış, fakat gemileri fırtına sebebiyle Habeşistan’a sürüklenince buradaki muhacirlerden Ca‘fer-i Tayyâr ve arkadaşlarına katılmışlardı. Hep birlikte Medine’ye dönmek için yola çıktıkları sırada İslâm ordusunun Hayber’i kuşatmakta olduğunu öğrenince oraya giderek Hz. Peygamber’e biat ettiler ve humus*tan pay aldılar. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile bir grup arkadaşının, başta Tebük Gazvesi için binek talep etmeleri olmak üzere çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber’e başvurduklarına dair rivayetlerden (meselâ bk. Buhârî, “Meġāzî”, 74; Müslim, “Eymân”, 7, 9) bazı Eş‘arîler’in Medine’de

yerleştiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, Benî Ak ve Eş‘arîler’e kendilerinden birinin vali olmasını uygun buldu ve Tâhir b. Ebû Hâle’yi vali tayin etti; Muâz b. Cebel’i de İslâmiyet’i öğretmek üzere gönderdi. Eş‘arîler’in bir kısmı, 10. (632) yılda daha Resûlullah hayatta iken peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî’ye katılarak ilk irtidad hareketini başlattılar. Esved el-Ansî’nin öldürülmesinden sonra yeniden İslâm’a dönen Eş‘arîler, Hz. Peygamber’in vefatının ardından başgösteren buhranlı günlerde Benî Ak ile birlikte tekrar irtidad ederek Tihâme’de Halife Ebû Bekir’e karşı isyan bayrağını açtılar (11/632). Aynı yıl Tâhir b. Ebû Hâle kumandasındaki ordu karşısında bozguna uğradılar ve büyük kayıplar verdiler. Başta Benî Ak olmak üzere bu irtidad hareketine katılanlar bu tarihten itibaren “ehâbis” (kötü insanlar), isyan esnasında kontrol altına aldıkları sahil yolu da “tarîku’l-ehâbis” adıyla anılmaya başlandı.

Hz. Ömer’in halifeliği zamanında başlayan Irak ve İran fetihlerine katılan Eş‘arîler’in bir kısmı yeni kurulan Basra ve Kûfe’ye yerleştiler. İbn Hazm’ın verdiği bilgilerden, V. (XI.) yüzyılda Endülüs’te Reyye şehrinin Eş‘arîler’in yerleşim merkezi olduğu, İşbîliye’de de Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin neslinden gelen bazı kişilerin yaşadığı anlaşılmaktadır (Cemhere, s. 398). Bunlar bölgenin fethine katılıp orada yerleşen Eş‘arîler’in torunları olmalıdır. İran’ın Kum şehrinde de Ali b. Îsâ’nın neslinden gelen bazı Eş‘arîler yaşamaktadır (a.g.e., s. 398). Mustafa Murâd ed-Debbâğ, kabile mensuplarından bir kısmının Ürdün ve Filistin’in fethinden sonra Taberiye’de kaldığını, Sudan’da da bazı zümrelerinin bulunduğunu kaydetmektedir (el-Ḳabâʾilü’l-ʿArabiyye, s. 104). Kabilenin Yemen’de yaşayan mensupları Sıffîn Savaşı’nda Muâviye’nin safında yer almış ve Me‘mûn devrinde Yemen âmiline isyan etmişlerdir. Ancak 203’te (818-19) vali tayin edilen Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd çok çetin savaşlardan sonra bunları tekrar itaat altına aldı.

Kur’ân-ı Kerîm’de kırk Arap kabilesinin lugatından kelimeler bulunduğuna dair haberlerde Eş‘arîler’in de adı geçmektedir (M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 174). Eş‘arîler ayrıca, başta Kur’an tilâvetine

ihtimam göstermeleri olmak üzere çeşitli üstün vasıfları sebebiyle Hz. Peygamber tarafından övülmüşlerdir (meselâ bk. Tirmizî, “Siyer”, 10;

“Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 35).

Eş‘arîler’in içinde yetişen bazı önemli şahsiyetler şunlardır: Meşhur sahâbî ve kumandan Ebû Âmir el-Eş‘arî, kardeşinin oğlu Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile fakih oğlu Ebû Bürde el-Eş‘arî, muhaddis sahâbî Temîm b. Evs, sahâbe - tâbiîn devrinin Suriye - Filistin fakihi Abdurrahman b. Ganm, tâbiîn nesli âbid, zâhid ve muhaddislerinden Bilâl b. Sa‘d, Eş‘ariyye mezhebinin kurucusu Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Endülüslü fakih, muhaddis ve edip Ahmed b. Muhammed el-Eş‘arî.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “şʿar” md., III, 302; Buhârî, “Meğâzî”, 74, “Farzü’l-humus”, 15; Müslim, “Eymân”, 7, 9, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 166, 167; Tirmizî, “Siyer”, 10, “Tefsîrü’l-Kurʾân”, 35; İbnü’l-Kelbî, Nesebü Maʿad ve’l-Yemeni’l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, I, 133-134, 339-342; İbn Sa‘d, et-Tabakât, I, 45, 348-349; II, 108; IV, 105-107; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât (Zekkâr), I, 155-157, 298, 427-428; II, 780; İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (Âmir), s. 126, 127-128; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 102, 266; Taberî, Târih (Ebü’l-Fazl), I, 211; III, 228, 318, 320-321; IV, 500; V, 24; İbn Düreyd, el-İştikak (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Bağdad 1979, s. 362, 416-418; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd, III, 400-401; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘), Riyad 1397/1977, s. 73, 74, 101, 207, 258, 277; İbnü’l-Mağribî, el-İnâs (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1980, s. 18, 159, 161, 200; İbn Hazm, Cemhere, s. 397-398, 485; Bekrî, Muʿcem, I, 53-54; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 273-274; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 82; II, 336-337, 374-375; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), XVIII, 23; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 254; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, I, 335; a.mlf., Nihâyetü’l-ereb fî maʿrifeti ensâbi’l-ʿArab, Beyrut 1984, s. 51; Zürkānî, Şerhu’l-Mevâhib, Kahire 1329 → Beyrut 1393/1973, IV, 28-32; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mensûr, Beyrut 1403/1983, VIII, 627; Yahyâ b. Hüseyin b. Kāsım, Gāyetü’l-emânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 150-151; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü’l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, I, 174; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 334; Cevâd Ali, el-Mufassal,

I, 364; II, 61, 368, 380, 596; III, 510-511; IV, 192, 195-196, 449-450; VI, 286, 377; VIII, 603; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 243; IX, 164; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 30-31; Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 83-89; İbrâhim Ahmed el-Makhafî, Muʿcemü'l-müdûn ve'l-kabâʾili'l-Yemeniyye, San‘a 1985, s. 24; Mustafa Murad ed-Debbâğ, el-Kabâʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filistîn, Beyrut 1986, s. 103-104.

Cengiz Kallek

EŞ‘ARÎ, Ahmed b. Muhammed

أحمد بن محمّد الأشعري

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Meymûn el-Mâlikî el-Eş‘arî (ö. 690/1291’den sonra)

Endülüslü fakih, muhaddis ve edip.

İbnü’s-Sükkân diye de bilinir. Doğum yeri olan Endülüs’teki Mâlik şehrinden on iki yaşında iken ayrılıp babası ile birlikte Tunus’a göç etti. Burada devrin tanınmış âlimlerinden fıkıh, hadis ve Arap edebiyatı dersleri aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra daha çok hadis rivayetiyle ve eser telifiyle meşgul oldu, birçok talebe yetiştirdi. Rivayet ettiği hadislerden hükümler çıkarır ve bunları bizzat yaşamaya çalışırdı. Geniş kitap bilgisi yanında âlimleri el yazılarından tanıma kabiliyetine de sahipti. er-Risâletü’l-Mağribiyye adlı seyahatnâmesiyle meşhur olan Ebû Muhammed el-Abderî onunla 689 (1290) yılında hac dönüşü görüştüğünü söylemekte. Eş‘arî’nin sade yaşayışı, güzel ahlâkı ve ibadete düşkünlüğünden söz etmektedir. Seyyah İbn Rüşeyd’in de görüştüğü Eş‘arî’nin 690 (1291) yılından sonraki hayatı hakkında bilgi bulunmadığı gibi hangi tarihte vefat ettiği de bilinmemektedir.

Eserleri. Eş‘arî’nin kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: 1. Ḫulâṣatü’ṣ-ṣafâ min ḫâṣâʾiṣi’l-Muṣṭafâ. 320 küsur beyitten meydana gelen eserde Hz. Peygamber’in bütün mûcizelerinin bir araya getirilmesi amaçlanmıştır. 2. İkmâlü Meydâni’s-sâbıḳīn ve ḥilyetü’ṣ-ṣâdıḳīne’l-muṣaddıḳīn fî ẕikri’ṣ-ṣaḥâbeti’l-ekremîn. Ebü’r-Rebî‘ el-Kelâî’nin, sahâbîlerin ve Asr-ı saâdette yaşayan büyük tabiîlerin hal tercümelerini konu alan yarım kalmış eserini tamamlayan bir çalışmadır. 3. İkmâîü Teẕyîli (Ẕeyli) Ebî Bekir b. Fetḥûn ʿale’l-İstîʿâb. İbn Abdülber enNemerî’nin el-İstîʿâb’ına Ebû Bekir b. Fethûn tarafından yapılan zeyli ikmal etmek üzere yazdığı bu eserin Abderî ile görüştüğü 689 (1290) yılında henüz tamamlanmadığı bilinmektedir.

Şiirleriyle de tanınan Eş‘arî’nin kaynaklarda bunlardan başka, hocası fakih

Muhammed b. Hasan b. Hubeyş'in hocalarını anlattığı ve kitaplarını bir araya getirdiği Bernâmec adlı eseriyle el-Iṭṭılâʿ ʿalâ mâ yelzemü fî refʿi'l-eydî fi'ṣ-ṣalâti minel-ittibâʿ adlı kitabı zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 176; İbn Rüşeyd, Milʾü'l-ʿaybe bimâ cumiʿa bi-tûli'l-ğaybe fi'l-vicheti'l-veche (nşr. Muhammed el-Habîb), Tunus 1402/1982, II, 409-413; Makkarî, Nefhu't-tîb, IV, 312-313; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1989, I, 90-91; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Magribi'l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, IV, 217-219; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 45-46.

Mehmet Ali Sönmez

EŞ‘ARÎ, Ebû Bürde

أبو بردة الأشعري

Ebû Bürde Âmir b. Ebî Mûsâ Abdillâh b. Kays el-Eş‘arî (ö. 104/722)

Kûfe kadısı, fakih ve muhaddis tâbiî.

Kaynaklarda adı Âmir, Hâris ve Ebû Bürde olarak üç farklı şekilde kaydedilmekteyse de birincisi daha yaygındır. Bu ad, Yemâme savaşlarında hayatını kaybeden amcası Âmir’in hâtırasını yaşatmak için verilmiştir. Âmir, babası Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin Basra kadılığı döneminde doğmuş ve bir süt anneye verilmiştir. Süt emzirme dönemi sona erince bir hırkaya (bürde) sarılı olarak getirildiği için babası tarafından kendisine “Ebû Bürde” lakabı takılmış ve daha çok bu lakapla tanınmıştır. Lakapların yazılışındaki benzerlik sebebiyle zaman zaman ashaptan Ebû Berze (أبو برزة) ile karıştırıldığı olmuştur. Doğum yılı kaydedilmemekle beraber seksen yaşından sonra vefat ettiği belirtilmektedir. Ölüm yılı olarak 103 (721), 104 (722), 106 (724) ve 107 (725) yılları verilmekteyse de umumiyetle kabul edilen ikinci tarihtir.

Kûfeli tabiîlerin ikinci tabakasından olan Ebû Bürde fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlerde geniş bilgiye sahipti. İlk öğrenimini babasından ve Abdullah b. Selâm’dan gördü. Ayrıca Hz. Âişe, Hz. Ali, Ebû Hüreyre, Esved b. Yezîd, Avf b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Zübeyr b. Avvâm ve oğlu Urve gibi meşhur muhaddislerle bazı tâbiîn ulemâsından hadis okudu. Öğrendiklerini kaydetmeyip ezberlemesini tavsiye eden babası, onun kendisinden dinleyerek yazdığı bütün hadisleri imha etti. Hadis münekkitlerince sika* kabul edilen Ebû Bürde el-Eş‘arî’nin rivayet ettiği bazı hadisler Kütüb-i Sitte’de yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 28). “Sarhoşluk veren her şey haramdır” (Buhârî, “Edeb”, 80, “Aḥkâm”, 22; Müslim, “Eşribe”, 64); “Velinin izni olmadan kıyılan nikâh geçerli sayılmaz” (Ebû Dâvûd,

“Nikâḥ”, 19; Tirmizî, “Nikâḥ”, 14; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 15) meâlindeki meşhur hadisler bunlardandır. Kendisinden hadis dinleyenler arasında kardeşi İshak, oğulları Ebû Bekir, Abdullah, Saîd ve Bilâl yanında Şa‘bî, Ebû İshak es-Sebîî, Ömer b. Abdülazîz, Katâde b. Diâme, Mekhûl b. Ebû Müslim gibi önemli şahsiyetler de vardır. Ebû Bürde üstün ahlâkı ve geniş bilgisiyle çevresindekilerin takdirini kazanmıştır. Horasan Valisi Yezîd b. Mühelleb tarafından teklif edilen bir görevi ehil olmadığı gerekçesiyle geri çevirmiştir.

Tarihçiler, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın hutbelerde Hz. Ali’ye beddua edilmesine dair emrine karşı çıkan Hucr b. Adî aleyhinde, halifeye hakaret ve halkı isyana davet ederek genel asayişi bozduğu yolunda rapor veren dört önemli kişiden birinin Ebû Bürde olduğunu nakletmektedir (Taberî, V, 269; İbnü’l-Esîr, III, 483). Yine Haccâc’a karşı bir isyan başlatan Hâricî liderlerinden Şebîb b. Yezîd’e biat ettiği de (76/695-96) kaydedilmektedir (Taberî, VI, 248). Ancak Haccâc tarafından Kādî Şüreyh’in istifasıyla boşalan Kûfe kadılığına tayin edildiği (79/698) bilindiğine göre bu rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekir. Bir müddet sonra bu görevden azledilerek yerine kardeşi Ebû Bekir tayin edilmiştir. Babasının Basra ve Kûfe, kendisinin Kûfe, oğlu Bilâl’in de her iki şehrin kadılığında bulunması sebebiyle kendileri hakkında “bir dizide üç kadı” sözü meşhur olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meğâzî, III, 1116; İbn Sa‘d, et-Tabakât, VI, 268-269; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakât (Zekkâr), I, 365; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 214, 439, 456; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 365; a.mlf., et-Târîhu’s-sağır, I, 248-249; Ebû Dâvûd, el-Merâsîl (nşr. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar‘aşlî), Beyrut 1406/1986, s. 169-170; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 589-590; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîh, Medine 1410/1990, I, 262, 267, 270, 440, 451; II, 555, 624, 695, 706; III, 690; Vekî‘, Ahbârü’l-kudât, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), II, 408-411; Taberî, Târîh (Ebü’l-Fazl), V, 268-269; VI, 248; Dûlâbî, el-Künâ ve’l-esmâʾ, Haydarâbâd 1332 → Beyrut 1402/1983, I, 126; İbn Hibbân, es-Sikât V,

187-188; İbnü’lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli’s-Sahîhayn, Beyrut 1405, I, 376-377; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 483; IV, 411, 452, 456, 466; VI, 105; Nevevî, Tehzîb, I/2, s. 178-179; Zehebî, el-ʿİber, I, 97; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 343-346; V, 5-7; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 18-19; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VII, 176-178; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 139, 141, 148, 155; H. Ritter, “Eş‘arî”, İA, IV, 390; J. Schacht “al-Ashʿari Abu Burda”, EI^{2} (İng.), I, 693-694; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 28.

Saffet Köse

EŞ‘ARÎ, Ebû Mûsâ

(bk. EBÛ MÛSÂ el-EŞ‘ARÎ).

EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasan

أبو الحسن الأشعري

Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî el-Basrî (ö. 324/935-36)

Eş‘ariyye mezhebinin kurucusu. Yemen’deki Eş‘ar kabilesine mensup olan sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin soyundan geldiği için Eş‘arî nisbesiyle tanınmıştır. Onun Ebû Mûsâ’nın soyundan gelmediğine ilişkin bazı iddialar varsa da bunlar ilmîlikten uzaktır. Ehl-i sünnet akîdesinin gelişip yayılmasına olan önemli katkılarından dolayı “Nâsırüddin” lakabıyla da anılır. Yaygın olmamakla birlikte bazı kaynaklarda dedesine nisbetle kendisinden İbn Ebû Bişr diye de söz edilir (İbnü’n-Nedîm, s. 231; Kādî Abdülcebbâr, s. 235). Doğum tarihi hakkında farklı görüşler varsa da genellikle 260 (873-74) yılında Basra’da doğduğu kabul edilir.

Küçük yaşta babasını kaybeden Eş‘arî onun vasiyeti üzerine Sünnî bir âlim olan Yahyâ b. Zekeriyyâ es-Sâcî’nin öğrencisi oldu. Annesinin Mu‘tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ile evlenmesinden sonra da onun himayesinde yetişti ve kendisinden kelâm tahsil etti. Bir taraftan da Abdurrahman b. Halef, Ebû Halîfe el-Cumahî, Sehl b. Nûh, Muhammed b. Ya‘kūb gibi Sünnî âlimlerden hadis ve fıkıh dersleri aldı. Basra’da oturduğu yıllarda zaman zaman Bağdat’a giderek Ebû İshak el-Mervezî’nin Mansûr Camii’ndeki cuma derslerine katıldı. Hocası Cübbâî’nin etkisiyle gençliğinde Mu‘tezilî görüşleri benimsemesine, hatta bunları savunan eserler yazmasına rağmen 300 (912-13) yılı civarında bir cuma günü Basra Camii’nde Mu‘tezile’den ayrılıp Ehl-i sünnet’e intisap ettiğini ve Ahmed b. Hanbel ile diğer hadis âlimlerince temsil edilen Selef itikadını benimsediğini açıkladı. Hayatındaki bu değişikliğin daha ileri bir tarihte gerçekleştiğini söyleyenler varsa da bu zayıf bir ihtimal olarak görünmektedir. Zira Demirkapı (Bâbülebvâb) halkına hitaben yazdığı risâlenin (Risale ilâ ehli’s̱-S̱eġr) 297 (909-10) tarihini taşıması (Uṣûlü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa, nâşirin mukaddimesi, s. 12) ve bu risâlede Ehl-i sünnet akîdesini savunması bunun açık delilidir. Kaynaklar Eş‘arî’nin

itikadî ve fikrî hayatındaki bu değişikliği farklı sebeplere bağlar. Eş‘ariyye kaynaklarının ittifakla kaydettiğine göre bunun en önemli sebebi, bir ramazan ayında birkaç defa rüyasında gördüğü Hz. Peygamber’in, sünnetindeki esaslara bağlı kalıp onları savunması hususunda Eş‘arî’yi ikaz etmesidir. Herhangi bir ilmî mesnede dayanmayan bu rivayetin, hizipler arası mücadelelerde sık sık üretilen hayal mahsulü olaylardan olduğu bilinmektedir (krş. Abdurrahman Bedevî, I, 493-497). Eş‘arî’nin, Allah’ı zorunluluk altına sokan (vücûb alellah, bk. ASLAH; VÜCÛB) Mu‘tezile görüşünün yanlışlığını farkederek hocası Cübbâî ile, bu görüşle ilgili üç kardeş (ihve-i selâse*) meselesi etrafında yaptığı münakaşalarda tatmin edici cevaplar alamamasının Mu‘tezile’den ayrılmasında etkili olduğu kabul edilir (İbn Asâkir, s. 39-41). Bazı aşırı Hanbelîler’in telakkisine göre ise Eş‘arî’nin dedesinden intikal eden bir mirasın Basra kadısı tarafından Sünnî olmadığı gerekçesiyle kendisine verilmeyişi veya şöhrete kavuşma hevesi onun Mu‘tezile’den ayrılmasına sebep olmuştur (Ahvâzî, s. 155). Ancak Hanbelîler’in aşırı tutuculuğu ve Eş‘arî’ye tekfire kadar varan suçlamalar yöneltmeleri bu iddianın da ithamdan öte bir değer taşımadığını gösterir. Eş‘arî’nin mezhep değiştirmesini özel bir olaya bağlamak yerine onun gerçeği arama çabalarının, özellikle başta Ebû Hanîfe ve takipçilerinin konuyla ilgili düşünceleri olmak üzere daha önce yapılmış olan Mu‘tezile’yi tenkit mahiyetindeki çalışmaları incelemesi ve bu suretle kaydettiği fikrî gelişmenin bir sonucu saymak daha makul görünmektedir.

Eş‘arî muhtemelen 300’lü yıllarda Bağdat’a giderek hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi. Bağdat’ta Hanbelîler’in ileri gelenlerinden Hasan b. Ali el-Berbehârî’yi ziyaret ederek ona Mu‘tezile âlimleriyle, ayrıca hıristiyan, yahudi ve Mecûsîler’e karşı verdiği fikrî mücadeleleri bulunduğunu uzun uzun anlattıysa da beklediği ilgiyi göremedi. Daha sonra Ahmed b. Hanbel’in akîdesini savunan el-İbâne’yi yazıp Berbehârî’ye sundu; ancak bu defa da beklediği ilgiyi bulamadı (İbn Ebû Ya‘lâ, II, 18). Basra’da yürüttüğü öğretim ve telif faaliyetlerine Bağdat’ta Sünnî inanç doğrultusunda devam ederek pek çok öğrenci yetiştirdi. İmâmiyye’nin ileri gelenlerinden biri iken Eş‘arî ile yaptığı münazarada yenik düşen Ebü’l-Hasan el-Bâhilî’den

başka İbn Mücâhid et-Tâî, Basra ve Bağdat’ta hizmetinden ayrılmayan Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, Abdullah b. Ali et-Taberî, Muhammed b. Ali

el-Kaffâl, İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Ebü'l-Hasan Ali b. Mehdî et-Taberî onun meşhur öğrencilerindendir. Kādî Abdülcebbâr'ın iddiasına göre Eş'arî, Mu'tezile'den Ebü'l-Kāsım b. Sehlûye ile yaptığı münazarada yenik düşmesinin verdiği üzüntüyle hastalanmış ve bir süre sonra vefat etmiştir. Bu olaydan sonra Ebü'l-Kāsım "Kātilü'l-Eş'arî" lakabıyla anılmıştır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 174). Kaynaklarda Eş'arî'nin ölümüyle ilgili olarak 320 (932) ile 380 (990-91) yılları arasında değişen farklı tarihler verilmekteyse de genellikle 324 (935-36) yılında Bağdat'ta vefat ettiği ve şehrin güney bölgesinde bulunan bir mescidin yakınındaki türbeye defnedildiği kabul edilmektedir. Daha sonra bazı aşırı Hanbelîler tarafından tahrip edilme ihtimaline karşı türbe yıkılarak kabrinin yeri gizlenmiştir.

Basra'da dedesinden intikal eden bir arazinin 17 dirhem tutarındaki geliriyle geçinen Eş'arî'nin oldukça zâhidâne bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır. Samimi dindarlığının yanında kıvrak bir zekâya sahipti. Diyalektiği çok iyi kullandığı için yaptığı münazaralarda genellikle üstün gelirdi. Mu'tezilî âlimlerin fıkıhta umumiyetle Hanefî mezhebini benimsemelerine bakılarak onun da aynı temayülü koruduğunu söylemek mümkünse de (Kureşî, II, 544-545) Mâlikî ve daha yaygın kanaate göre Şâfiî olduğu da nakledilir. Hadis rivayetinden başka tefsir, fıkıh, usûl-i fıkıh, cedel gibi ilimlerle ilgilenmiş ve bu alanlarda da eserler vermiştir. Asıl şöhretini ise kelâm ve itikadî mezhepler sahasında yaptığı çalışmalarla kazanmıştır. Hayatının ilk döneminde Mu'tezilî kelâm anlayışı doğrultusunda eserler telif etmiştir. Fakat akla aşırı derecede güvenen, onu dinin esasları için temel ölçü kabul eden bu mezhebin bazı tutarsızlıkları bulunduğunu ve naslarla çatıştığını farkederek Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Kuteybe, Ebû Saîd ed-Dârimî gibi âlimlerce ortaya konan Ehl-i sünnet akaidi safında yer alması kelâm tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Eş'arî, Mu'tezile'nin aşırı akılcılığına karşı çıkışının etkisiyle olacaktır ki önce Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olmuş ve teslimiyetçi bir tavır benimsemiştir. Fakat kısa bir zaman sonra itikadî esasları aklın ilkeleriyle destekleyerek nasları ön plana çıkaran üçüncü bir merhaleye ulaşmıştır ki bu Mâtürîdî paralelinde Sünnî kelâm metodunun başlangıç dönemini oluşturur. Bu dönemde, Mu'tezile görüşlerini savunmak için daha önce ileri sürdüğü görüşleri bizzat kendisi eleştirmiştir. Müslümanların itikadî konulardaki ihtilâflarını Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinde bir araya topladıktan sonra bid'atçı görüşleri ve başta Aristoculuk

olmak üzere felsefî fikirleri, ayrıca Hıristiyanlık, Yahudilik ve Mecusîliği çeşitli kitaplarında tenkide tâbi tutmuştur. Bazı müsteşrikler Eş‘arî’yi, çeşitli yabancı kültürler karşısında Arap milliyetçiliğini canlandıran ve fikir hürriyetine engel olan bir hareketin öncüsü olarak gösterirlerse de (Nicholson, s. 376-380) bu iddiaya katılmak mümkün değildir. Çünkü Eş‘arî eserlerinde ne Arap milliyetçiliğini savunmuş ne de fikir hürriyetine karşı çıkmıştır. Görüşlerinin, Hindistan’dan Endülüs’e kadar muhtelif milliyetlere mensup müslümanların yaşadığı geniş bir coğrafyada yayılmış olması bu iddianın isabetsizliğini gösterir.

Kelâmî Görüşleri. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’den günümüze intikal eden eserler kelâm kültürü ve terminolojisi bakımından çağdaşı Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî’nin eserlerine nisbetle zayıftır. Buna rağmen kendisi Sünnî kelâm ekolünün önemli kurucularından biri olarak kabul edilmiştir. Bunda, hayatını sürdürdüğü Basra ve Bağdat gibi ilmî çevrelerin tesirinden başka muhafazakâr çoğunluğun en güçlü rakibini oluşturan Mu‘tezile mezhebinden dönüşünün de büyük payı olmalıdır. Eş‘arî’nin, kendisinden sonraki birçok âlim tarafından geliştirilen kelâmî görüşlerini onun eserlerinden ziyade İbn Fûrek’in önemli bir kısmını bu eserlerden derlediği bilgilerden ve bunlara eklediği şahsî yorumlarından hareket ederek şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Bilgi. Zaruri ve iktisabî olmak üzere ikiye ayrılır. Doğruluğundan şüphe edilmeyen bilgilere zaruri bilgiler denir. Akıl dış dünyadaki nesnelerden yaptığı soyutlamalarla yani kavramlarla birleşip özdeşleşince bilgi meydana gelir. Bu anlamda akıl bilgi demektir. Bilgi sadece nazar ve tefekkürle değil tartışma (cedel) yoluyla da elde edilebilir (İbn Fûrek, s. 11, 15, 247, 294).

Âlemdeki bütün cisimler bölünemeyecek kadar küçük olan cüzlerin (atom) birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu parçalar sonlu olduğu için bunların birleşip ayrılmasından oluşan âlem de sonludur. Atomlarda, kendiliğinden çeşitli terkipler yaparak değişik cisimler meydana getirme gücü yoktur; onların birleşmesi ve farklı cisimler teşkil etmesi sadece ilâhî irade ve kudretin tesiriyle olmaktadır. Zira bütün atomlar mahiyet itibariyle birbirinin benzeridir (a.g.e., s. 76, 202, 208).

2. İlâhiyat. Allah’ın varlığına ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşılabilir.

O’nun varlığına ilişkin bilgiler, insanda doğuştan mevcut olan zaruri bilgiler türünden değildir. Aksi halde varlığı hakkında şüpheler ileri sürülmez ve sonuç itibariyle herkes zorunlu olarak O’na iman ederdi. Allah’ın mevcudiyetini idrak etmek için insanın hangi unsurdan yaratıldığını, bir damla sudan nasıl mükemmel bir varlık haline geldiğini düşünmesi yeterlidir. Zira onun dünyaya gelişi de çeşitli safhaları aşıp dünyadan ayrılışı da kendi irade ve gücü dahilinde olmamaktadır. Şu halde insanı yaratan, yaşatan ve dünya hayatına son veren irade ve kudret sahibi bir varlığın bulunması gerekir ki O da Allah’tır (Eş‘arî, el-Lümaᶜ, s. 82; İbn Fürek, s. 248; Eş‘arî’nin isbât-ı vâcib delilleri için ayrıca bk. Gimaret, La doctrine d’al-Ash’arī, s. 235-245).

Allah’ın ezelî sıfatları vardır. Âlim, kādir, hay, mürîd, mütekellim, semî‘, basîr oluşu O’nda ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, sem‘ ve basar sıfatlarının bulunduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle Allah ilimle âlim, kudretle kādirdir. Hayat, ilim, irade ve kudret sıfatları fiilleri yoluyla; sem‘, basar, kelâm, bekā sıfatları da zâtının eksiklikten tenzih edilmesini gerektiren aklî zaruretle bilinir. Vech, yed, ayn, istivâ, nüzûl gibi sıfatlar sadece naslarda O’na atfedilen kavramlar olup akıl onların Allah’ın zâtına lâyık olacak mânaları bulunduğuna hükmeder. Yaratma, rızık verme gibi fiilî sıfatları ezelî değildir. Zira bu takdirde âlemin ezelî olması gerekirdi, bu ise imkânsızdır (İbn Fûrek, s. 41, 44, 137, 326). Zâtında mevcut kelâm-ı nefsî kadîm, bu kelâmı ifade eden lafızlarsa hâdistir (a.e., 179; Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 320). Allah’ın ilminde bir değişiklik olmaz, varlıkları yaratmadan önceki bilgisi ne ise yarattıktan sonra da odur (Şehristânî, a.e., s. 218-219). İrade sıfatı küllî olup âlemdeki bütün varlık ve olayları kuşatır; aynı şekilde kulların fiilleri de ilâhî iradeye göre cereyan eder.

Kul fiilini Allah’ın dileyip yarattığı hâdis kudretle yapar ve böyle bir kudretle de olsa fiili yaptığı için sorumlu olur.

Eğer kul fiilini ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak yapabilseydi ona dilediği niteliği verebilmesi gerekirdi. Halbuki kulun güzel ve iyi olmasını istediği bir şey çirkin ve kötü olabilmektedir (Eş‘arî, el-Lümaᶜ, s. 118; İbn Fûrek, s. 92). Bütün ilâhî fiiller hikmet ve adalet ürünü olmakla birlikte irade sıfatına göre gerçekleşir. Dolayısıyla bu fiillerde menfaat elde etme veya bir zararı bertaraf etme anlamında herhangi bir hikmet aramak

gereksizdir. Esasen hiçbir şey O'nun hakkında vâcib değildir (Eş'arî, el-Lüma', s. 148-153; İbn Fûrek, s. 140).

Allah'a nisbet edilen isimler sadece nasla belirlenir (Sübkî, III, 358). Allah'ın görülmesi aklî bir imkânsızlığa götürmediği için mümkündür. Dünyada Allah sadece Hz. Peygamber tarafından görülmüştür; âhirette ise bütün müminlerce görülecektir; rüyada görülmesi ise imkânsızdır (İbn Fûrek, s. 85-89).

3. Nübüvvet ve Âhiret. Allah bir sebep ve hikmete bağlı olmaksızın sadece rahmetinin eseri olarak kullarından dilediğini peygamberlikle görevlendirir. Bunlardan resul olanlar ilâhî emirleri insanlara tebliğ etmekle yükümlü tutulduğu halde nebîler böyle bir mükellefiyet taşımaz. Bu sebeple kadınlardan da nebî seçilmiştir. Bir peygamberin nübüvveti mûcize göstermesi, önceki peygamberin kendisini haber vermesi veya hitap ettiği insanlarda, örnek davranışları ve öğretilerinin hidayete ulaştırıcı olması açısından nübüvvetinin doğruluğuna dair zaruri bir bilginin meydana gelmesiyle bilinir. Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin en büyük delil, ümmî olduğu halde Kur'ân-ı Kerîm gibi yüce bir kitabı getirmiş olmasıdır. Erişilmez nazım güzelliği, fevkalâde zengin muhtevası, gayba ait haberler içermesi, çelişki ve tutarsızlıklardan uzak bulunması onun ilâhî kaynaklı bir kitap olduğunu gösterir. Peygamberler nübüvvetten önce büyük günahlardan, nübüvvetten sonra da bütün günahlardan korunmuşlardır (a.g.e., s. 63, 158, 174, 176, 178).

Âhiret hallerini bilmenin tek yolu nakil olmakla birlikte akıl da bunların imkân dahilinde bulunduğunu kabul eder. Kabirlerdeki cesetlere, dünyadaki amellerine göre acı veya huzur ve mutluluk hissedecek şekilde bir tür hayatın verilmesi, ölmüş bir canlının ikinci defa yaratılması (ba's ba'de'l-mevt) aklen imkânsız değildir.

4. İman - Günah. İman Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu tasdik etmekten ibarettir. İnancı dil ile açıklamak ve ilâhî buyrukları yerine getirmek (ikrar ve amel) imana dahil değildir. İlâhî buyruklara aykırı olan her davranış büyük günahtır. Günahın büyüklüğü ve küçüklüğü izafîdir. Kötülüklerin günahı iyiliklerden elde edilen sevabı yok etmez (bk. İHBÂT). Tövbe Allah'a karşı işlenen bütün günahları siler. Kullara verilen sevap ve

mükâfat işledikleri amellerin karşılığı değil sadece ilâhî bir lutuftur (a.g.e., s. 150-154, 157-158, 166-167).

5. İmâmet. Müslümanların işlerini Hz. Peygamber'in tayin ettiği ilkelere göre yürüten bir halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd* tarafından seçilmesi zaruridir. Şiî iddialarının aksine halifenin nasla tayin edildiğini gösteren hiçbir delil yoktur. Eğer Resûl-i Ekrem yerine geçecek olan halifeyi nasla tayin etseydi ve bu kişi de Hz. Ali olsaydı ashap bu emri yerine getirir, Ali de bunu bir emir telakki ederek ilk üç halifeye biat etmezdi. İmamın gaybı bilmesi ve mâsum olması mümkün değildir. Ali ile muhalifleri arasında meydana gelen olaylarda Ali haklı, muhalifleri hatalı idi (Eş'arî, el-Lümaʿ, s. 160-161; İbn Fûrek, s. 180-184).

Eş'arî üzerinde araştırma yapan çağdaş yazarların bir kısmı onun sadece Ahmed b. Hanbel'e uyan ve tamamen Selefî çizgiyi takip eden bir akaid âlimi olduğunu ileri sürerken (el-İbâne, nâşirin girişi, s. 92-102) bir kısmı da onu İbn Küllâb el-Basrî, Hâris b. Esed el-Muhâsibî ile Kalânisî'den etkilenen ve onların görüşlerini açıklayan bir kelâma olarak görür (Ahmed Mahmûd Subhî, s. 59). Öyle anlaşılıyor ki Eş'arî itikadı esasları belirlerken Ahmed b. Hanbel'den faydalanmış, nakli akılla desteklerken İbn Küllâb. Muhâsibî ve Kalânisî gibi kelâmcılar doğrultusunda bir çizgi takip etmiş, ancak kendine has bir kelâm sistemi de kurmuştur. Onun sistemi Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının bir mektebi haline gelmiş, kendisinden sonra önemli değişikliklerle İbn Fûrek, Bâkıllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Cüveynî, Gazzâlî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Teftâzânî gibi belli başlı kelâmcılar tarafından geliştirilerek günümüze kadar devam ettirilmiş ve neticede kelâmı metot açısından Eş'arî'yi büyük ölçüde aşan bir noktaya ulaşmıştır. Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin ekseriyetiyle bazı Hanbelî ve Hanefî âlimleri de Eş'arî'nin görüşlerini benimsemişlerdir.

Eş'arî'nin sistemi çeşitli âlimlerce tenkit edilmiştir. Bunlar arasında Hasan b. Ali el-Ahvâzî, İbrâhim b. Muhammed b. Ayyaş, Kādî Abdülcebbâr, İbn Hazm, İbn Teymiyye ve bazı Mâtürîdî âlimleri yer alır. Ahvâzî'nin Meṡâlîbü İbn Ebî Bişr el-Eşʿarî'de mülhidlikle suçladığı Eş'arî'ye yönelttiği tenkitler indî ve tutarsız ithamlardan öteye geçmez. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir Tebyînü keẕibi'l-müfteri fî-mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-

Eşʿarî adlı eserinde bu ithamlara cevap vermiştir. Kādî Abdülcebbâr'ın tenkitleri ise daha çok Ehl-i sünnet'le Mu'tezile arasında ihtilâflı olan konularla ilgilidir. İbrâhim b. Muhammed b. Ayyaş, Eş'arî'nin usule dair eserine Naḳżu İbn Ebî Bişr fî Îżâḥi'l-burhân adlı bir reddiye yazmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 221; Kādî Abdülcebbâr, s. 325). İbn Hazm'ın Eş'arî'yi tenkidi, görüşlerini eksik nakletmesinden ve buna bağlı olarak onu yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. Ona göre Eş'arî sadece Allah'a iman eden herkesi mümin saymıştır (el-Faṣl, III, 227, 246). Halbuki Eş'arî, eğer naslar peygambere iman etmeyi farz kılmasaydı sadece Allah'a iman edeni mümin saymanın aklen mümkün olacağını söylemiştir. İbn Hazm'ın, Eş'arî'nin Allah'a ezelî sıfatlar nisbet etmesiyle ilgili tenkidi de isabetli görünmemektedir. Zira aynı görüşü kendisi de benimsemiştir (a.e., V, 76). İbn Teymiyye umumi mânada kelâmî metodu eleştirirken Eş'arî'yi de buna dahil etmiştir. Mâtürîdî âlimleri Eş'arî'yi fiilî sıfatları hadis kabul etmesi ve Havva, Âsiye, Meryem gibi bazı kadınların nebî olduğunu söylemesi gibi hususlarda tenkit etmişlerdir (Sâbûnî, s. 38, 46).

Buna karşılık bazı âlimler de Eş'arî'yi müdafaa eden eserler yazmışlardır. İbn Asâkir'in Tebyînü keẕibi'l-müfterî fî-mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (Kahire 1399/1979), Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî'nin Zecrü'l-müfterî ʿalâ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (Sübkî, III, 423-437), İbn Derbâs'ın Risâle fi'ẕ-ẕeb ʿan Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (Medine 1403), Muhammed b. Dâvûd el-Bâzelî'nin Menâḳıbü Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5056) ve Ali b. Muhammed et-Tûnisî'nin el-Ḥusâmü's-semherî (Îżâḥu'l-meknûn, I, 402) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

Eş'arî'nin görüşlerini günümüze ulaşmayan bazı eserlerinden inceleyerek tesbit eden ve kendi yorumlarını da katan İbn Fûrek'in Mücerredü maḳālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (Beyrut 1986) adlı

eseri onun hakkında yapılan en önemli çalışma niteliğindedir. Bunun yanında Hammâd b. Muhammed el-Ensârî'nin el-Eşʿarî (Riyad 1382), Hammûde Gurâbe'nin el-Eşʿarî Ebü'l-Ḥasan (Kahire 1945), W. Spitta'nın Zur Geschichte Abu'l-Ḥasan al-Asʿarīs (Leipzig 1876), Helmut Ritter'in Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu'l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl al-Asharī (Wiesbaden 1963), Michel Allard'ın Le problème des

attributs divins dans la doctrine d’al-Aš’arī (Beyrut 1965), Hâdî b. Ahmed’in Ebü’l-Ḥasan el-Eşʿarî beyne’l-Muʿtezile ve’s-Selef (Mekke, 1399/1979), Daniel Gimaret’nin La doctrine d’al-Ash’arī (Paris 1990), Fevkıyye Hüseyin Mahmûd’un Kütüb mensûbe li’l-İmâm el-Eşʿarî (Kahire, ts. [Matbaatü Dâri’l-ensâr]), Vehbî Süleyman Gāvecî’nin Naẓra ʿilmiyye fî nisbeti Kitâbi’l-İbâne cemîʿih ile’l-İmâm Ebi’l-Ḥasan el-Eşʿarî (Beyrut 1989), İsmâil Efendizâde’nin Risâle fi’ḫtilâfâti’l-Mâtürîdî ve’l-Eşʿarî (İstanbul 1287) adlı eserleri Eş‘arî’nin kelâmî görüşlerini inceleyen monografilerden bazılarıdır.

Eserleri. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin kelâm, cedel, tefsir, usûl-i fıkıh ilimlerine, ayrıca Mu‘tezile ile Şîa’nın reddine, Mecûsîler’in, yahudilerin, hıristiyanların, tabiatçıların ve çeşitli felsefî görüşlerin tenkidine dair olmak üzere irili ufaklı yüzü aşkın eser yazdığı rivayet edilir. Bunların sayısını 300’e çıkaranlar da vardır. İbn Asâkir, Eş‘arî’ye ait eserlerin listesini onun el-ʿUmed adlı eseriyle İbn Fûrek’in Mücerred’inden nakleder (Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 128-136). Ancak bunlardan sadece beşi günümüze ulaşabilmiştir: 1. Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*. Müslümanlar arasında itikadla ilgili olarak ortaya çıkan farklı görüş ve mezheplere dair önemli ilk kaynaklardandır (Wiesbaden 1382/1963; Kahire 1389/1970). 2. el-İbâne* ʿan uṣûli’d-diyâne. Ehl-i sünnet’e intisap ettiği yıllarda kaleme aldığı bir risâledir (Haydarâbâd 1322; Kahire 1987). 3. el-Lümaʿ* fi’r-red ʿalâ ehli’z-zeyġ ve’l-bidaʿ. Allah’ın sıfatlarını, kader ve iman konularını Ehl-i sünnet’e göre açıklayan eseridir (Beyrut 1408/1988). 4. el-Ḥaṡ ʿale’l-baḥṡ*. Kelâm ilmini ve bu ilmin kullandığı aklî istidlâl metotlarını tenkit edenlere cevap olarak yazdığı risâledir. Eser, Risale fî İstiḥsâni’l-ḫavż fî ʿilmi’l-kelâm adıyla meşhur olmuş ve bu isimle neşredilmişse de (Richard McCarthy, The Theology of al-Ashʿarī içinde, Beyrut 1953) son araştırmalara göre bu eserin el-Ḥaṡ ʿale’l-baḥṡ adını taşıdığı anlaşılmıştır (R. M. Frank, MIDEO, XVIII, 83-133). 5. Risale ilâ ehli’ṡ-Ṡeġr. Selef’in üzerinde icmâ ettiği itikadî ilkeleri ihtiva eden, Demirkapı halkına hitaben yazıp gönderdiği bir risâledir. Allah’ın varlığına ait delilin yer aldığı bir mukaddime ile iki babdan oluşur. Birinci babda Hz. Peygamber’in gönderildiği sırada insanların dinî durumları, ikinci babda Selef’in hakkında icmâ ettiği esaslar elli bir maddede anlatılır. Bunlar sıfatlar, âlemin hudûsu, Hz. Peygamber’in nübüvveti, iman - günah meselesi, âhiret halleri gibi konuları ihtiva eder. Muhammed Seyyid el-Celyend tarafından Uṣûlü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa

adıyla yayımlanan eseri (Kahire 1987) Kıvâmüddin Burslan Türkçe’ye tercüme ederek Darülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası’nda neşretmiştir (sy. 7, s. 154-176; sy. 8, s. 50-79, İstanbul 1928). Risâlenin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bir nüshası vardır (Revan Köşkü, nr. 510). Kaynaklarda Eş‘arî’ye nisbet edilen Tefsîrü’l-Ḳurʾân’ın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemekle birlikte İbn Fûrek’in Tefsîrü’l-Ḳurʾân adlı kitabında bu eser kısmen nakledilmiştir. İbn Fûrek’in eserinin eksik bir nüshası (III. cilt) Millet Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Feyzullah Efendi, nr. 50). Eş‘arî’ye nisbet edilerek yayımlanan Şeceretü’l-yaḳīn (Madrid 1987) ve Muḳaddimetü Seyyidî Ebi’l-Ḥasan el-Eşʿarî adlı eserlerin ona ait olmadığı anlaşılmıştır. Zira bu kitapların ihtiva ettiği konuları Eş‘arî’nin düşünceleriyle bağdaştırmak mümkün değildir.

Eş‘arî’nin günümüze ulaşmayan bazı eserleri de şunlardır: en-Nevâdir fî deḳāʾiḳi’l-kelâm, eṣ-Ṣıfât, el-Muḫtaṣar fi’t-tevḥîd ve’l-ḳader, Îżâḥu’l-burhan, el-İḥticâc, el-Aḫbâr, Delâʾilü’n-nübüvve, Fi’l-İmâme, ʿAle’n-Nâsiḫ, Fî Enne’l-kıyâse, yeḫuṣṣu żâhire’l-Ḳurʾân, ʿAle’n-Naṣârâ, el-Mesâʾil ʿalâ ehli’t-teṡnîye, el-Fuṣûl fi’r-red ʿale’l-mülḥidîn ve’l-ḫâricîn ʿani’l-mille, Cümelü’l-maḳālât fî eḳāvîli’l-mülḥidîn, ʿAlâ Ehli’l-manṭıḳ, er-Red ʿale’l-felâsife, Naḳżu Naḳżi Teʾvîli’l-edille ʿale’l-Belḫî, el-Ḳāmiʿ li-Kitâbi’l-Ḫâlidî fi’l-irâde, Naḳżü’t-Tâc ʿalâ İbni’r-Râvendî, Fi’n-Naḳż ʿalâ İbni’r-Râvendî fî İbṭâli’t-tevâtür, Naḳżü’l-laṭîf ʿale’l-İskâfî, Naḳżu Kelâmi ʿAbbâd b. Süleyman, en-Naḳż ʿala ʿAlî b. ʿÎsâ, ʿAlâ Ebi’l-Hüẕeyl fî Maʿlûmâtillâh ve maḳdûrâtih, Fi’r-Red fi’l-ḥarekât ʿalâ Ebi’l-Hüẕeyl, Fî Ḥikâyâti meẕhebi’l-Mücessime (İbn Asâkir, s. 129-139). D. Gimaret, Eş‘arî’nin çeşitli kaynaklarda zikredilen eserlerinin adını bir makale halinde yayımlamıştır (“Bibliographie d’Aš’arī: un réexamen”, JA, CCLXXIII, s. 223-292).

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 82, 86-92, 101, 117-118, 148-156, 160-161; a.mlf., Usûlü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend), Kahire 1987, s. 30, 33, 34, 40, 42, 47, 65-105, ayrıca bk. nâşirin

mukaddimesi, s. 12; a.mlf., el-İbâne (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1987, nâşirin girişi, s. 9-10, 22-23, 92-102, 132; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 221, 231; İbn Fûrek, Mücerredü'l-makâlât, tür.yer.; Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 174, 183, 235, 325; Bağdadî, Usûlü'd-dîn, s. 115; Ahvâzî, Mesâlibü İbn Ebî Bişr el-Eşʿarî (nşr. Michel Allard, BEO içinde), XXIII (1970), s. 155, 157-163; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), III, 227, 246; V, 76; Hatîb, Târîhu Bağdâd, XI, 346-347; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakâtü'l-Hanâbile, II, 18; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (Tâlibî), s. 97-98; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 94; a.mlf., Nihâyetü'l-ikdam, s. 218-219, 320; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 35, 39-41, 56, 91, 102, 113, 124-142, 149, 177-197, 364-420; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 38, 46; İbn Teymiyye, Mecmuʿu fetâvâ, III, 228; IV, 167; VII, 120, 148; VIII, 44; XII, 272; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 86; Sübkî, Tabakât (Tanâhî), III, 354, 358, 365, 423-437; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, II, 544-545; Brockelmann, GAL, I, 207-208; Suppl., I, 345-346; Îzâhu'l-meknûn, I, 402; II, 264, 272, 324; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1962, s. 376-380; Ömer Ferruh, el-Fikrü'l-ʿArabî, Beyrut 1386/1966, s. 155; Sezgin, GAS, I, 602-604; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslamiyyîn, Beyrut 1979, I, 487-568; D. Gimaret, La Doctrine d'al-Ash'ari, Paris 1990, s. 235-245; a.mlf., "Bibliographie d'Ašʾarî: un réexamen", JA, CCLXXIII (1985), s. 223-292; H. Corbin, History of Islamic Philosophy, London 1993, s. 112-124; H. Ritter, "Eş'arî", İA, IV, 390-392; W. Montgomery Watt, "al-Ashʿarî, Abu'l-Hasan", EI² (İng.), I, 694-695; Ahmed Mahmûd Subhî, "el-Eşʿarî", Mevsûʿatü'l-hadârâti'l-İslâmiyye, Amman 1989, s. 54-59; R. M. Frank, "Al-Ashʿarıʾs Kitâb al-Haththʿalal-bahth", MIDEO, Beyrut 1988, XVIII, 83-133.

İrfan Abdülhamid

EŞ‘ARİYYE

الأشعريّة

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/935-36) tarafından kurulan kelâm mektebi.

Adını kurucusundan alan bu mezhep ilâhî sıfatlar, kulların fiilleri ve iman - günah konularına dair görüşleri sebebiyle muhaliflerince Müşebbihe, Mücbire (Cebriyye) ve Mürcie gibi isimlerle de anılmıştır.

Bu mezhep mensuplarına Eş‘arî’nin çoğulu olan Eşâire adı da verilir.

Daha önce siyasî ve itikadî birer fırka olarak ortaya çıkan Hâricîler ile Şîa’dan sonra II. (VIII.) yüzyılın başlarında ilâhî sıfatları nefyeden Cehmiyye, ardından itikadî konularda nasları te’vil ederek aklı nakle hâkim kılmaya çalışan Mu‘tezile teşekkül etmeye başlamış, bunlara bir tepki olmak üzere Müşebbihe ve Mücessime ortaya çıkmış, fakat bu akımlar müslümanların çoğunluğu tarafından “ehl-i bid‘at” diye adlandırılmıştır. II. (VIII.) yüzyılın başlarında Hasan-ı Basrî’den itibaren oluşmaya başlayan Ehl-i sünnet akaidi, bir taraftan itikadî konularda naslara sımsıkı bağlanmayı zaruri ve yeterli gören İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı muhafazakâr âlimlerin oluşturduğu Selefiyye, diğer taraftan nasları esas almakta birlikte itikadî meseleleri akıl ilkeleriyle teyit etmeyi gerekli bulan Ebû Hanîfe ile öğrencileri, ayrıca İbn Küllâb el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Ali el-Kerâbîsî, Ebü’l-Abbas el-Kalânisî gibi âlimlerin öncülüğünü yaptığı kelâmcılar tarafından temsil edilmekteydi. Mu‘tezile mensuplarının nakli ihmal edip itidal çizgisini aşan akılcı bir metot takip etmeleri, Abbâsîler’in nüfuzundan faydalanarak inanç ve düşünce özgürlüğünü engellemeye çalışmaları, halkın sevip saydığı Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere eziyet edip mihne* olayına sebebiyet vermeleri, IV. (X.) yüzyılın başlarında köklü Sünnî kelâm mekteplerinin doğmasına zemin hazırlamış ve Eş‘arî’nin kurduğu mezhep de bunlardan birini teşkil etmiştir. Eş‘ariyye kaynakları, Mu‘tezile içinde yetişip bu mezhebin önemli âlimlerinden biri olan Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin itikadî ve fikrî hayatındaki değişikliği onun rüyasında defalarca gördüğü Hz. Peygamber’in mânevî

tenbihine bağlamış ve Allah’ın yakında kendisini seven bir topluluk getireceğini bildiren âyetin (el-Mâide 5/54) kendi mezheplerini müjdelediğini kaydetmişse de Eş‘arî’de bu değişikliğin meydana gelmesinde Ebû Hanîfe’den itibaren gelişen Sünnî kelâm hareketi önemli rol oynamış ve onun şahsında mâkes bulmuş olmalıdır. Nitekim bu hareketin etkisi Eş‘arî’den önce, kullara ait fiillerin insanların kesbi ve Allah’ın yaratması ile gerçekleştiğini kabul etmek suretiyle Dırâr b. Amr, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr gibi farklı ekollere mensup âlimler üzerinde görülmüş, bu etki alanı zamanla genişleyerek Eş‘arî’yi de içine almıştır. Eş‘ariyye kaynaklarında Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrılışından bahsedilirken “vücûb alellah” nazariyesindeki çelişkiyi dile getiren üç kardeş (ihve-i selâse*) meselesine atıfta bulunulması, onun hayatındaki değişikliğin İslâm dünyasında ağırlığını hissettiren Sünnî anlayışa bağlı fikrî hareketle ilgili olduğunu gösterir mahiyettedir. Zira o dönemde Sünnî kaynaklarında ilâhî iradenin küllîliği ve yaratıklar üzerindeki etkisi konusu geniş bir şekilde işlenmiştir. Eş‘arî’nin, Mâverâünnehir’de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mısır’da Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’ye paralel olarak, yaşadığı devirde Ehl-i sünnet’in imamı sayılan Ahmed b. Hanbel’in naslardan belirleyip savunduğu itikadî esasları, daha önce Ebû Hanîfe ile İbn Küllâb’ın yaptığı gibi akıl ilkeleriyle teyit edip uzlaştırmaya çalışmasından sonra İslâm düşünce tarihinde yeni bir dönem başlamış ve kelâm ilmi Ehl-i sünnet âlimlerince meşrû kabul edilerek temel dinî ilimlerden biri haline gelmiştir. Eş‘arî’nin Ehl-i sünnet akaidini kelâmî metotla savunması büyük yankılar uyandırmış, Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin pek çoğu ile bazı Hanefî ve Hanbelî âlimleri onun metodunu benimseyip geliştirmeye başlamışlardır. Eş‘ariyye’nin kısa zamanda geniş bir yelpazeye yayılıp Ehl-i sünnet’in en büyük kolu haline gelişinde nakille aklı birleştiren mutedil bir metot kullanmasının ve mensuplarının tasavvufa olumlu bakmasının önemli rol oynadığı kabul edilir.

Eş‘arî’nin çizgisini kendisinden sonra güçlü âlimlerin takip etmesi hareketin sistemli bir kelâm mektebi haline gelmesini sağlamıştır. IV. (X.) yüzyılda öğrencilerinden Ebü’l-Hasan el-Bâhilî ile İbn Mücâhid et-Tâî’nin yetiştirdiği üç büyük kelâmcı olan Bâkıllânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî, haberî sıfatların te’vilini ihtiva eden Fi’l-kelâm ʿale’l-müteşâbih mine’l-âyât ve eḥâdîs̱i’ṣ-ṣıfât adlı eserin müellifi Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl, Ebû

Abdullah Muhammed b. Kāsım el-İsfahânî ve Ebû Mansûr Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbûrî mezhebe hizmet edenler arasında dikkat çeken ilk âlimlerdendir. Bu arada Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Ebû Sehl es-Su‘lûkî, Ebû Zeyd el-Mervezî gibi sûfî şahsiyetler de Eş‘arî'ye öğrenci olan ve Eş‘ariyye'nin tasavvufla temasını sağlayan ilk dönem âlimlerindendir (İbn Asâkir, s. 177-198, 399). Kaynaklarda Eş‘ariyye'nin ikinci kurucusu olarak gösterilen Ebû Bekir el-Bâkıllânî cevher, araz ve aded kavramlarına dayanarak Eş‘ariyye'nin tabiat felsefesini geliştirmiş, haberî sıfatları te'vile tâbi tutmaktan kaçınıp sübûtî sıfatlar konusunda ahval* teorisine meyletmiş, mezhebin dayandığı delillerin öncüllerini iman esası gibi mütalaa ederek "in‘ikâsü'l-edille" ilkesini vazetmiş (bk. DELİL), öğrencilerinden Ebû Abdullah el-Ezdî ve Ebû Tâhir el-Bağdadî aracılığıyla Eş‘ariyye'yi Kuzey Afrika'dan Endülüs'e kadar yaymıştır (İbn Asâkir, s. 120-121; İbn Haldûn, III, 1080-1081). Bâkıllânî ile birlikte tahsil gören İbn Fûrek ise Müşkilü'l-ḥadîs̱, Mücerredü Maḳālâti'ş-şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî, Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim adlı eserlerinde Eş‘arî'nin sistemini tamamlayıp başta İsfahan ve Nîşâbur yöresi olmak üzere Eş‘ariyye'yi doğudaki merkezlerde yaymıştır (Yavuz, s. 73-120). el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân adlı hacimli eserin sahibi Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ebû İshak el-İsferâyînî de bu bölgede Eş‘arîliğe katkıda bulunanlardandır (Sübkî, VII, 11). Telḫîṣü'd-delâʾil'iyle Ebû Mansûr el-Eyyûbî; Uṣûlü'd-dîn, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ ve el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât adlı eserleriyle Abdülkāhir el-Bağdâdî; el-İʿtiḳād, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Delâʾilü'n-nübüvve, Kitâbü'l-Ḳaża ve'l-ḳader adlı eserleriyle Ebû Bekir el-Beyhakī, Eş‘ariyye'nin üçüncü kuşağını teşkil eden âlimler arasında yer alır. Ünlü er-Risâle'siyle tanınan Ebü'l-Kāsım el-Kuşeyrî Eş‘ariyye'yi tasavvufa yaklaştıranlardandır. Nizâmiye Medresesi müderrislerinden Ebû Bekir el-Fûrekî en-Niẓâmı fî uṣûli'd-dîn'i ile; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye, eş-Şâmil ve el-İrşâd'ıyla; Ebû Sa‘d el-Mütevellî de el-Ġunye fî uṣûli'd-dîn adlı eseriyle Eş‘ariyye'nin mütekaddimîn döneminin son âlimleri olarak kabul edilir. Eyyûbîler'in ve Büyük Selçuklular'ın siyasî desteğini kazanan Eş‘arîler mezheplerini kolayca yayma imkânına kavuşmakla birlikte, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) Vezir Amîdülmülk el-Kündürî'nin Mu‘tezilî görüşleri benimsemesi ve Eş‘arîler'in lânetlenmesini emretmesiyle bir süre ilmî faaliyetten menedilmiş, aralarında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin de bulunduğu bir Eş‘arî âlim grubu Hicaz

bölgesine kaçmaya mecbur kalmıştır. Ancak bu durum fazla sürmemiş, Alparslan'ın tahta geçip Kündürî'yi azletmesinden

sonra Eş'ariyye'ye yönelik baskılar sona ermiş, Vezir Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur ve Bağdat'ta yaptırılan Nizamiye medreseleri mezhebin yayılmasında önemli hizmetler görmüştür.

Mütekaddimîn döneminde daha çok Mu'tezile ve Bâtıniyye ile fikrî mücadelelerde bulunan Eş'ariyye âlimleri, yer yer eleştirdikleri Aristo felsefesinden bağımsız bir metot geliştirmeye çalışmışlardır. VI. (XII.) yüzyılın başlarında Ebû Hâmid el-Gazzâlî ile Eş'ariyye'nin müteahhirîn dönemi başladı ve bu ünlü âlimle kelâm sisteminde köklü değişiklikler meydana geldi. Gazzâlî bir taraftan Maḳāṣıdü'l-felâsife ve Tehâfütü'l-felâsife adlı eserleriyle Aristocu geleneğe bağlı İslâm Meşşâî filozoflarını eleştirirken diğer taraftan Aristo mantığını İslâmî ilimler arasına katıp bu alanda Miʿyârü'l-ʿilm ve Miḥakkü'n-naẓar adlı eserlerini yazmış, mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād'ında kelâm yöntemini benimsemesine rağmen nihaî merhalede gerçeğin keşf metoduyla bilinebileceğini kabul etmiştir. Böylece Gazzâlî ile birlikte başlayan müteahhirîn devrinde Eş'ariyye klasik mantık ve felsefenin yanı sıra tasavvufa da kapılarını açmış oluyordu. Bu dönemde Gazzâlî'nin öğrencileri arasında gösterilen İbn Tûmert kurduğu Muvahhidler Devleti vasıtasıyla Eş'ariyye'yi Kuzey Afrika'da kökleştirirken Gazzâlî ile görüşen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım'da keşf metodu ile Aristocu geleneğe bağlı felsefî anlayışları eleştirmekle birlikte mezhebi Endülüs'te temsil etti. Bu dönemin ünlü isimlerinden Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî Nihâyetü'l-iḳdam fî ʿilmi'l-kelâm'ında Gazzâlî'nin başlattığı felsefe - kelâm ilişkilerini güçlendirip kelâmî meselelere felsefî açıklamalar getirdi ve Bâkıllânî ile Cüveynî'nin meylettiği ahval teorisini başarılı bir şekilde tenkit edip Eş'ariyye'ye mal olmasını engelledi. Sağlam tefekkürü ve zengin felsefî kültürüyle VI - VII. (XII - XIII.) yüzyılın büyük şahsiyetlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî el-Meʿâlim, el-Muhaṣṣal ve el-Meṭâlibü'l-ʿâliye adlı eserlerinde felsefeyle kelâmı birleştirerek felsefî kelâm dönemini başlattı. Seyfeddin el-Âmidî Ebkârü'l-efkâr ve Ġāyetü'l-merâm'ında, Kādî Beyzâvî Ṭavâliʿu'l-envâr ve Mişbâḥu'l-ervaḥ adlı eserlerinde, Adudüddin el-Îcî de el-ʿAḳāʾid ve el-Mevâḳıf'ında Râzî'nin başlattığı felsefî kelâm metodunu

devam ettirdi. Bundan sonra Sa‘deddin et-Teftâzânî ile mezhepte gerileme devri olarak değerlendirilen şerhçilik ve hâşiyecilik dönemine girildi. Teftâzânî, Nesefî'nin ʿAḳāʾid'ine yazdığı şerhin dışında kendi eseri olan el-Maḳāṣıd'a da şerh yazmak suretiyle şerhçilik anlayışının tipik örneğini vermiş oldu. Devrin ünlü şahsiyetlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî de Şerḥu'l-Mevâḳıf'ıyla bu çalışmalara katkıda bulundu. Aynı dönemde Kuzey Afrika'da Eş‘ariyye'yi temsil eden Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Teftâzânî'nin geleneğine uyarak biri diğerinin şerhi durumunda olan ve ʿAḳāʾidü's-Senûsî adıyla bilinen risâlelerini kaleme aldı. Eş‘ariyye'nin müteahhirîn döneminde kelâm âlimlerinin tasavvufa karşı olan ilgisi devam etti. Bu devrin önemli temsilcilerinden Celâleddin ed-Devvânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'l-ʿAḍudiyye'smde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesini Eş‘ariyye kelâmıyla bütünleştirmeye çalışması bunun örneklerinden birini teşkil eder (DİA IX, 258). Böylece Eş‘ariyye son merhalede kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerini birleştiren eklektik bir noktaya ulaştı. Şerhçilik ve hâşiyecilik geleneğiyle girilen yaklaşık altı asırlık gerileme döneminde müstakil konular hakkında küçük risâlelerin yazılması da dikkat çekmektedir.

Temel Görüşleri. Eş‘ariyye'ye mensup âlimler genel çerçevede aynı görüşleri paylaşmakla birlikte bazı noktalarda farklı telakkilere sahip olanları da mevcuttur; bu durum mezhebin görüşlerini bir noktada toplamaya engel teşkil etmektedir. Bundan dolayı çoğunluğun benimsediği görüşler zikredilirken önemli sayılan farklı görüşlere de zaman zaman temas edilerek mezhep hakkında doğru bir fikre ulaşmak mümkün olacaktır. Eş‘ariyye'de metot açısından mütekaddimîn dönemiyle müteahhirîn dönemi farklılık arzeder. Mütekaddimîn devrinde Eş‘arî kelâmcıları itikadî esasları akıl ilkeleriyle teyit edip nasları aklın ışığında yorumlamayı gerekli gören, fakat nakli ikinci plana düşürmeyen metotlar geliştirmişlerdir. Duyular ötesini duyular âlemine kıyas etme, aksiyomatik bilgilerden oluşan delillerle nazarî bilgiler üretme, sebr ve taksim* yöntemi gibi Eş‘ariyye metotlarının daha çok Kur'an'a dayanarak belirlendiği kabul edilir (Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü'l-baḥs̱ʿinde müfekkiri'l-İslâm, s. 132-140). Bâkıllânî bunlara in‘ikâsü'l-edille ilkesini de eklemiş, ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî buna muhalefet etmişlerdir. Müteahhirîn devri âlimleri ise istidlâl metotlarını klasik mantık ilkelerine uygun hale getirmişler ve felsefî kültürün etkisiyle zaman zaman naslara akla nisbetle

zan ifade eden bir kaynak nazarıyla bakmışlardır. Eş‘ariyye’nin görüşlerini genel olarak şu noktalarda toplamak mümkündür:

1. Ulûhiyyet. Eş‘ariyye’ye göre insanın varlıklar ve olaylar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Bilginin kaynakları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Sadece duyuların verdiği bilgiler eksik ve sınırlıdır. Akıl istidlâl yoluyla teorik bilgiler üretebilir. Haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için tevatür yoluyla gelmesi veya doğruluğu mûcize ile kanıtlanmış bir peygamber tarafından bildirilmiş olması gerekir. Mütevâtir haber ayrıca akla ve duyu verilerine de uygun olmalıdır. Gazzâlî’nin en güvenilir bilgi kaynağının keşf olduğunu savunmasına ve Eş‘arî âlimlerinden bir kısmının tasavvufa temayül göstermesine rağmen bu görüş Eş‘ariyye kaynaklarında genel kabul görmemiş, hatta bazılarınca tenkide tâbi tutulmuştur (Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, s. 30-50). Eş‘ariyye’nin tabiat felsefesi, Gazzâlî gibi bazılarının kabul etmekte mütereddit davranmasına rağmen (Muhammed Salih ez-Zerkân, s. 425) atomculuğa dayanır. Buna göre kâinat, özde farklı nitelikleri bulunmayan birbirine benzer (mütemâsil) cevherlerle değişik türlerden oluşan arazlardan meydana gelmiş olup hadistir; kadîm ve aşkın bir muhdis tarafından aslî bir unsur olmaksızın (lâ şey, lâ an şey) yaratılmıştır (Adudüddin el-Îcî’ye göre ise cevherler mütemâsil olmayıp farklı niteliklere sahiptirler). Cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri Allah’ın onları sürekli yaratmasına bağlıdır. Zira evrende ondan başka yaratıcı ve varlıklar üzerinde müessir olan bir fail yoktur. Müteahhirîn devri âlimlerinden bazılarına göre ise sürekli yaratılmakta olan şeyler cevher ve cisimler değil arazlardır. İki zamanda devam edemeyen arazlar yenilenmeyince cisimler de yok olur (a.g.e., s. 401-413). Eş‘ariyye’ye göre yaratıcılık sadece Allah’a ait olduğundan en ince ayrıntılarına kadar bütün varlıklar vasıtasız bir şekilde O’nun tarafından icat edilmiştir. Bundan dolayı kâinatta cereyan eden ve varlıkların meydana gelişinde etkili olan zorunlu bir illiyyet ilkesinden söz edilemez. Bâkıllânî ve Cüveynî’de görülen,

Gazzâlî tarafından geliştirilerek filozofların determinist görüşlerini çürütmek maksadıyla kullanılan bu anlayışa göre varlıklar arasında zorunlu bir sebep - sonuç ilişkisi (iktiran) yoktur. Odunun ateşe atılmasıyla yanma olayının meydana gelişi o anda Allah’ın ateşte yakma, odunda yanma fiilini yaratmasına bağlıdır. Esasen insanların ateşin odunu yaktığına ilişkin

bilgileri aklî bir zorunluluğa değil sürekli tekrarlanan âdete ve bu âdeti müşahede etmelerine dayanmaktadır (Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife, s. 60-68).

Eş‘ariyye âlimlerinin çoğunluğu, Allah’ın varlığına akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceği ve bunun her yükümlü insan tarafından yapılması gerektiği kanaatindedir. Gazzâlî ve Devvânî gibi bazı müellifler ise eserlerinin bir kısmında aklî istidlâl yöntemini kullanmakla birlikte keşf metoduna da önem vermişlerdir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin, bir damla su (meni) iken çeşitli merhalelerden geçerek mükemmel bir varlık haline gelen insanın bu oluşum devrelerini kendi bilgi ve iradesiyle gerçekleştirmediğine dikkat çekmek suretiyle Allah’ın varlığını kanıtlamaya çalışmasından sonra Eş‘arîler, âlemin bütünüyle hadis olduğu ve her hadisin kadîm ve aşkın bir muhdise veya âlemin mümkin olduğu ve her mümkinin bir vâcibü’l-vücûda ihtiyacı bulunduğu tarzındaki önermelere dayanan hudûs ve imkân delilleriyle istidlâlde bulunmuşlardır. Beyhakī’nin belirttiğine göre mütekaddimîn devri Eş‘ariyye âlimlerinden bazıları Allah’ın mevcudiyetine peygamberlerin varlığı ve mûcizeleriyle de istidlâl etmişlerdir (el-İʿtiḳād, s. 15-16). Eş‘ariyye kelâmcıları mütekaddimîn devrinde hudûs deliline ağırlık verirken müteahhirîn döneminde klasik delillerle birlikte filozofların önem verdiği imkân delilini de kullanmışlardır. Gazzâlî ve özellikle Fahreddin er-Râzî ise “ihkâm ve itkān” adı altında gaye ve nizam deliline ilgi göstermişlerdir.

İlâhî zâtın hakikatini bilmeye yönelik olmaktan çok Allah - kâinat ilişkisi, özellikle yaratıkların yaratıcıyla irtibatı noktasında önem taşıyan ilâhî sıfatlar meselesi Eş‘ariyye kelâmcıları arasında tartışma konusu olmuştur. Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Kādî Beyzâvî gibi âlimler beşerî idrak seviyesini aştığından ilâhî zât ve sıfatların hakikatini akıl yürüterek bilmenin imkânsız olduğunu kabul ederken Bâkıllânî, Şehristânî, Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi âlimler yaratıkların niteliklerini dikkate alarak ilâhî varlığın yüce sıfatları bulunduğunu ve bunların hakikatinin kısmen de olsa bilinebileceğini savunmuşlardır. Zira onlara göre Allah’ın varlığı ile mâhiyeti aynı olduğundan varlığını bilmek hakikatini bilmeyi gerekli kılar (Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, IV, 212; Cürcânî, II, 378-379). Seyfeddin el-Âmidî’ye göre ise ilâhî sıfatlar aklî delillerden ziyade üzerinde icmâ edilen naklî delillerle bilinir.

Başta mezhebin imamı olmak üzere Eş‘ariyye âlimlerinin çoğunluğu, Ehl-i sünnetle ehl-i bid‘at ve felâsife arasında önemli bir ihtilâf konusu olan ilâhî sıfatlar meselesine “sıfât-ı meânî” teorisiyle çözüm getirmeye çalışmışlardır. Şöyle ki: Naslarda Allah’ın hay, âlim, kādir, mürîd olduğu bildirilmiştir. Duyular âleminde hay hayat sahibine, âlim ilim sahibine, kādir kudreti olana, mürîd iradesi bulunana denildiğine göre Allah’ın da hayat, ilim, kudret, irade kavramlarından (mânalarından) ibaret olan sıfatları vardır. Bu kavramları zâta nisbet etmeden O’nun hay, âlim... olduğunu söylemek kuru bir adlandırma niteliği taşır ki böyle bir şey ulûhiyyet makamı için câiz değildir. Âmidî ve Cürcânî tarafından zayıf görülüp eleştirilmesine rağmen hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn devri Eş‘ariyye âlimleri sıfatları bu metotla ispat etmeye çalışmışlardır (Âmidî, Ġāyetü’l-merâm, s. 45-46; Cürcânî, II, 345-346; krş. Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, IV, 74). Eş‘arî kelâmcılarının hemen hepsi ilâhî sıfatların muhale değil mümkin olan şeylere taalluk ettiğini kabul eder. Kādî Beyzâvî (Ṭavâliʿu’l-envâr, s. 378) dışındaki âlimlere göre zâtın ne aynı ne de gayri olan ilâhî sıfatlar zât üzerine zâit veya zâtta mevcut olan mânalardır.

Fahreddin er-Râzî dışındaki Eş‘arîler’in taksimine göre sıfatlar zâtı, fiilî ve haberî gruplarına ayrılır. Râzî ise sıfatları hakiki, izâfî, selbî kısımlarına ayırmıştır (Muhammed Sâlih ez-Zerkân, s. 224-225). Zâtî sıfatların sayısı konusunda Eş‘arî kelâmcıları arasında bazı ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Hayat, ilim, kudret, irade ve kelâm sıfatlarının zât ile kāim ezelî sıfatlar olduğunda ittifak edilmesine karşılık kıdem ve bekā sıfatlarında bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zâtî sıfatlardan olan kelâmın ezelî ve tek olduğu konusunda görüş birliği vardır. Kelâm lafzî ve nefsî kısımlarından ibaret olup harf ve sesler lafzî kelâmı teşkil eder, nefsî kelâm ise harf ve seslerin delâlet ettiği mânalardan ibarettir. Buna göre Kur’an Allah kelâmı olup lafzan mahlûktur, lafızların delâlet ettiği mânalar ise Allah’ın zâtı ile kāim olup kadîmdir. Bu da gerçek ilâhî kelâmın harf ve ses cinsinden olmadığını gösterir. İlâhî kelâmın yaratıklar tarafından işitilmesi de Eş‘arîler arasında ihtilâflıdır. İmam Eş‘arî ve İbn Fûrek Allah kelâmının işitilebileceğini, Bâkıllânî ise hârikulâde bir yolla Allah’ın dilediği kuluna kelâmını işittirebileceğini kabul etmişlerdir. Ebû İshak el-İsferâyînî ise Allah kelâmının asla işitilemeyeceğini savunmuştur (Nesefî, I, 303-305).

Bâkıllânî ile Cüveynî, mâna teorisinin ezelî varlıkların çoğalması

(taaddüdü’l-kudemâ) ve dolayısıyla tevhid ilkesinin zedelenmesi sonucuna götürdüğü şeklindeki itirazlardan kurtulabilmek için ilâhî sıfatları ahval teorisiyle açıklamayı uygun görmüşlerdir. “Bir varlığın mevcut ve ma‘dûm olmayan sıfatları” diye tanımlanan (Tehânevî, II, 118-119) bu teoriye göre Allah’ın hay, âlim, kādir oluşu zâtındaki hayat, ilim ve kudret mânalarından dolayı değil zâtında mevcut olan hayatiyet, âlimiyet ve kādiriyet hallerinden ötürüdür (bk. AHVAL). Ancak Bâkıllânî ile Cüveynî’nin bu görüşleri mezhep içinde taraftar bulmamış, özellikle Şehristânî, Râzî ve Âmidî’nin haklı eleştirileri teorinin Eş‘ariyye’ye mal olmasını önlemiştir. Bu sebeple İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi muhafazakâr müelliflerin ahval teorisini Eş‘ariyye’nin sıfat anlayışı olarak göstermeleri isabetli değildir.

Allah’ın yarattıklarına benzemekten tenzihi konusunda Eş‘ariyye âlimleri arasında ittifak vardır. Onlara göre Allah araz, cevher ve cisim olmak, hadislere mahal teşkil etmek, yaratıklara hulûl etmek, bir yönde bulunmak, zaman ve mekân tarafından kuşatılmak, âlemin içinde veya dışında olmak gibi vasıflardan münezzehtir. Bu anlayışa bağlı olarak Eş‘arîler’in çoğunluğu Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed et-Taberî’den itibaren vech, yed, istivâ, nüzûl gibi haberî sıfatlara ilişkin nasları mecaz kabul ederek zât, nimet veya kudret, hâkimiyet ve rahmet gibi mânalarla te’vil etmişlerdir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve Bâkıllânî, ayrıca son merhalede Cüveynî Allah’ı yaratıklara benzemekten tenzih etmekle birlikte haberî sıfatları te’vil etmeyi isabetli bulmamış, bu konuda Selef anlayışını benimseyerek (Zebîdî, II, 4; Nu‘mân el-Âlûsî, s. 135) agnostik kalmayı tercih etmişlerdir.

Eş‘ariyye âlimlerinin hemen hepsine göre fiilî sıfatlar zât-ı ilâhiyye ile kāim

olmayıp hâdistir. Yaratmak, rızık vermek, öldürmek, diriltmek vb. fiiller, ezelî olan kudret sıfatının yaratıklara taallukuyla meydana gelir. Bundan dolayı tekvin ancak itibarî bir sıfat olarak kabul edilebilir (Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, IV, 170). Yine Eş‘arîler’e göre duyular âleminde fiille mef‘ul aynı olduğundan ve bu durum duyular ötesinde de değişmediğinden tekvinle mükevven aynı şeydir. Mükevven hâdis olduğuna göre tekvinin de hâdis olması gerekir. Kırılan nesne olmadan kırma fiili bulunamayacağı gibi yaratılan varlık olmadan yaratma fiilinden söz edilemez. Diğer taraftan Eş‘arîler kullar hakkında en uygun olanı (aslah) yaratmayı Allah için vâcib gören Mu‘tezile’ye karşı gösterdikleri tepkinin bir sonucu olarak ilâhî

fiillerin herhangi bir hikmet ve gayeye bağlı olmadığını ısrarla vurgulayıp irade sıfatını öne çıkarmışlar, böylece bir anlamda ilâhî fiillerin hikmetsiz olabileceğini savunmuşlardır. Zira onlara göre ilâhî fiillerde hikmet aranması belli bir gayenin ilâhî iradeyi sınırladığı, determine ettiği ve dolayısıyla yaratıcının eksik ve âciz bir varlık olduğu sonucuna götürür.

Eş‘ariyye âlimleri Allah’ın âhirette görüleceğine (rü’yetullah) inanmanın farz olduğunda ittifak etmelerine rağmen aralarında rü’yetullahın aklen ispatı ve dünyada vukuu konularında görüş ayrılıkları vardır. Bizzat Eş‘arî rü’yetullahı, naklî delillerin yanı sıra duyular âleminde görülebilen varlıkların görülme sebebini sadece var oluşlarına bağlayan istidlâl tarzı ile ispat etmeye çalışmış, ona uyan âlimlerin çoğu aynı delile dayanarak rü’yetullahın aklen de kanıtlanabileceğini savunmuştur. Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî gibi felsefe ile de meşgul olan Eş‘arîler ise rü’yetullahın sadece naklî delille ispat edilebileceğini, bu husustaki aklî delilin ileri sürülen itirazları ortadan kaldıracak nitelikte olmadığını düşünmüşlerdir. Zira duyular âleminde görülen bütün nesneler var olma vasfı yanında yaratılmış olma niteliğine de sahiptir. Allah ise yaratılmış bir varlık olmadığından görülmenin keyfiyeti konusunda Allah’ı görülebilen diğer varlıklardan farklı düşünmek gerekir. Görülme sebebini var oluşla değil mahlûk oluşla da açıklamak mümkündür. Ayrıca nesnelerdeki tat, koku, sıcaklık, soğukluk gibi özellikler var oldukları halde görülmezler. O halde her var olanın görülebilir olduğu iddia edilemez. Bakıllânî gibi bazı âlimlerin Allah’ın dünyada da görülebileceğini ve Hz. Peygamber tarafından mi‘rac esnasında görüldüğünü ileri sürmelerine karşılık çoğunluk bu konuda kesin bir delilin bulunmadığı kanaatindedir (Cürcânî, II, 366, 368).

Kader Problemi. Allah’ın kulları hakkında önceden tayin ettiği değişmez bir kaderi mevcuttur. Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda ittifak eden Eş‘arîler, insan kudretinin fiilleri üzerindeki tesiri konusunda kendi aralarında farklı düşünmüşlerdir. Eş‘arî’ye göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah’tır, fiilin meydana gelişinde kula verilen hadis kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kul, Allah tarafından yaratılan fiilin kendine ait hadis kudretle kısmen irtibatlı bulunduğu için sorumlu olur. Bâkıllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Cüveynî Eş‘arî’nin cebre yaklaşan tutumunu isabetsiz bularak konuya kulun sorumluluğuyla uyum sağlayacak bir çözüm getirmeye

çalışmışlardır. Eş‘arî’nin aksine Bâkıllânî kulun hadis kudretinin fiil üzerinde etkili olduğunu kabul etmiştir. Ona göre insana ait fiilin aslını Allah yaratır; bir fiilin iyi veya kötü, itaat veya mâsiyet oluşu gibi vasıflarının meydana gelişinde insanm gücü ve iradesi etkili olur. Ebû İshak el-İsferâyînî de kula ait fiillerin Allah’ın kudreti ve kulun kudretinin ortak etkisiyle oluştuğunu benimsemiştir. Cüveynî ise kulda fiilleri üzerinde etkili olmayan bir kudret bulunduğunu ileri sürmekle onun kudretini temelden inkâr etmek arasında fark olmadığını belirterek fiillerin, yaratma anlamında olmamak üzere hakiki olarak kula nisbet edilmesi gerektiğini savunmuştur. Zira ona göre kul kendisinde fiil yapma gücü bulunduğunu hisseder. Fiilin Allah tarafından yaratılması, kuldaki gücün çeşitli sebepler aracılığıyla son merhalede Allah’a dayanması tarzında açıklanmalıdır. Bu görüşüyle Mu‘tezile’ye yaklaştığı kabul edilen Cüveynî kulun fiillerini Allah’ın doğrudan değil dolaylı olarak yarattığını benimsemiş ve kulun sorumluluğunu tutarlı bir temele oturtmuş oldu. Şehristânî onun bu görüşünü, Allah’tan başka hakiki hiçbir sebebin bulunmadığı ilkesine aykırı bularak tenkit etmiştir (Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 73-78; el-Milel, I, 97-99). Kulun iradesinin fiillerinde rol oynadığını kabul etmekle birlikte insanın cebir altında bulunduğunu savunan Fahreddin er-Râzî’den sonra Teftâzânî ve Cürcânî gibi müteahhirîn âlimleri de fiillerinin meydana gelişinde insan gücünün hiçbir etkisi olmadığını söyleyerek insanı “fiillerinde hür görünen, fakat aslında mecbur olan bir varlık” şeklinde değerlendirmek suretiyle Eş‘arî’nin görüşüne dönüş yapmışlardır. Zira onlara göre bir eseri iki müessirin meydana getirmesi imkânsızdır. Ayrıca naslar da kulun fiilleri üzerinde etkili olmadığını belirtmektedir (Şerḥu’l-Maḳāṣıd, IV, 264; Şerḥu’l-Mevâḳıf, II, 379-380). Kulların fiilleriyle ilgili anlayışlarına uygun olarak Eş‘arîler’in çoğunluğu insanlara güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklenmesini câiz görürken Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Dakīku’l-Îd “teklîf-i mâ lâ yutâk”ı muhal saymışlardır (Sübkî, III, 386, 387; Cürcânî, II, 400; bk. TEKLİF).

2. Nübüvvet. Varlığı aklî delillerle bilinen ve kâinatın yegâne mâliki olan Allah’ın kulların dünya ve âhiret mutluluğu için çeşitli emirler, yasaklar ve ibret verici öğütler içeren tâlimatlar göndermesi ve bunları insanlar arasından seçeceği kimseler vasıtasıyla onlara bildirmesi aklen imkânsız değildir. Tarihî bilgiler de bunun vuku bulduğunu göstermektedir. Eş‘arîler’in nübüvveti ispat etmek için dayandıkları en önemli delil

mûcizedir. Çünkü mûcize tabiatta hâkim bulunan kanunları aşan ilâhî bir fiil olup peygamberin doğruluğunu tasdik etmektedir. Allah'ın yalancı bir insanın elinde mûcize yaratması vâki değildir. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı âlimler mûcize yöntemini kabul etmekle birlikte başka ispat denemeleri de yapmışlardır. Gazzâlî'ye göre nasıl ki akıl insanın, duyuları vasıtasıyla algılayamadığı şeyleri idrak etmesini sağlıyorsa nübüvvet de aklın idrak edemeyeceği fizik ötesi âleme (gayb) ait bilgilerin algılanmasını sağlar. Nübüvvet bu açıdan mümkündür ve fiilen de var olmuştur. Var oluşunun delili ise duyu vasıtaları ve akıl yoluyla ulaşılamayan birçok bilgiye insanların sahip olmasıdır. Bir şahsın peygamber olup olmadığı ise müşâhede veya tevâtür yoluyla bilinir. Tıpla az çok meşgul olmuş bir kimsenin doktorun davranışlarını görerek veya sözlerini duyarak onun doktor olduğunu anlaması gibi Kur'an ve Sünnet'i okuyan ve öğrendiklerini bizzat uygulamak suretiyle deneyen kimse de Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu idrak eder (Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, s. 71-74).

Fahreddin er-Râzî de konuya sosyolojik açıdan yaklaşarak peygamberlerin bilgi ve erdem bakımından eksik kalmış toplumları olgunlaştırma faaliyetlerini

onların doğruluklarının bir delili olarak kabul etmiştir. Buna göre bir kimsenin gerçek peygamber olduğu, itikadî ve amelî konularda doğruyu belirledikten sonra insanları bâtıldan hakka çevirmesi ve sözlerinin onlar üzerinde olumlu etkiler yapması ile anlaşılabilir (en-Nübüvvât, s. 171-179). Bu iki müellifin epistemolojik ve sosyolojik açıdan nübüvveti temellendirmeye çalışmaları müteahhirîn devri âlimlerince pek itibar görmemiş ve mûcize yöntemi tekrar öne çıkarılmıştır.

Peygamberlerde bulunması gereken vasıflar konusu Eş'arîler arasında tartışmalıdır. Onların yaşadıkları dönemin en akıllı insanları olmaları, bedenî ve ruhî kusurlardan uzak bulunmaları gerektiği üzerinde görüş birliği varsa da peygamberlerin cinsiyeti noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluk nebînin erkek olmasını zaruri görmemiş ve nazariyede kadınların da peygamber olabileceğine hükmedip Âsiye, Meryem gibi bazı kadınların bu mertebeye ulaşmış bulundukları ihtimalinden bahsetmiştir. İbn Fûrek ve Teftâzânî ise risâleti zor ve aktif bir

görev telakki ederek bunu yürütecek kimsenin erkek olmasını şart koşmuşlardır (Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, II, vr. 526a; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 61; Yavuz, s. 112, 113). Bâkıllânî dışındaki âlimlere göre peygamberler nübüvvetten önce küfürden ve büyük günah işlemekten korunmuşlardır. Bâkıllânî ise nübüvvetten önce bu tür günahları işleyen bir kimsenin bile nübüvvetle görevlendirilebileceğini savunmuştur. Nübüvvetten sonra ise yanılarak (bazılarına göre kasten de olabilir) bazı küçük günahlar işleyebilirler.

Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi âlimler dışındaki Eş'arîler'in çoğunluğu, peygamberlerin doğruluğunu teyit etmek ve bir mânada mûcizelerin devam ettiğini belirtmek üzere velîlerin farkında olarak veya olmayarak keramet göstermelerini aklen mümkün, naklen sabit görmüş, en büyük kerâmetin ise Allah'ın, iyi kullarına hayırlı işlerin sebeplerini kolaylaştırıp kötülük yollarını zorlaştırması olduğunu kabul etmiştir.

3. Âhiret Konuları. İttifakla kabul edildiğine göre nasların haber verdiği berzah*a ve âhiret hallerine inanmak farzdır. Bu konuya dair nasların te'vil edilmeyip zâhirî mânada anlaşılması gerekir. Zira haber verilen hadiseler akıl açısından imkânsız değildir. Bunlar kabir imtihanı, oradaki azap veya nimet, kıyametin kopması, ölülerin cismanî olarak dirilişi, haşir, hesap, mîzan, sırat, cennet ve cehennem safhalarından ibarettir. Mütekaddimîn devri âlimleri azap veya nimetiyle birlikte kabir hayatına inanmayı gerekli görmekle birlikte ayrıntılar üzerinde durmamışlardır. Beyhakī ve özellikle Gazzâlî'den itibaren kabir hayatına ilişkin önemli sayılan ayrıntılar âhirete imanın aslî unsurları arasına girmiştir.

Âhiretle ilgili akideler içinde Eş'arîler'in ihtilâf ettikleri konuların başında bedenle birlikte ruhun ölüp ölmediği meselesi gelir. Bazı kaynaklara göre Eş'arî ve Bâkıllânî gibi erken devir âlimleri ruhun latif bir cisim olduğuna inanmışlar, kabirde azap veya nimetin ruhun varlığını devam ettirmesiyle değil Allah'ın bedene ait bazı parçalarda azap veya nimetin idrak edilmesini sağlayacak bir tür hayat yaratmasıyla gerçekleştiğini kabul etmişlerdir (M. Ahmed Abdülkādir, s. 73). Ancak Eş'arî'nin görüşlerini derleyip yorumlayan İbn Fûrek'in konuya ilişkin ifadeleriyle (Mücerredü'l-maḳālât s. 170-171) Bâkıllânî'ye atfedilen el-İnṣâf adlı eserdeki bilgiler (s. 51), bu

âlimlerin ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak gördüklerine ve ölümden sonra da hayatiyetini sürdürdüğüne inandıklarına işaret etmektedir. Cüveynî ile Gazzâlî'den itibaren (el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye, s. 58; Kitâbü'l-Erbaʿîn, s. 247) ruhun bedenden ayrı basit bir cevher olduğu ve ölümden sonra varlığını sürdürdüğü görüşü Eş'arîler'ce benimsenmiştir. Fahreddin er-Râzî, naslarda şehidlerin Allah katında diri olduğunun bildirilmesi (el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169), bedenin sürekli değişim içinde bulunmasına rağmen insanda benlik şuurunun hayatın başlangıcından sonuna kadar devam etmesi gibi naklî ve aklî delillere dayanarak ruhun mevcudiyeti ve bekāsı üzerinde önemle durmuştur (Meʿâlimü uşûli'd-dîn, s. 106-108). Halîmî, Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'arîler ruhun hiçbir zaman fena bulmadığını, bedenin ölümünden sonra varlığını devam ettirip diriliş anında yaratılan bedene iade edildiğini ileri sürmüşlerdir (Cürcânî, II, 443). Eş'arîler'in çoğunluğuna göre ise ölümden sonra berzah âleminde varlığını sürdüren ruh kıyametin kopmasıyla yok olacak ve bedenlerin dirilişiyle tekrar yaratılacaktır (İbn Merzûk, I, 288).

4. Diğer Konular. İman esaslarından ve dolayısıyla kelâmın temel konularından sayılmamakla birlikte bid'at fırkalarının, özellikle Şiî gruplarının ileri sürdüğü ve bir inanç meselesi haline getirdiği görüşleri tartışmak amacıyla imâmet konusu da Eş'arî kelâm literatürü içinde yer almıştır. Buna göre müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir kimseyi devlet başkanı olarak seçmeleri farzdır. Başkanın ergenlik çağına girmiş, devlet işlerini yürütmeye ehil hür bir erkek olması şarttır. Ayrıca Kureyş kabilesine mensup bulunması da teorik olarak öngörülmüş, fakat bu kabileden olmayan birçok devlet başkanı Eş'arî âlimlerince fiilen meşru kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sırasıyla devlet başkanlığına getirilen Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali bu görevi meşru olarak elde etmişlerdir. Zira devlet başkanlığı görevi, Şiî gruplarının iddialarının aksine nasla değil müslümanların seçimiyle (biat) belirlenir; bu halifeler de o dönemin ileri gelenleri tarafından oy birliği veya buna yakın bir çoğunlukla bu göreve getirilmişlerdir.

Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğuna göre iman Hz. Peygamber'i, vahiy yoluyla Allah'tan alıp tebliğ ettiği ve bize kadar sağlam yöntemlerle ulaşan hususlarda kalben tasdik etmekten ibarettir. Eş'arî başta olmak üzere Beyhakī ve Beyzâvî gibi bazı âlimler ise kalpteki tasdikin dille ifade

edilmesini de şart koşmuşlardır. Allah'ın varlığını tanımamak (küfür) veya birliğine inanmamak (şirk) en büyük ve affedilmez günahlardır. Bunların dışında kalan zina, katil gibi büyük günahları işlemek kalpte tasdik bulunduğu sürece imanı ortadan kaldırmaz. Günah işleyen, özellikle büyük günahları irtikâp eden ve tövbe etmeden ölen mümin cehennemde cezasını çektikten sonra cennete girer. Ancak ilâhî affa veya şefaate mazhar olması ve doğrudan cennete girmesi de mümkündür.

Eş'arî kelâmcıları ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği ilkesini benimsemişlerdir. Dinden olduğu zaruri olarak bilinen esaslar dışında nasların yorumuna bağlı görüş ayrılıkları tekfire sebep teşkil etmez. Ebû İshak el-İsferâyînî gibi bazı âlimler Eş'arîler'e küfür isnat eden muhalif grupların tekfir edilmesi gerektiğine hükmetmişlerse de bu kanaat çoğunluk tarafından benimsenmemiştir (Gazzâlî, el-İḳtiṣâd, s. 156-157; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 227, 229; Cürcânî, II, 460-461).

Nakille aklı uzlaştırmak suretiyle Mu'tezile ile Selefiyye arasında mutedil bir çizgide yer alan Eş'ariyye itikadî bir mezhep

olarak tanınmaya başlandığı V. (XI.) yüzyıldan itibaren zamanımıza kadar Şîa, Mu'tezile, Mâtürîdiyye, Selefiyye, Sûfiyye ve Felâsife gibi değişik mezhep ve anlayışlara mensup âlimlerce eleştirilmiş, bu eleştirilerden bazıları tekfire kadar varmıştır. Tenkitçiler arasında Kādî Abdülcebbâr, İbn Hazm, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile çağdaş bazı araştırmacılar zikredilebilir. Eş'ariyye'ye yöneltilen eleştirileri metot, tabiat felsefesi, ulûhiyyet, kulların fiilleri, nübüvvet, âhiret ve imamet noktalarında toplamak mümkündür.

Eş'ariyye'nin takip ettiği metotla ilgili eleştirilerin başında gittikçe artan bir yoğunlukta aklın nakle hâkim kılınması, gayb âlemine ilişkin bilgileri haber veren nakle zannî bir kaynak nazarıyla bakılarak mutlak bir bilgi kaynağı olmayan aklın ışığında te'vil edilmesi gelir. Daha çok Selefiyye âlimlerince yöneltilen bu tenkide bir de söz konusu kelâm ekolünün açtığı te'vil kapısından giren çeşitli Bâtınî zümreler aracılığıyla İslâm dininin yozlaştırıldığı iddiası eklenmelidir (Sefer b. Abdurrahman, sy. 62, s. 78-87). Bundan başka duyular ötesinin duyulur âlemle kıyas edildiği, İslâmî

ilimlerin yorumu için klasik mantığın temel ilke haline getirilerek iman hayatının kuru mantık kurallarıyla korunmasına çalışıldığı, bütün bunlara rağmen ilâhiyyât konularında te’vil yöntemini benimseyen diğer grupların (İslâm filozofları) şiddetle eleştirildiği, sonuç olarak hem çelişkili ve yetersiz hem de Kur’an ve Sünnete aykırı bir metodun uygulandığı iddia edilmiştir (İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille, s. 108; Nu‘man el-Âlûsî, s. 84-85, 179; Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî, I, 363-275).

Eş‘ariyye’nin tabiat felsefesine yönelik eleştiriler, illiyyet kanununun inkârı ve metafizik sistemlerini kesinlik taşımayan atomcu nazariyeye dayandırmaları noktalarında toplanır. Bu konuda İbn Hazm’ın eleştirileri şöylece özetlenebilir: Mevcudattan her birinin kendine has bir tabiatı bulunduğunu inkâr etmek İslâmî anlayışa aykırıdır. Zira illiyyeti ifade eden “tabiat, garîze, cibillet” kavramları Câhiliye dönemi Araplarınca kullanıldığı halde Hz. Peygamber tarafından reddedilmemiştir. Esasen illiyyet ilkesinin inkâr edilmesi mûcizelerin imkânını kanıtlamaktan çok iptaline götürür. Çünkü kâinattaki varlıklar belli tabiat ve fonksiyonlara sahip olmayıp belirsiz sonuçlar doğurabilecek özellikler taşıyorsa o takdirde meselâ taştan devenin meydana gelmesi, asânın ejderhaya dönüşmesi mûcize değil tabii bir olay şeklinde değerlendirilmelidir (el-Faṣl, V, 115-117). İbn Rüşd de varlıkların meydana gelişinde sebep - sonuç ilişkisinin gözlem ve deneyle bilindiğini, bunu inkâr etmenin gerçeğe aykırı düştüğünü belirttikten sonra illiyyeti inkâr eden kimsenin kâinatın düzenli ve hikmetli işleyişini sağlayan Allah’ın kanunlarını ve dolayısıyla Onun varlığını da inkâr etmiş olacağını söyler (el-Keşf ʿan menâhici’l-edille, s. 115; Tehâfütü’t-Tehâfüt, s. 634). İbn Teymiyye ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi Selefî ve sûfî âlimler, Allah’ın her şeyi sebeplere bağladığını belirterek illiyyeti inkâr etmeyi aklî ve naklî açıdan isabetsiz görmüşlerdir. Çağdaş bazı araştırmacılar da illiyyeti inkâr ederek İslâm akaidini savunmanın yanlışlığına dikkat çekmişler ve bunun bilimsel verilere aykırı düştüğünü ifade etmişlerdir (İbrahim Medkûr, II, 59).

Kâinatın birbirine benzeyen cevherlerle arazlardan ibaret olduğunu kabul eden Eş‘arîler’in atomcu nazariyesi de başta İbn Rüşd olmak üzere çeşitli âlimlerce tenkit edilmiştir. İbn Rüşd’ün tenkitleri daha çok bu nazariyenin kesin hiçbir delile dayanmadığı noktasında yoğunlaşır (el-Keşf ʿan menâhici’l-edille, s. 47-49). İbn Teymiyye ve diğer Selefiyye âlimleri ise

atom nazariyesinin İslâm akaidiyle çeliştiğini ve bu nazariyeye dayanarak meselâ cismanî dirilişi açıklamanın içinden çıkılamaz bazı problemleri beraberinde getireceğini söylemişlerdir (Mustafa Hilmi, s. 192-193; M. Halîl Herrâs, I, 34).

Ulûhiyyet konularında Eş‘arîler'in kullandığı hudûs delili yetersiz, imkân delili ise gaye deliliyle bazı bakımlardan çelişik, Allah'ın birliğini ispatlamak için ileri sürdükleri vahdâniyyet delili de zayıf bulunarak eleştirilmiştir (İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, s. 62-63, 76, 116-118; İbnü'l-Arabî, I, 198-199), Öte yandan Eş‘arîler naslara muhalefet edip ilâhî sıfat ve fiilleri insanların sıfatlarına benzettikleri için teşbihe düştükleri, sıfatların zât ile birlikte kadîm olduğunu kabul etmekle "her birleşiğin hâdis olduğu" şeklindeki kendi ilkelerine aykırı davrandıkları, sıfatların ilâhî zâtın ne aynı ne de gayri olduğunu söylemekle tevhid ilkesini zedeleyen kadîmlerin çoğalması tehlikesinden kurtulamadıkları, sıfât-ı meânîyi kanıtlamak için kullandıkları metodu fiilî sıfatlarda terkedip tekvin sıfatını gerçek anlamda inkâr etmek veya hâdis kabul etmekle çelişkiye düştükleri ileri sürülmüştür (Kādî Abdülcebbâr, s. 440, 447; İbn Hazm, I, 122; V, 179; Nesefî, I, 327-330; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, s. 84, 121). Eş‘arîler, ulûhiyyetle ilgili pek çok görüşü dolayısıyla da tenkit edilmiştir. Buna göre onlar Allah'ın hâricî varlığını inkâra götürecek derecede tenzihte aşırı gitmişler, kendi içinde çelişkili olan ahval teorisini benimsemişler, lafzî ve nefsî kelâm ayırımı yapmakla hataya düşmüşler, rü'yetullahı câiz görmekle teşbih ve tecsîme sapmışlar, Allah'a cihet nisbet etmediklerinden rü'yetullahı da temellendirememişlerdir (İbn Hazm, V, 81, 82; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 61; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, s. 102-103, Nu‘mân el-Âlûsî, s. 254-257; M. Halîl Herrâs, I, 400).

Kulların fiilleriyle ilgili görüşlerinden dolayı Mu‘tezile, Mâtürîdiyye ve Selefiyye'ce tenkit edilen Eş‘arîler Cebriyye içinde mütalaa edilmiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 400; Nesefî, II, 596-599; İbnü'l-Vezîr, s. 312-313).

İbn Rüşd'e göre Eş‘arîler'in nübüvveti ispat etmek için aklî delillere başvurmayıp mûcizeyle yetinmeleri doğru değildir (el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, s. 122-126). Kadınlardan da peygamber zuhur ettiğini savunmaları ve Hz. Peygamber'in kabrinde hayatta olduğunu ileri sürmeleri isabetsiz bulunmuştur. Eş‘arî kelâmcılarının şeyh ve sûfîlere ait kabirlerin ziyaretgâh

haline getirilip onlarla tevessülde bulunmayı câiz görmeleri de Selefiyye'nin şiddetle eleştirdiği konular arasında yer alır. Eş'arî ekolünün, dolayısıyla bütün Sünnî mezheplerin seçimi esas alan imâmet anlayışı Şiî grupları tarafından eleştirilmiştir.

Eş'ariyye'nin İslâm akaidindeki yeri ve diğer mezheplerle mukayesesi konusundaki değerlendirmeler de şu şekilde özetlenebilir: Eş'arî ekolü sıfât-ı meânî, rü'yetullah, kader, şefaat, mürtekib-i kebîrenin mümin oluşu, kadınların peygamberliğinin câiz olması konularında Mu'tezile'den ayrılır. Buna karşılık kâinatın yaratılış ve işleyişini atom nazariyesiyle açıklaması, fiilî sıfatları hadis kabul etmesi, tekvinle mükevveni aynı görmesi, haberî sıfatları te'vile tâbi tutması noktalarında bu mezheple aynı görüşleri paylaşır. Ekolün kurucusu olan Eş'arî'nin Mu'tezile bünyesinde yetişmesinin bazı noktalarda benzer görüşlerin

paylaşılmasında etkili olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca Bâkıllânî ve Cüveynî ahval teorisinde, Fahreddin er-Râzî de sem' ve basar sıfatlarında Mu'tezile'ye meyleden Eş'arîler arasında yer almışlardır. Mu'tezile âlimleri ise Eş'ariyye'yi teşbih, tecsîm ve cebir görüşlerini savunan bir mezhep olarak değerlendirmiştir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Mu'tezile'den ayrılıp Selefiyye'nin imamı olan Ahmed b. Hanbel'in itikadî görüşlerini benimsediğini ilân ettiği halde Selef âlimleri onun ekolünü Ehl-i sünnet içinde mütalaa etmemiştir. İbn Teymiyye ile Reşîd Rızâ'ya göre Eş'ariyye bazı görüşlerinde Ehl-i sünnet'e benzemekle birlikte genellikle Mu'tezile'ye yakın bir çizgide yer alır. İbn Teymiyye, ilâhiyyât konularında kendi çizgisine yakın bulduğu Eş'ariyye'yi tabiat felsefesinde filozoflara nisbetle çok daha hatalı görmüştür (Mecmû'u fetâvâ, V, 556; XVI, 471). Eş'ariyye, aklî ilkelerin Yunan mantığından değil Kur'an'dan istidlâl edilip çıkarılması ve nasların bu ilkeler çerçevesinde anlaşılması, haberî sıfatların te'vil edilmemesi, insanların kendi fiilleri üzerinde kendilerinin etkili olması, tevessül ve imanın tarifi konularında Selefiyye'den ayrılmıştır (İbn Asâkir, s. 358; Nu'mân el-Âlûsî, s. 137; Mustafa Hilmi, s. 196-203).

Eş'arî ekolünün hem metot hem de itikadî görüş açısından en çok yaklaştığı ve en az tenkidine uğradığı mezhep Mâtürîdiyye'dir. Temel görüşlerinde

birbirine çok yakın bulunan Eş‘ariyye ile Mâtürîdiyye arasında nakille aklı uzlaştırıp akla önem atfetme ve buna bağlı olarak varılan sonuçlar bakımından bazı farklı görüşler mevcuttur. İki mezhep arasında teferruat olarak görülen bu farklılıkları Ebû Saîd el-Hâdimî yetmiş üç, Mestçizâde Abdullah Efendi elli alt, Şeyhzâde Abdürrahîm kırk, Muhammed Abduh otuz, İzmirli İsmâil Hakkı on beş, İbn Kemal on iki noktada toplamıştır. Bunların büyük bir kısmının lafız ihtilâfından ibaret olduğu, esasa ait ihtilâfların birkaç meseleyi aşmadığı kabul edilmiştir (bk. MÂTÜRÎDİYYE). İmâmet dışında kalan itikadî konularda Eş‘ariyye’nin Şîa ve İbâzıyye ile ilişkisi Mu‘tezile’den farklı değildir. Şîa imamın seçimle iş başına gelmesi, İbâzıyye de imamın Kureyş’ten olması gerektiğini savunduğundan Eş‘ariyye’yi tenkit etmiştir.

İtikadî esasların ortaya konulması ve yorumlanması, ayrıca takip edilecek metot açısından kurucusu Eş‘arî’den çok müntesiplerine ait bir mezhep olarak değerlendirilebilecek olan ve kurucusu adına geliştirilip sistemleştirilen Eş‘ariyye’nin en belirgin özelliği, V. (XI.) yüzyıldan günümüze kadar Ehl-i sünnet’i en geniş çerçevede temsil eden bir kelâm mektebi olmasıdır. Selef âlimlerince Ehl-i sünnet dışında bid‘atçı bir mezhep olarak tanıtılması ilmî bir temele dayanmaz. Zira akaidin yanı sıra fıkhî ve ahlâkî cephesiyle İslâm dininin yozlaşmadan günümüze kadar ulaşmasında Eş‘ariyye’nin hizmetleri inkâr edilemeyecek derecede açıktır. Aksine bazı iddialar bulunsa da her asırda Mâtürîdiyye’den sonra en çok müslüman nüfusunu bünyesinde toplayabilmiştir (Muhammed Salih el-Useymîn, s. 79; Topaloğlu, s. 149). XX. yüzyılın sonlarında Mâlikîler’in hemen hemen tamamı ile Şâfiîler’in büyük ekseriyetini, ayrıca Hanefî ve Hanbelîler’in bir kısmını teşkil eden Sünnî müslümanlar Eş‘ariyye’ye mensuptur. Çeşitli eski kaynaklarda mutlak mânada Ehl-i sünnet denilince Eş‘arîler’in kastedildiği kabul edilmektedir (Topaloğlu, s. 135, 142, 149). Bundan başka Eş‘ariyye’ye ait eserlerin Sünnî çevrelerde okutulduğu ve bu kaynaklarda Ehl-i sünnet akaidine sahip çıkıldığı da bilinen bir gerçektir. Nakille akıl ilkeleri arasında denge kurmaya çalışan Eş‘ariyye’nin teşbihle tenzih arasında mutedil bir çizgide seyrettiği kabul edilmekte birlikte bunun her konuda gerçekleştirildiğini söylemek zordur. Özellikle müteahhirîn devrinde felsefî kültürün etkisiyle mezhepte akılcılığın ağır basmasına rağmen illiyyetin inkârı, kulların fiilleri, teklifi mâ lâ yutâk ve hüsün - kubuh meselelerinde olduğu gibi akılla nakil arasında başarılı bir

uzlaşmanın sağlanamadığı dikkati çekmektedir. Bunda Eş‘ariyye’nin nakli ihmal edip akla aşırı derecede görev yükleyen Mu‘tezile ile İslâm filozoflarına tepki olarak ortaya çıkışının da rol oynadığı muhakkaktır. Nefsin ruhanî bir cevher oluşu vb. konularda İbn Sînâ ile diğer İslâm filozoflarından, illiyyet ilkesini inkâr etmekte Allah’tan başka hiçbir varlık ve fail tanımayan tasavvufî düşünceden etkilenen Eş‘ariyye kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerini birleştiren bir inanç ve düşünce ekolü olarak görünmektedir. Eş‘ariyye’nin tabiat felsefesi, özellikle illiyyete bakışı ile David Hume, Berkeley, Malebranche gibi Batılı düşünürlerin illiyyete bakışları arasında büyük benzerlikler bulunduğu görülmektedir (Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü’l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri’l-İslâm, s. 163-164; M. Ali Ebû Reyyân, s. 318). Yaklaşık on asır boyunca İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunmakla birlikte Eş‘arîler’in zât - sıfat ilişkilerini ve bunların mahiyetini akıl ilkeleriyle çözmeye çalışmaları, hüsün - kubuh örneğinde olduğu gibi bazan aklı mahkûm etmeleri, insanların ihtiyarî fiillerinde nerede ise icbar altında bulunduklarını savunarak sorumluluk ilkesini aklî temelden yoksun bırakmaları, kitaplarında halkın inançlarını canlı tutmakta bir fonksiyonu olmayan felsefî konulara fazlaca yer vermeleri, kurtuluşa erecek mezhebi (fırka-ı nâciye) yalnız kendilerinin temsil ettiğini ileri sürmeleri örneğinde olduğu gibi mezhep taassubuna kapılmaları, tenkitçi zihniyetten uzaklaşıp taklitçiliği benimsemeleri, ilâhî kudret ve iradenin kâinat üzerindeki etkisini, ayrıca mûcizelerin imkânını ve ilâhî iradenin her şeye hâkim olduğunu kanıtlama uğruna illiyyet ilkesini inkâr ederek etki - tepki münasebetine bağlı tabiat kanunlarını araştıran pozitif ilimlerin İslâm dünyasında gelişmesine zarar vermeleri, Eş‘ariyye adına kaydedilmesi ve mezhebin ıslahı açısından gözden geçirilmesi gereken hususlardır.

Eş‘ariyye’nin görüşlerine dair başlıca kaynaklar şüphe yok ki bu mezhebe mensup olan âlimlerce kaleme alınan eserlerdir. Bununla birlikte sadece Eş‘ariyye’yi konu alan eserler de yazılmıştır. İbn Asâkir’in Tebyînü keẕibi’l-müfterî, Ebû Azbe’nin er-Ravżatü’l-behiyye, Şeyhülislâm Esad Efendi’nin Risâle fi’ḫtilâfâti’l-Mâtürîdî ve’l-Eşʿarî (İstanbul 1287), İbn Kemal’in el-Mesâʾilü’l-ḫilâfiyye beyne’l-Eşʿariyye ve’l-Mâtürîdiyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1847), Mestçizâde Abdullah Efendi’nin Ḫilâfiyyâtü’l-ḥükemâʾ maʿa’l-mütekellimîn ve ḫilâfiyyâtü’l-Eşâʿire maʿa’l-Mâtürîdiyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5416), Sâlim Yefût’un el-Eşʿariyye fi’l-Maġrib (1989), Celâleddin Muhammed

Abdülhamîd Mûsâ’nın Neşˀetü’l-Eşˁariyye ve teṭavvuruhâ (Beyrut 1982) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşaf (nşr. Lütfî Abdülbedî‘), Kahire 1382/1963, II, 118-119, 132, 134-136, 174, 375, 378; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 229-231; Hârizmî, Mefâtîhu’l-ˁulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 47; Bâkıllânî, el-İnsâf s. 24, 41, 51; a.mlf., et-Temhîd (nşr. R. McCarthy), Beyrut 1957, s. 25-31, 259-260, 304-305; a.mlf., İˁcâzü’l-Kurˀân (Sakr), s. 16-30; İbn Fûrek, Mücerredü’l-makâlât, s. 170, 171, 257; Kâdî Abdülcebbâr,

Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 324, 400, 440, 447; Bağdadî, Usûlü’d-dîn, s. 4-16, 33-46, 90; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), I, 122; II, 265-266, 324, 351, 375, 385; III, 11, 81; IV, 67, 74, 111, 121; V, 73, 77-79, 81-82, 115-117, 179; Beyhakı, Delâˀilü’n-nübüvve (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1389/1969, I, 17-18; a.mlf., el-İˁtikâd, Beyrut 1404/1984, s. 15-16; a.mlf., Hayatü’l-enbiyâˀ fî kubûrihim, Beyrut 1410/1990, s. 27; a.mlf., Kitâbü’l-Kazâˀ ve’l-kader, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1498, vr. 62a, 65a; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Muˁtemed fî usûli’d-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 298; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 135, 377; a.mlf., el-ˁAkîdetü’n-Nizâmiyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 55-58; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 2, 3, 22, 61, 70, 245-246; Gazzâlî, el-Münkız mine’d-dalâl, Beyrut 1408/1987, s. 71-74; a.mlf., el-İktisâd, s. 156-157; a.mlf., Tehâfütü’l-felâsife, Kahire 1326, s. 60-68; a.mlf., Kitâbü’l-Erbâˁin (nşr. Muhammed Muhammed Câbir), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Cündî), s. 247; Nesefî, Tebsıratü’l-edille (Salamé), I, 28, 42, 142-149, 269, 303-306, 317, 327-330; II, 544, 589, 596-599; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ˁAvâsım (Tâlibî), s. 29-52; Şehristânî, Nihâyetü’l-ikdâm, s. 11-12, 73-78, 91-92, 103-111, 210, 215, 268-269, 288-291, 321, 369, 371, 396, 417, 421, 469, 472, 478, 497; a.mlf., el-Milel (Kîlânî), I, 93-103; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi’l-müfterî, s. 104-105, 111-122, 127-128, 149-152, 177-198, 249,

292, 332, 342-343, 357-358, 361-362, 399; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 46; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille, Kahire 1968, s. 33-34, 43, 47-49, 62-63, 76, 84, 90, 103-126, 143-145; a.mlf., Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1965, s. 174, 361-364, 471, 634; Fahreddin er-Râzî, en-Nübüvvât (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekka), Beyrut 1406/1986, s. 171-191; a.mlf., Meʿâlimü usûli'd-dîn, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 106-108; a.mlf., el-Muhassal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1323, s. 105-106, 147, 174, 187-194, 202, 205, 221, 237-239, 241; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 807, II, vr. 526a; a.mlf., Gâyetü'l-merâm, s. 9-22, 27-47; İbnü'l-Arabî, et-Fütûhât, I, 198-200; Beyzâvî, Tavâliʿu'l-envâr, İstanbul 1305, s. 378, 401; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 556; XVI, 471; a.mlf., Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. M. Reşâd Salim), [Riyad] ts. (Dârü'l-Künûzi'l-edebiyye), XI, 183-184; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Salim), [Riyad] 1406/1986, IX, 386; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şifâʾü'l-ʿalîl, Kahire 1323, s. 3-4, 13-14; Sübkî, Tabakât (Tanâhî), III, 361-365, 367-370, 372, 373-378, 386, 387, 390-394, 406, 412-414, 416-417, 431; VII, 11; Teftâzânî, Şerhu'l-ʿAkâʾid (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1408/1988, s. 9-29; a.mlf., Şerhu'l-Makâsıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, tür.yer.; V, tür.yer.; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1080-1082; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, tür.yer.; İbnü'l-Murtazâ, el-Kalâʾid fî tashîhi'l-ʿakâʾid (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 49, 59; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hak ʿale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 294-295, 312-313; Makrîzî, el-Hıtât, II, 357-359; Devvânî, Şerhu'l-ʿAkâʾid, İstanbul 1323, I, 35; Beyâzîzâde, İşarâtü'l-merâm, s. 79-81, 298; Zebîdî, İthâfü's-sâde, II, 4-8; Nu'mân el-Âlûsî, Cilâʾü'l-ʿayneyn, Bulak 1298, s. 84-85, 134-137, 157, 163-164, 179, 241, 254-257, 267, 268-269, 289; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VII, 552; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhtasarü't-Tuhfetü'l-işnâʿaşeriyye (nşr. Muhibbuddin el-Hatîb), Kahire 1373, s. 71, 77-78; a.mlf., Gâyetü'l-emânî fi'r-red ʿale'n-Nebhânî, Riyad, ts. (Metâbiu Necd), I, 200-252, 480; II, 101-102, 352; Ahmed Emîn, Zuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, IV, 66-67, 71-89, 91-102; İbn Merzûk, Berâʾetü'l-Eşʿariyyîn ʿan ʿakâʾidi'l-muhâlifîn, Dımaşk 1387-88, I, 111-113, 286-288; II, 13-14, 232, 242, 255; M. Ebû Zehre, Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 176-189; Esad Efendi, Risâle fi'htilâfâti'l-Mâtürîdî ve'l-Eşʿarî, İstanbul 1287, s. 278-287; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 475-477, 544-545; a.mlf., Menâhicü'l-bahs ʿinde

müfekkiri’l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 89-98, 132-140, 155-159, 163-166; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 173, 237-378; a.mlf., “Ashʿariyya”, EI^{2} (İng.), I, 696; Mustafa Hilmi, Menhecü ʿulemâʾi’l-hadîs fî usuli’d-dîn, İskenderiye 1982, s. 172-203; Celâl Muhammed Abdülhamîd Mûsâ, Neşʾetü’l-Eşʿariyye ve tetavvüruhâ, Beyrut 1982, s. 296-298, 313, 328-330, 365-366, 454, 461-462; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 168, 173, 176, 178, 186; İbrâhim Medkûr, Fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 46-59; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ʿİlmi’l-kelâm, Beyrut 1405/1985, II, 16-17, 19-20, 33-43, 89, 90, 204-205, 328; M. Ahmed Abdülkâdir, ʿAkidetü’l-baʿs ve’l-âhire fi’l-fikri’l-İslamî, İskenderiye 1986, s. 73-74, 107-109, 114-115, 176, 179, 186-187, 199, 202-203, 249, 300-301, 321-324; M. Ali Ebû Reyyân, Târîhul-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, İskenderiye 1986, s. 312-330; M. Halîl Herrâs, Şerhu’l-Kasîdeti’n-nûniyye, Beyrut 1406/1986, I, 34, 112-116, 149, 341, 374, 400; II, 5, 8, 11, 26-27, 222-225, 456; Abdülmecîd b. Hamde, el-Medârisü’l-kelâmiyye bi-İfrîkıyye ilâ zuhûri’l-Eşʿariyye, Tunus 1406/1986, s. 89-94, 106, 119, 124; Muhammed Sâlih el-Useymîn, el-Kavâʿidü’l-müslâ, Beyrut 1406/1986, s. 79-80, 86-87; Muhammed Sâlih ez-Zerkân, Fahreddîn er-Râzî ve ârâʾühü’l-kelâmiyye ve’l-felsefiyye, Kahire, ts. (Dârül-Fikr), s. 180-184, 187, 197, 202-205, 209-213, 219-226, 257-266, 277-278, 291-292, 401-413, 425; Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî, el-İlâhiyyât, Kum 1411, I, 611-644; II, 515; Ebü’l-Hasan Ali en-Nedvî, Ricâlü’l-fikr ve’d-daʿve fi’l-İslâm, Küveyt 1409/1989, I, 117-129, 145-164, 165-179, 263-270, 271-291; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 73-120, 131; Semîre Ferhat Muʿcemü’l-Bâkıllânî, Beyrut 1411/1991, s. 217; Bekir Topaloğlu, Kelâm ilmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 135, 142, 144-146, 149; Emrullah Yüksel, “Eş‘arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, İİFD, sy. 4 (1980), s. 98; Sefer b. Abdurrahman, “Menhecü’l-Eşâʿire fi’l-ʿakâʾid”, Mecelletü’l-Câmiʿati’l-İslâmiyye, sy. 62, Medine 1404, s. 70-101; Harun Anay, “Devvânî”, DİA, IX, 258-259.

Yusuf Şevki Yavuz

EŞ‘AS b. KAYS

الأشعث بن قيس

Ebû Muhammed Ma‘dîkerib b. Kays b. Ma‘dîkerib el-Eş‘as el-Kindî (ö. 40/661)

Cengâver sahâbî.

Hicretten yirmi üç yıl kadar önce (600) doğdu. Adı Ma‘dîkerib olduğu halde saçlarının dağınık ya da kıvırcık ve keçeleşmiş olmasından dolayı Eş‘as lakabıyla tanındı. “Başı yarık olan” anlamında Eşec lakabıyla da bilinir. Ayrıca “hain” mânasında Urfu’n-nâr şeklinde bir lakabı olduğu söylenmekteyse de bu lakabın onun hakkında hiç kullanılmadığı kabul edilmektedir. Babası Kays Kinde’de Âkilü’l-mürâr kabilesinin emîri iken Murâdîler tarafından öldürüldü. Annesi Kebşe de (Kübeyşe) aynı kabileye mensuptur. Eş‘as babasının intikamını almak isterken esir düştü ve 3000 deve fidye vererek kurtuldu. 10 (631) yılında Kindeliler’den oluşan otuz (altmış veya yetmiş) kişilik bir heyetin başında Medine’ye gitti ve Hz. Peygamber ile görüşerek müslüman oldu. Hz. Ebû Bekir’in kız kardeşi Ümmü Ferve ile (Kureybe) nikâhlanmakla beraber onu memleketine götürmesine izin verilmedi. Aynı tarihte Resûl-i Ekrem de onun kız kardeşi Kuteyle ile nişanlandı. Bir müddet sonra Kuteyle Medine’ye hareket ettiyse de Hz. Peygamber’in vefat haberi gelince memleketine geri döndü.

Eş‘as Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin ilk zamanlarında, Hadramut ve Kinde Valisi Ziyâd b. Lebîd’in zekât hususunda bir Kindeli’ye yaptığı haksız muameleden dolayı kendisini destekleyen bazı Kindeliler’le birlikte isyan etti. Uzun süren bu isyan hareketinin başında Eş‘as galip geldiyse de yardıma çağırılan İkrime b. Ebû Cehil kumandasındaki kuvvetler karşısında Nüceyr Kalesi'ne sığınmak zorunda kaldı. Muhacir b. Ebû Ümeyye’nin de katıldığı kuşatma esnasında şiddetli muharebeler oldu. Kalede açlık ve susuzluk baş gösterince Eş‘as anlaşma teklif ederek kendisine ve Kinde ileri gelenlerinden on kişiye aileleriyle birlikte kaleden çıkma izni verilmesi şartıyla kaleyi teslim edeceğini bildirdi. Anlaşmaya kendi adını yazmadığı

için Ziyâd onu öldürmek istediyse de Eş‘as durumunu zekice ve cesaretle savundu. Bu sırada

halifeden gelen ve kimsenin öldürülmemesini emreden bir yazı kaledekilerin katline engel olamadıysa da Eş‘as’ın hayatım kurtardı. Kendi hakkında halifenin hüküm vermesini isteyen Eş‘as Medine’ye gönderildi. Eş‘as halifeye Ziyâd ile olan mücadelesinin sebeplerini anlatarak onun hakkındaki şikâyetlerini söyledi. Dinden dönmediğine yemin edip affedilmesini ve nikâhlısı Ümmü Ferve ile evlendirilmesini istedi. Hz. Ebû Bekir onu affetti ve kız kardeşiyle evlendirdi. Bir süre Medine’de oturan Eş‘as’ın bu hanımından Muhammed, İshak, İsmâil adlı oğulları ile Kureybe, Hübâbe ve Ca‘de adlı kızları doğdu.

Eş‘as b. Kays, 15 (636) yılında 1700 Kindeli’den meydana gelen bir kuvvetle Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın emrinde İran’ın fethine katıldı. Kādisiye, Medâin, Celûlâ ve Nihâvend savaşlarında bulundu. Halifenin emri üzerine bir heyetle birlikte Kisrâ’ya gidip onu İslâmiyet’e davet etti. 17’de (638) Hâlid b. Velîd kumandasında Suriye’nin fethine katılan Eş‘as Yermük Savaşı’nda bir gözünü kaybetti. Kûfe şehri kurulduğu zaman bir kısım Kindeli ile birlikte oraya yerleşti. 26 (646-47) yılında Velîd b. Utbe onu kendisine vekâleten Azerbaycan ve İrmîniye’ye vali olarak gönderdi. Hz. Ali’nin hilâfeti döneminde bu bölgelerin valisi olan Eş‘as halktan halife için biat aldı. Hz. Ali onu ve ordusunu Muâviye ile mücadele için geri çağırdı. Muâviye, kardeşi Utbe b. Ebû Süfyân’ı Eş‘as’a göndererek onu kendi safına almak veya tarafsızlığını sağlamak istediyse de Eş‘as Hz. Ali’ye bağlı kaldı. Sıffîn’de önemli başarılar elde etti. Hz. Ali’nin hakem tayinine râzı olmasında ve kendilerini temsil eden heyetin başına Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin getirilmesinde etkili oldu. Anlaşma metni hazırlanırken Dûmetülcendel’de bulundu. Hakem Vak‘ası’ndan sonra ordunun yorulmuş olduğunu ileri sürerek Hz. Ali’yi Kûfe’ye çekilmeye zorladı. Nehrevan ve Harûriye’de Haricîler’e karşı yapılan mücadelelere katıldı. Hz. Ali’nin şehid edilmesinden kırk gün sonra Kûfe’de vefat etti. Bazı kaynaklarda vefat tarihi 41 (662) veya 42 (663) olarak da geçmektedir.

Âl-i İmrân sûresinin 77. âyetinin, diğer bazı rivayetler yanında, Eş‘as ile amcasının oğlu arasında çıkan bir husumet sebebiyle yemin söz konusu olunca, Hz. Peygamber’in haksız olarak bir müslümanın malını elde etmek

için yalan yere yemin eden kimsenin Allah'ın gazabına uğrayacağını belirtmesi üzerine nazil olduğu da kaydedilmektedir (Buhârî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 3/3). Hz. Ebû Bekir zamanındaki isyanını irtidad kabul ederek Eş'as'ın Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin ölçülerine göre sahâbî olmadığını söyleyenler varsa da hadis âlimleri bu görüşe katılmamışlardır. Hz. Peygamber'den dokuz hadis rivayet eden Eş'as'ın Hz. Ömer'den de bir rivayeti vardır. Kütüb-i Sitte'de yer alan rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bir arada bulunmaktadır (V, 211-213). Ondan Şa'bî, Kays b. Ebû Hâzim ve Ebû Vâil Şakīk b. Seleme gibi râviler rivayette bulunmuştur. İslâmiyet'ten önce içkiyi, kumarı ve zinayı kendisine yasaklayanlardan birinin Eş'as olduğu bilinmektedir. Şiîler onun iki yüzlü davrandığını ve Hz. Ali'ye ihanet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Oğlu Muhammed b. Eş'as ileri gelen emirlerden olup kendisinden başka Hz. Ömer, Osman, Âişe ve İbn Mes'ûd'dan rivayette bulunmuştur. Torunu İbnü'l-Eş'as el-Kindî ise Haccâc'a karşı verdiği mücadele ile tanınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 211-213; Buhârî, "Şehâdât", 19, "Tefsîrü'l-Kurʾân", 3/3, "Eymân", 11, 17, "Diyât", 22, "Ahkâm", 30; Vâkıdî, Kitâbü'r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1989, s. 30-124; İbn Sa'd, et-Tabakât, VI, 22-23; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 94-95, 244, 261, 291-292, 452; Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (trc. Zâkir Kadirî Ugan), İstanbul 1955-56, I, 163-169, 330; II, 31-32, 142-145; Taberî, Târîh, Beyrut 1987, III, 379, 409; IV, 150-156, 250, 310, 384; V, 42, 112, 129, 338, 443, 599, 664-667, 705; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûh, Beyrut 1406/1986, I, 47-70; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, Kahire 1372/1953, I, 65; II, 206; III, 89, 226, 306; IV, 96, 116; V, 5, 20, 73, 74, 278; VII, 129; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1397, I, 203-210; İbn Hazm, Cemhere, s. 425, 426; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 109-111; Hatîb, Târîhu Bağdâd, I, 196-197; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, V, 272-273; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ğâbe, I, 118-119; a.mlf., el-Kâmil, II, 452, 535-537; III, 10, 147, 186, 276, 318, 321, 342, 403; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâğa, Kahire 1385/1965, I, 291-297; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, IV,

406-416; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, III, 286-295; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 37-43; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1966, V, 72-73; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 51-52; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 359; IX, 64-65; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, VII, 69, 393; X, 9-31; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 503-504; “Eşʿas b. Kays b. Maʿdîkerib”, DMT, II, 196-197; Reckendorf, “Eş‘as”, İA, IV, 393-394; a.mlf., “al-Ashʿath”, EI^2 (Fr.), I, 718.

Asri Çubukçu

EŞBÂH ve NEZÂİR

الأشباه والنظائر

İslâm hukukundaki küllî kaideleri, benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri açıklamayı konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Eşbâh şibh, şebeh veya şebîh kelimelerinin, nezâir de nazîre kelimesinin çoğulu olup "birbirine benzeyen şeyler" demektir. Dilciler eşbâh ve nezâir kelimeleri arasında önemli bir anlam farkı olmadığı görüşünde iseler de Süyûtî bu iki kelime arasındaki mâna farkına dikkat çeker. Ona göre aralarında birçok benzerlik bulunan şeyler eşbâh ile, sadece bir veya birkaç yönden benzeyen şeyler ise nezâir ile ifade edilir.

İslâm toplumunda ilim dallarının ayrı ayrı gelişmesine paralel olarak tefsir, fıkıh, dil ve edebiyat gibi alanlarda, mahiyet veya hüküm yönünden aralarında benzerlik bulunan kavram ve konuları ilgili ilim dalının bütünlüğü içinde ve ortak bazı kurallar geliştirerek açıklamayı amaçlayan çalışma örneklerine bolca rastlanır. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren tefsir dalında bu türde müstakil eserlerin yazılmaya başlandığı, ancak bu ilim dalının ve bu dalda yazılan eserlerin daha çok vücûh ve nezâir* adıyla anıldığı görülür. IV. (X.) yüzyılın sonlarında vefat eden ve Hâlidiyyân olarak tanınan iki şair kardeş Ebû Bekir el-Hâlidî ile Ebû Osman el-Hâlidî, Câhiliyye ve muhadramûn şairleriyle yeni şairlerin (muhdesûn) şiirleri arasındaki benzerlikleri ortaya koymak maksadıyla derledikleri şiir mecmuasına el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (Ḥamâsetü'l-H̱âlidiyyeyn) adını koymuşlarsa da dil ve edebiyat alanında bu türe giren en önemli çalışma Süyûtî'nin aynı adı taşıyan eseridir. Eşbâh ve nezâirin fıkıh alanında ayrı bir ilim dalını ve eser türünü ifade eden bir terim olarak kullanımı ise fıkıh mezheplerinin gelişmelerini tamamlayıp görüşlerinin doktriner formlar çerçevesinde incelendiği dönemden sonraya rastlar.

İslâm hukuku başlangıçta fer'î meselelere çözümler üreterek meseleci bir tarzda doğmuş ve bu metot gelişme döneminde de bir yönüyle devam

etmiştir. Ancak fıkıh mezheplerinin gelişmelerini tamamlamaları ve fer‘î ahkâm alanında müstakil eserlerin kaleme alınmasıyla

birlikte benzer fıkhı meselelerin çözümünde başvurulacak genel ilkeleri belirlemeyi amaçlayan çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Böylece hem birbirine benzeyen fer‘î meselelerin tamamına veya önemli bir kısmına uygulanması mümkün olan, hem de önerilen çözümlere ortak açıklamalar getiren, dolayısıyla amelî olduğu kadar doktriner değeri de haiz bulunan genel kuralların tesbit edilmesine başlanmıştır (bk. KAİDE). IV. (X.) yüzyıldan itibaren doğup gelişen kavâid ilmi ve bu yöndeki ilmî faaliyet, benzer fıkhî meselelerin mezhep içinde tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri açıklamayı, fıkhî meseleler veya hükümler arasındaki bağlantıları ve farklılıkları belli kurallara bağlamayı amaçlayan furûk* ilim dalıyla daha da zenginleşmiş oldu. Kavâid ve furûk ilim dalları ve bu isimler altında kaleme alınan eserler, bir açıdan aynı ilim dalının iki farklı şekilde adlandırılması olarak kabul edilebilirse de aralarında metot ve muhteva yönünden bazı farklılıkların bulunduğu görülür. VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren küllî kaide ve furûk dallarının temel bilgilerine ilâve olarak fıkhın incelik ve güzelliğini öğretmeye veya zaruri görülen bazı bilgileri vermeye yönelik hiyel, fıkhî lugaz, hikâye, eşbâh ve nezâir, cem‘ ve fark gibi bazı yeni konulara da yer veren eşbâh ve nezâir kitapları yazılmaya başlanmıştır. Bu sebeple bir ilim dalı olarak eşbâh ve nezâir ve bu alanda yazılan eserler kavâid ve furûk türü eserlerle yakın ilişkili, fakat onlardan biraz daha kapsamlı çalışmalar olarak nitelendirilebilir.

Süyûtî eşbâh ve nezâiri “fıkhın hakikatına, esasına, kaynaklarına ve esrarına muttali olmayı sağlayan önemli bir ilim” diye tanımlar. Ona göre ancak bu sayede elde edilecek maharetledir ki benzeşen meselelerin gruplandırılması ve yeni hükümlerin ortaya çıkarılması mümkün olur. Yeni karşılaşılan veya zaman içinde ortaya çıkacak olan problemlerin halledilmesi de yine bu ilmin yardımıyla gerçekleşecektir. Süyûtî ayrıca bazı fakihlerin, “Fıkıh nezâiri bilmekten ibarettir” sözünü naklederek asırlar boyunca farklı yörelerde farklı kültürel zenginlik içinde gelişmiş olan fıkıh mirasının bu ilim sayesinde kavranabileceğini söyler (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 31). Zeynüddin İbn Nüceym’in el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir’ini şerheden Hamevî de eşbâh ve nezâiri, “birbirlerine benzedikleri halde ancak fakihlerin çok dikkatli bir bakışla anlayabileceği bazı gizli sebeplerden dolayı hükümleri

farklı olan meseleler" olarak tanımlarken benzeri bir önemi vurgular (Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, I, 38). Bundan dolayı gerek kavâid ve furûk gerekse eşbâh ve nezâir ilim dalları ve bu alanda yazılan eserler, fıkhın asırlar boyu gelişmiş zengin literatüründe yer alan farklı görüşlerin hareket noktası olan genel esas ve ilkelerin belirlenmesinde, benzer fıkhî meseleler ve çözümler arasında ortak bağın kurulmasında, İslâm hukukunun amelî değer ve doktriner uyumunun anlaşılmasında önemli bir paya sahiptir. Esasen bu tür eserlerin, fıkıh ilminin ve ekolleşmenin klasik gelişimini tamamladıktan sonra ortaya çıkmasının da anlamı bu olmalıdır.

Fıkıh literatüründe İbnü'l-Vekîl'in (ö. 716/1317) el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i bu isim altında yazılan kitapların ilki sayılmış, daha sonra bu alanda kaleme alınan eserler için de bir ölçüde model teşkil ettiği kabul edilmiştir. Yine bu alanda yazılan eserler arasında Tâceddin es-Sübkî'nin el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i (I-II, Beyrut 1991), İbnü'l-Mülakkın'ın el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i (TSMK, nr. 4824, A 752), Süyûtî ve Zeynüddin İbn Nüceym'in aynı adla anılan eserleri zikredilebilir. Kavâid ve furûk adlan altında yazılan eserler de aradaki yakın ilişkiden dolayı bir yönüyle eşbâh ve nezâir literatürü içinde gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şbh", "nzr" md.leri; Tehânevî, Keşşaf, "nezâʾir" md.; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûk fi'l-luğa, Beyrut 1980, s. 148; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyûn (nşr. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî), Beyrut 1404/1984, nâşirin mukaddimesi, s. 33-57; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Sa'd), IV, 170; Aynî, ʿUmdetü'l-kârî, Kahire 1392/1972, V, 102; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir (nşr. Muhammed el-Mutasım - Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 31; a. mlf, el-Hâvî li'l-Fetâvâ, Beyrut 1395/1975, II, 273; a.mlf., Zehrü'r-rübâ ʿale'l-Müctebâ (Nesâî, Sünen ile birlikte), İstanbul 1401/1981, II, 175; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 15; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâvâ'l-hadîsiyye, Kahire 1390/1970, s. 193; Keşfü'z-zunûn, I, 98-100; Hamevî, Gamzü ʿuyûni'l-besâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 38; Zerkâ, el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 946-

964; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 730; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Kavâʿidü'l-fıkhiyye, Dımaşk 1406/1986, s. 63-75, 178-181, 189-190, 201-204, 208-209; "Eşbâh", Mv.F, IV, 287-289; Muhammed Mustafa ez-Zümeylî, "el-Kavâʿidü'l-fıkhiyye", Mecelletü'l-Bahsi'l-ʿilmî ve't-türâsi'l-İslâmî, V, Mekke 1982, s. 11-40.

Mustafa Baktır

el-EŞBÂH ve’n-NEZÂİR

الأشباه والنظائر

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) nahvin çeşitli konularını benzerlik ve farklılık bakımından inceleyen eseri.

“el-Eşbâh ve’n-nezâir” tarzındaki çalışmalar daha önce tefsir ve fıkıh alanlarında yapılmıştır. Çok yönlü bir âlim olan Süyûtî bu türde fıkıh konusunda bir eser telif etmiş, aynı adı ve aynı bölüm başlıklarını kullanarak nahiv alanında da bir eser kaleme almıştır. Süyûtî, tam adı el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir fi’n-naḥv olan eserini İbnü’s-Sübkî’nin (ö. 771/1370) aynı adı taşıyan fıkıhla ilgili kitabından etkilenerek yazdığını söyler. Arapça’nın çeşitli konularını bu şekilde ilk defa düzenleyen Süyûtî, usulcüler tarzında bir eser kaleme almak üzere 868’de (1463) araştırma yapmaya başlamış, 300’e yakın eseri tarayarak topladığı kendi ifadesine göre “bir deve yükü” malzemeyi değerlendirip yazdıktan sonra on yılı aşkın bir süre ortaya çıkarmadığı bu kitabın kaybolması üzerine eseri ikinci defa telif etmek zorunda kalmıştır (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, I, 5).

Bölüm başlıkları fıkıh alanındaki benzerlerinden farksız olan bu eserinde Süyûtî Arap gramerinin çeşitli meselelerini büyük bir ustalıkla işlemiştir. Bir mukaddime ile yedi bölümden oluşan eserin mukaddimesinde müellif kitabın metodunu, yazılış sebeplerini, çalışmaları sırasında karşılaştığı güçlükleri anlatmakta ve eserini farklı bir metotla hazırladığını söylemektedir. Bu arada klasik Arap edebiyatında kabul edilen tasnife göre sekize ayrılan edebiyat ilimlerine (lugat, nahiv, tasrif, aruz, kavâfî, sınâatü’ş-şi‘r, ahbârü’l-Arab, ensâbü’l-Arab) iki yenisini daha (ilmü’l-cedel fi’n-nahv, ilmü usûli’n-nahv) eklediğini belirtmektedir. Her bölümü ayrı bir isimle anılan ve ayrı bir mukaddimesi olan eserin birinci bölümünde nahvin ilkeleri ve genel kurallarına yer verilmekte, alfabetik olarak düzenlenen bu bölümde nahiv âlimlerine ait makale, nükte, tehzîb, itiraz, tenkit ve cevaplar yer almaktadır. Prensiplerin, istisnaların ve taksimatın yer aldığı ikinci bölümde her bir ilke (zâbit) diğerinden bağımsız şekilde “el-elfâz, el-fi’l ve

alâmâtüh, el-harf" gibi adlarla bablar halinde düzenlenmiştir. Birbiriyle irtibatlı

olan konuları ardarda sıralama esasına göre düzenlenen üçüncü bölüm de "el-i'râb ve'l-binâ', el-münsarif, el-alem, el-mevsûl" gibi bablara ayrılmıştır. "Fennü'l-cem' ve'l-fark" adını taşıyan dördüncü bölümde birbirine yakın konular arasındaki uyum ve farklılıklar ele alınmaktadır. "Fennü'l-elgāz ve'l-ehâcî ve'l-mütârahât ve'l-mümtehanât" başlığını taşıyan beşinci bölümde nahivle ilgili bilmece, bulmaca ve şaşırtmacalara yer verilmektedir. "Fennü'l-efrâd ve'l-garâib" adlı altıncı bölüm kitabın en kısa bölümü olup burada da "el-kelime ve'l-kelâm, el-i'râb, el-işâre" gibi konular işlenmiştir. Kitabın en geniş bölümü olan yedinci bölümün "Fennü'l-münâzarât ve'l-mücâlesât" adını taşıyan birinci kısmında Sîbeveyhi ile Kisâî ve Halîl b. Ahmed'in tartışmaları, diğer nahivciler arasındaki tartışmalar, fetvalar, olaylar ve yazışmalar ele alınmakta, "Mesâil nahviyye" başlıklı ikinci kısımda ise nahve dair meseleler çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan el-Eşbâh ve'n-neẓâ˒ir (Brockelmann, GAL, II; 200; Suppl., II, 194) ilk defa el-Eşbâh ve'n-neẓâ˒iri'n-naḥviyye adıyla ve İbn Hişâm en-Nahvî'nin dört eseriyle birlikte yayımlanmıştır (I-IV, Haydarâbâd 1316). Bundan nisbeten daha iyi bir baskısı yine Haydarâbâd'da yapılmıştır (1359). Tâhâ Abdürraûf Sa'd bu baskıyı hemen hiç değiştirmeden kendi tahkiki imiş gibi göstererek neşretmiştir (Kahire 1975), Eser daha sonra Abdül'âl Sâlim Mükerrem ile (I-IX, Beyrut 1406/1985) Abdullah Nebhân - Gāzî Tüleymât - İbrâhim Muhammed ve Ahmed Muhtar eş-Şerîf (I-IV, Dımaşk 1985-1986) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-nezâ˒ir fi'n-nahv (nşr. Abdül'âl Sâlim Mükerrem), I-IX, Beyrut 1406/1985, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 13-34; a.mlf., Kitâbü't-Tahaddüs bi-ni'metillâh (nşr. E. M. Sartain), Cambridge 1975, s.

106, 157, 237; a.mlf., Bugyetü’l-vuʿât, I, 6; Keşfü’z-zunûn, I, 100-101; II, 1753; Serkîs, Muʿcem, I, 276; II, 1075; Brockelmann, GAL, II, 200; Suppl., II, 194; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 232; E. M. Sartain, Jalâl al-dın al-Suyutı, Cambridge 1975, I, 49; Adnan M. Selmân, es-Süyûtî en-nahvî, Bağdad 1396/1976; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, Mektebetü’l-Celâl es-Süyûtî, Rabat 1397/1977, s. 73-78; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-bahsi’l-ʿilmî, Mekke 1403/1983, s. 517-518; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyunü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Dımaşk 1412/1992, I, 285-286.

Mehmet Reşit Özbalıkçı

el-EŞBÂH ve’n-NEZÂİR

الأشباه والنظائر

Süyûtî’nin (ö. 911/1505) İslâm hukukundaki küllî kaideleri ve benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri konu alan eseri.

Süyûtî bu eserini yazmadan önce, Şevâridü’l-fevâ˒id fi’ż-żavâbıṭ ve’l-ḳavâ˓id adını verdiği aynı mahiyette küçük bir kitap kaleme almıştı. Bu kitabın özellikle talebe muhitlerinde büyük rağbet görmesi müellifi, bunun daha genişletilmiş ve geliştirilmiş şekli olan el-Eşbâh ve’n-neẓâ˒ir’i yazmaya sevketmiştir.

Eser yedi bölümden (kitâb) meydana gelmektedir. Birinci bölümde İslâm hukukunun en genel prensipleri olarak kabul edilen beş küllî kaide (Şek ile yakīn zâil olmaz; Meşakkat teysîri celbeder, Zarar izâle olunur; Âdet muhakkemdir; Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir), bunlarla ilgili meseleler ve bu kaidelerin uygulanmasıyla ilgili örnekler yer alır. İkinci bölümde bu beş kural dışında kalan, ancak yine de İslâm hukukunda önemli yer tutan kırk küllî kaide ve bunlara dair örnekler yer almaktadır. Süyûtî üçüncü bölümde, İslâm hukukçularının üzerinde anlaşamadıkları küllî kaidelerden yirmi tanesini ele almakta ve bu konudaki ihtilâfları zikrettikten sonra kendi görüşünü belirtmektedir. Dördüncü bölümde, çokça karşılaşılan ve hukukçular tarafından mutlaka bilinmesi gerekli olan belli başlı meseleler çeşitli umumi kaidelere bağlanarak ele alınmaktadır. Beşinci bölümde fıkhî konular klasik fıkıh kitaplarının tertibine göre anlatılmakta, her konu genel mahiyette kurallara bağlanarak işlenmekte, bu arada kuralın istisnalarına da işaret edilmektedir. Altıncı bölüm, birbirine benzeyen veya aralarında münasebet bulunan fıkhî meselelerin hükümlerindeki farklılıklara ayrılmıştır. Yedinci bölümde ise çeşitli fıkhî meselelere ait hükümlerle bunların benzerleri bir araya getirilmiştir.

Süyûtî eserine aldığı kuralları önemlerine göre sıralamıştır. Kitabın genel tertibinde ise daha ziyade İbnü’l-Vekîl ve İbnü’s-Sübkî’nin eserlerinden faydalanmıştır. Müellif her kuralı işlerken bunun Kitap, Sünnet ve sahâbe

kavlinden kaynağını belirtmekte, ilgili hadisleri tahrîc edip sıhhat derecesini göstermektedir. Her küllî kaideden sonra onunla ilgili fıkhî meseleleri zikredip o kuralın uygulanmasını göstermektedir. Süyûtî Şâfiî olmakla birlikte kuralları açıklarken diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiş ve eserini mukayeseli olarak hazırlamıştır.

el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'e Bahâeddin Muhammed b. Muhammed Bakır es-Sebzevârî ile Fasîhuddin İbrâhim b. Sıbgatullah el-Bağdadî birer hâşiye yazmış, Ebû Bekir b. Ebü'l-Kāsım el-Ehdel de eserdeki kuralları özetleyerek el-Ferâʾidü'l-behiyye adıyla manzum hale getirmiştir. Bu eser Abdullah b. Süleyman el-Cevherî tarafından el-Mevâhibü's-seniyye ʿale'l-Ferâʾidi'l-behiyye ismiyle şerhedilmiştir. Muhammed Yâsîn b. Îsâ el-Fâdânî bu şerhe el-Fevâʾidü'l-ceniyye ḥâşiye ʿale'l-Mevâhibi's-seniyye adıyla bir hâşiye yazmıştır.

el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'in çeşitli baskıları yapılmıştır (el-Mevâhibü's-seniyye ile birlikte Mekke 1331; Kahire 1359; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1356; nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1407/1987).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987; Keşfü'z-zunûn, I, 100; Serkîs, Muʿcem, I, 1075; Brockelmann, GAL, II, 194; Suppl., II, 190; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 43; II, 316; Ahmed eş-Şarkâvî İkbal, Mektebetü'l-Celâl es-Süyûtî, Rabat 1397/1977, s. 69-72; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Mekke 1403/1983, s. 467-468; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Kavâʿidü'l-fıkhîyye, Dımaşk 1406/1986, s. 208-212, 442; Muhammed ez-Zühaylî, "es-Süyûtî ve Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-nezâʾir fi'l-fıkh", MMLADm., LXVII/4, s. 684-721.

Mustafa Baktır

el-EŞBÂH ve’n-NEZÂİR

الأشباه والنظائر

Zeynüddin İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) İslâm hukukundaki küllî kaideleri ve benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri konu alan eseri.

İslâm hukukunda ve özellikle Hanefî mezhebinde bu adla anılan eserlerin en meşhurlarındandır. Hanefî hukukçuları arasında küllî kaideleri tesbit ve cemeden Ebû Tâhir ed-Debbâs, Kerhî, Debûsî, Ebû Hafs en-Nesefî gibi âlimler çıkmışsa da bu alandaki en dikkate değer çalışma İbn Nüceym tarafından

gerçekleştirilmiştir. Müellif, Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Kenzü’d-deḳāʾiḳ’i üzerine yazmış olduğu el-Baḥrü’r-râʾiḳ adlı şerhin fâsid satış akdiyle ilgili bölümünü temize çekerken İslâm hukukunun genel hükümlerini toplamaya karar vermiş ve kendi ifadesine göre ilk olarak 500 genel hüküm tesbit ederek bunları el-Fevâʾidü’z-Zeyniyye fî fıḳhi’l-Ḥanefiyye adını verdiği kitapta toplamıştı. Daha sonra bu çalışmasını sürdürerek el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir’i kaleme almıştır. Altı ayda yazılan kitap İbn Nüceym’in son eseri olup hukuka dair çalışmalarla geçen bir ömrün birikiminden ibarettir.

Eser yedi bölümden (fen) oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk kısmında altı küllî kaide yer alır. Burada esas itibariyle, İbnü’s-Sübkî ve Süyûtî’nin aynı isimle anılan kitaplarının ilk bölümündeki beş küllî kaidenin ele alındığını söylemek mümkündür. İkinci kısımda yine genel hüküm ve prensipler mahiyetinde olan on dokuz kaide yer almıştır. İkinci bölüm daha önce yazmış olduğu “fevâid”e ayrılmaktadır. Klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine göre alt bölümlere ayrılan bu bölümde çeşitli konulara dair önemli bilgiler genel hükümler şeklinde verilirken bunların istisnalarına da işaret edilmiştir. Üçüncü bölüm İslâm hukukunda çokça karşılaşılan meseleleri ihtiva etmektedir. Ehliyet, ehliyet arızaları, gayri müslimlerin mükellefiyetleri, mülkiyet, hukukî işlemler, nakit para ile ilgili meseleler,

borçlar, düşürülmesi mümkün olan ve olmayan haklar, ibadetler bu bölümde ele alınmıştır. Dördüncü bölüm bir nevi bilmece (elgāz) tarzında fıkhî sorulara ve cevaplarına ayrılmıştır. İbn Nüceym bu bölümü, Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne'nin ez-Zeḫâʾirü'l-Eşrefiyye fî elġāzi'l-Ḥanefiyye adlı kitabından seçmeler yaparak kaleme almıştır. Beşinci bölüm hiyel*, altıncı bölüm furûk* hakkındadır. İbn Nüceym altıncı bölümde, Kerâbîsî'nin Kitâbü'l-Furûḳ fi'l-fürûʿ (Telḳīḥu'l-maḥbûbî) adıyla anılan eserinden faydalanmıştır. Hamevî'nin Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir isimli şerhinin İstanbul baskısının (1290) sonunda "Tetimmetü'l-Furûk" adıyla bu altıncı bölümün zeyli mahiyetinde bir risâle yer almaktadır ki gerek bu baskıda gerekse Keşfü'ẓ-ẓunûn'da bu risâlenin Zeynüddin İbn Nüceym'in kardeşi Sirâceddin İbn Nüceym'e ait olduğu belirtilmektedir. Ancak İbn Âbidîn, risâlenin asıl kitabın müellifi Zeynüddin İbn Nüceym'e ait olduğunu ve kendisinde müellif hattıyla yazılmış müsvedde halindeki nüshanın bulunduğunu belirtmektedir (İbn Nüceym, s. 493). Eserin yedinci bölümü bazı Hanefî hukukçularının fıkhî konularla ilgili hâtıra ve menkıbelerine ayrılmıştır.

İbn Nüceym eserini hazırlarken büyük ölçüde Şâfiî fakihi İbnü's-Sübkî'nin aynı adla anılan kitabından faydalanmıştır. Eserin girişinde Hanefî hukukçularının metin, şerh ve fetva kitabı olarak birçok eser ortaya koyduklarını, fakat İbnü's-Sübkî'nin eserine benzer bir çalışma yapmadıklarını, kendisinin bu boşluğu doldurmak üzere el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i kaleme aldığını belirtmektedir. İbnü's-Sübkî'nin eseri Süyûtî'nin de en önemli kaynakları arasında bulunduğundan her üç âlimin el-Eşbâh ve'n-neẓâʾîr adlı eserleri arasında büyük benzerlikler vardır. Özellikle ilk bölümlerdeki küllî kaideler her üç kaynakta da hemen hemen aynıdır. Ancak İbn Nüceym'in eseri daha çok meşhur olmuş ve üzerinde birçok şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: İbn Gānim el-Makdisî, Ḥâşiyetü'l-Eşbah ve'n-neẓâʾir (İstanbul 1290, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir'le birlikte); İbn Habîb el-Gazzî, Tenvîrü'l-beṣâʾir; Sâlih b. Muhammed et-Timurtaşî, Zevâhirü'l-cevahiri'n-neḍâʾir (bu iki eserin yazma nüshaları için bk. İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir [nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız], nâşirin önsözü, s. 10-14; Brockelmann, GAL, II, 401; Suppl., II, 425-426); Hayreddin er-Remlî, Nüzhetü'n-nevâẓır ʿale'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (İstanbul 1290, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir'le birlikte); Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir (el-Eşbâh

üzerine yapılmış şerhlerin en meşhurudur; Leknev 1284, 1317; I-II, İstanbul 1290; I-IV, Beyrut 1405/1985); Pîrîzâde, ʿUmdetü ẕevi'l-elbâb; Abdülganî en-Nablûsî, Keşfü'l-ḫaṭâʾir ʿani'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir; Muhammed Hibetullah b. Muhammed et-Tâcî, et-Taḥḳīḳu'l-bâhir (son üç eserin yazma nüshaları için bk. İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir [nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız], nâşirin önsözü, s. 10-14; Brockelmann, GAL, II, 401; Suppl., II, 425-426); İbn Âbidîn, Nüzhetü'n-nevâẓır ʿale'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımaşk 1403/1983) ve Refʿu'l-iştibâh ʿan ʿibâreti'l-Eşbâh (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'de peygamberlerin ismet sıfatı hakkında verilen bilgiyle ilgili olarak kaleme alınan küçük bir risaledir; Dımaşk 1301; İstanbul 1325, Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidîn içinde, İstanbul 1325, I, 284-291); Muhammed Ebü'l-Feth el-Hanefî, İtḥâfü'l-ebṣâr ve'l-beṣâʾir bi-tebvîbi Kitabi'l-Eşbah ve'n-neẓâʾir (İskenderiye 1289).

el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir yukarıdaki şerhleriyle birlikte yapılan baskıları dışında ayrıca birçok defa yayımlanmıştır (Kalküta 1241; Kahire 1298, 1322; nşr. M. Abdülazîz el-Vekîl, Kahire 1387/1968; nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımaşk 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir (nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, ayrıca bk. nâşirin önsözü, s. 3-18; Keşfü'z-zunûn, I, 98-100; Hamevî, Ğamzü ʿuyûni'l-besâʾir, İstanbul 1290; Serkîs, Muʿcem, I, 152, 265, 375, 953; II, 1634; Brockelmann, GAL, II, 401; Suppl., II, 425-426; Îzâhu'l-meknûn, II, 86; II, 108, 360; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 34, 202, 299, 478, 592, 599, 660; II, 302, 314, 328, 355, 439; M. Zâhid Kevserî, Makâlât, Humus 1388, s. 117, 327, 328; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Kavâʿidü'l-fıkhiyye, Dımaşk 1406/1986, s. 136-139, 434-439; M. Mustafa ez-Zümeylî, "el-Kavâʿidü'l-fıkhiyye", Mecelletü'l-Bahsi'l-ʿilmî ve't-türâsi'l-İslâmî, V, Mekke 1402, s. 11-40.

Mustafa Baktır

EŞBER

أشبر

Abdülhak Hâmid’in, konusu Büyük İskender’in Hint seferi sırasında geçen tarihî manzum trajedisi.

Abdülhak Hâmid’in tiyatroları arasında kronolojik sıraya göre sekizincisi, başarısı ve gördüğü ilgiyle de en önemlilerinden biridir. Aslında kahramanlardan Eşber’le Sumru arasındaki uzun diyalogu ihtiva eden “fasl-ı sâlis”ten ibaret tek perde olarak düşünülmüşse de Nâmık Kemal’in tavsiyesiyle genişletilmiştir. Doğu seferinde yolu üzerindeki ülkeleri zaptederek ilerleyen İskender, küçük Pencap ülkesinin hükümdarı Eşber’in ümitsiz fakat kahramanca direnişiyle karşılaşır. Bu arada bir taraftan mağlûp İran Hükümdarı Dârâ’nın kızı Rokzan, diğer taraftan Eşber’in kız kardeşi Sumru İskender’e âşıktırlar. Ağabeyini savaşı bırakması için ikna etmeye çalışan Sumru Eşber tarafından öldürülerek ihanetinin cezasını çeker. Ancak İskender’le çarpışan Eşber de mağlûp ve esir düşmüştür. Kahramanlığına hayran kalan İskender’in iade ettiği kılıcıyla kendini öldürür. İskender Sumru’nun asılmış cesedine doğru giderken kıskançlıkla onu engellemek isteyen Rokzan da atların ayakları altında çiğnenerek ölür. Son sahne, harap Pencap şehrinin ve kanlı bir

tablonun önünde hocası Aristo’nun İskender’e söylediği cümle ile biter: “Zafer veya hiç”.

Başta yazarın kendisi olmak üzere Eşber’in konusunun kaynakları hakkında birtakım tesirlerden bahsedilmiştir. Hâmid, Eşber - Sumru diyalogunu Corneille’in Horace’ından ilham alarak yazdığını söyler. Ahmet Hamdi Tanpınar buna ilâve olarak konunun bütününde Racine’in Alexandre le Grand’ının tesiri olduğunu ifade eder. Racine’deki İskender, Hintli hükümdar Porus veya Taxile, kız kardeşi Cléofile, Hâmid’in İskender - Sumru - Eşber üçlüsüyle benzerlikler gösterir. Gündüz Akıncı ayrıca Târîh-i İskender bin Filibos (Bulak 1254) adlı bir kitabı kaynaklar arasında özellikle belirtir. Bütün bu benzerliklerin gerçek tarafları olsa da Eşber

karakterlerin ve ihtirasların belirtilmesi, çatışmaların sezdirilmesi, tiratlarda yer yer büyük ahlâkî değerlerin ortaya konulması bakımından klasik trajedinin vasıflarına sahip orijinal bir eserdir. Hâmid, tiyatrosunun üç önemli karakterinde de ikili ihtirasların çatışmasını başarıyla ortaya koymuştur: İskender fetih ve aşk, Eşber vatanı ve kız kardeşi, Sumru aşkı ve ağabeyi arasında bocalar. Rokzan ve Sumru arasındaki kıskançlık ise trajedinin başka bir yönünü teşkil eder. Hâmid'in tiyatrolarının çoğunda olduğu gibi bunda da kadın kahramanlar vak'anın ağırlığını yüklenmiştir. Tanpınar eserin başarısında, 1877 - 1878 Osmanlı - Rus Savaşı'nın (93 Harbi) hemen arkasından vatanperverlik ve görev duygusuyla savaş aleyhtarlığının eserde bir arada görünmesinin rolünü belirtir.

Eşber aruzla yazılmıştır ve mesnevi tarzında kafiyelidir. Aynı vezinle yazılmış Hüsn ü Aşk'ı hatırlatan parçaları vardır. Birinci perdede İskender'in, birinci perdeye ilk ilâvede Rokzan'ın, ikinci ilâvede Sumru'nun tiratları Şeyh Galib'in tardiyyelerini düşündürür.

Hâmid'in hemen bütün tiyatrolarında olduğu gibi Eşber'de de perde, meclis, fasıl bölümleri ve bunlara yapılan ilâveler karışıklık gösterir. Mübalağalı tiratlar, uygulanması imkânsız dekor ve sahneler eserin zayıf taraflarıdır. Bununla beraber oyun II. Meşrutiyet'ten sonra değişik tiyatro toplulukları tarafından pek çok defa sahneye konmuştur.

Eşber önce aynı tarihte iki defa (İstanbul 1297), daha sonra da müellifin düzeltme ve notlarıyla birlikte tekrar basılmış (İstanbul 1341/1922), 1945'te İsmail Hami Danişmend tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhak Hâmid, Eşber (haz. İsmail Hami Danişmend), İstanbul 1945; Cevdet Perin, Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri, İstanbul 1946, s. 160-203; Gündüz Akıncı, Abdülhak Hamid Tarhan, Ankara 1954, s. 116-135; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı (İstanbul 1956), İstanbul 1967, s. 572-575; Niyazi Akı, XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi, Erzurum

1963, s. 68; Banarlı, RTET, s. 943; Ömer Faruk Akün, “Abdülhak Hâmid’in Basılı Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler”, TDED, sy. 15 (1967), s. 146-147; İnci Enginün, “Eşber”, TDEA, III, 109-110.

M. Orhan Okay

EŞDAK

الأشدق

Ebû Ümeyye Amr b. Saîd b. el-Âs el-Eşdak el-Emevî (ö. 70/690)

Emevî valisi ve kumandanı, tâbiî.

Babası Saîd b. Âs Hz. Peygamber vefat ettiği zaman sekiz dokuz yaşlarında bir çocuktu. Bu sebeple Eşdak'ın sahâbî olduğuna dair rivayet doğru değildir. Annesi Ümmü'l-Benîn Emevî Halifesi Mervân b. Hakem'in kız kardeşidir. Avurdunu doldurarak konuştuğu için "Eşdak" lakabıyla meşhur olmuştur. Muâviye tarafından Mekke valiliğine tayin edildi ve bu göreve I. Yezîd devrinde de kısa bir süre devam etti. Daha sonra Velîd b. Utbe b. Ebû Süfyân'ın yerine Medine valiliğine getirildi. Yezîd'in emriyle, o sırada Mekke'de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'e karşı onun kardeşi Amr b. Zübeyr kumandasında bir ordu sevketti. 61 yılı sonuna doğru (Ağustos 681) Emevî ailesi içinde cereyan eden bir entrika neticesinde azledildi ve yerine selefi Velîd b. Utbe tayin edildi. Bunun üzerine Eşdak Dımaşk'a giderek haksız yere azledildiğini halifeye anlattı ve haklı bulundu. Medineliler 683'te isyan edip aralarında Mervân'ın da bulunduğu Emevîler'e saldırınca Mervân durumu halifeye bildirdi. Halife Yezîd göndermeye karar verdiği orduya Eşdak'ı kumandan tayin etmek istediyse de Eşdak Kureyş kanı dökmek istemediğinden kumandanlığın Kureyş'ten olmayan birine verilmesini tavsiye etti. Bunun üzerine halife Müslim b. Ukbe'yi görevlendirdi.

II. Muâviye'nin ölümünün ardından (64/684) Mervân b. Hakem Abdullah b. Zübeyr'e biat etmeye hazırlanırken Ubeydullah b. Ziyâd ile Eşdak onu halifelik için mücadele etmeye ikna ettiler. Câbiye'de toplanan halk Mervân'a biat ettikten sonra Mervân Hâlid b. Yezîd b. Muâviye ile büyük yardımlarını gördüğü Eşdak'ı veliaht ilân etti. Eşdak Mervân'ın karşı çıkmasına rağmen Mekke'ye Abdullah b. Zübeyr üzerine asker sevketmeye devam etti. Sahâbî Ebû Süreyh el-Huzâî, Mekke'de kan dökmenin haram olduğunu ifade eden hadisi hatırlatınca bu konuyu ondan daha iyi bildiğini

ve Mekke'nin hiçbir âsiyi kurtaramayacağını söyleyerek ona karşı çıktı. Mervân ile Dahhâk b. Kays arasında vuku bulan Mercirâhit Savaşı'nda büyük yararlıklar gösterdi. Mısır seferinde de halifenin yanında yer aldı ve halkın Emevîler'e itaatini sağladı. Mervân'ın Mısır seferine çıkmasını fırsat bilen Abdullah b. Zübeyr kardeşi Mus'ab'ı Filistin üzerine sevkedince halife de Eşdak'ı ona karşı gönderdi. Eşdak Mus'ab'ı Suriye topraklarına girmeden mağlûp etti ve geri çekilmek zorunda bıraktı. Bu başarıları üzerine sonra etrafındakilere Mervân'dan sonra hilâfete kendisinin geçeceğini söylemesi halifeyi kuşkulandırdı ve yakın adamı Hassân b. Mâlik'in de desteğiyle Eşdak'ı veliahtlıktan azledip yerine sırasıyla iki oğlu Abdülmelik ile Abdülazîz'i veliaht tayin etti. Eşdak, Abdülmelik halife

olunca ondan sonra kendisinin halife olması şartıyla Abdülmelik'e biat etti. Ancak bir müddet sonra Abdülmelik'in de kendi oğullarını veliaht ilân etmek istediğini anladı. Halifenin Züfer b. Hâris üzerine yürümek için Dımaşk'tan ayrılmasını fırsat bilen Eşdak isyan ederek Dımaşk'a girdi ve hazineleri ele geçirdi (69/689). Seferden vazgeçip Dımaşk'a dönmek zorunda kalan Abdülmelik Dımaşk'ı kuşattı. Eşdak halifeden eman alarak teslim oldu. Ancak Abdülmelik ileride tekrar isyan edebileceğini düşünerek onu sarayına davet etti ve kendi eliyle öldürdü.

Eşdak cesur ve kibirli bir kumandan, iyi bir hatipti. Saîd b. Müseyyeb onu İslâmî devrin en meşhur hatipleri arasında sayar. Abdullah b. Zübeyr'e muhalefet maksadıyla namazda besmelenin âşikâre okunmasını yasaklayan ilk şahıs odur. Babasından, Hz. Ömer, Osman, Ali ve Hz. Âişe'den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de oğulları Saîd, Mûsâ, Ümeyye ile Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Ebû Ümeyye Abdülkerîm b. Muhârık gibi muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meğâzî, II, 845; İbn Sa'd, et-Tabakât, V, 237-238; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 176-180; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), Kahire 1981, s. 145, 296, 615; Belâzürî, Ensab, V, 131-132, 135-136, 140-141,

149-150, ayrıca bk. İndeks; Ya‘kubî, Târîh, II, 253, 255-258, 264, 270, 274; Taberî, Târîh (Ebü’l-Fazl), tür.yer.; Mes‘ûdî. Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), III, 94, 109-111; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXI, 100-108; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, III, 161; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 37-39; a.mlf., el-İsâbe, II, 175; Tecrid Tercemesi, I, 101-102; İbn Fehd, Gayetü’l-merâm, s. 106-114; Ziriklî, el-Aˁlâm, V, 246; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 69-71, 73, 82-84, 86, 89, 90, 104; M. Ebül-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî, Eyyâmü’l-ˁArab fi’l-İslâm, Kahire 1394/1974, s. 414, 418, 419; Abdülmün‘im Mâcid, et-Târîhu’s-siyâsî li’d-devleti’l-ˁArabiyye, Kahire 1982, II, 109-111; K. V. Zetterstéen, “ˁAmr b. Saˁıd”, İA, I, 415; a.mlf., “ˁAmr b. Saˁîd”, EI² (İng.), I, 453; Hakkı Dursun Yıldız, “Yezîd b. Mu’âviye”, İA, XIII, 412; Wensinck, el-Muˁcem, VIII, 210.

Abdülkerim Özaydın

EŞEC el-ABDÎ

الأشجّ العبدي

Münzir b. Âiz b. el-Hâris el-Eşecc el-Abdî

Sahâbî.

Bahreyn taraflarındaki Abdülkays kabilesine mensuptur. Adının Münkız olduğu da söylenmektedir. Eşec lakabını başında veya alnındaki derin bir yara izi sebebiyle almıştır. Bu lakabın ona Hz. Peygamber tarafından verildiği de rivayet edilmektedir. Asar aşiretine nisbetle ayrıca Aşarî diye anılır. Babasının adının Hâris veya Amr olduğu da kaydedilmektedir.

Eşec el-Abdî, kız kardeşinin oğlu ve damadı olan Amr b. Abdülkays el-Abkasî'yi (veya Münkız b. Hibbân) hicretten önce hurma satmak üzere Mekke'ye gönderdi. Bazı rivayetlere göre de Eşecc'in dostu olan bir rahip ona Mekke'de bir peygamberin ortaya çıktığını haber vermiş ve bazı özelliklerinden bahsetmişti. Eşec rahibin söylediğinin doğru olup olmadığını anlamak üzere Amr'ı Mekke'ye gönderdi. Amr Hz. Peygamber'de bu özelliklerin mevcut olduğunu, onun ayrıca kendi kabilesi ve kabile ileri gelenleri hakkında geniş bilgiye sahip bulunduğunu gördü. Bu bilgilerin ancak ilâhî bir destekle elde edilebileceğini anlayan Amr İslâmiyet'i kabul ederek Resûl-i Ekrem'in kabilesine hitaben yazdığı bir mektupla geri döndü. Amr'ın karısı Ümâme ile kayınpederi Eşec İslâmiyet'i kabul etmekle beraber Hz. Peygamber'in mektubunu kabile halkına vermeye cesaret edemediler. Fakat bir süre sonra mektubu açıklayarak İslâmiyet'i yaymaya başladılar. Hicretin 8. yılında Mekke fethinden bir müddet önce veya 10. yılda, başta Eşec olmak üzere İslâmiyet'i kabul edenlerden Suhâr b. Abbas, Amr b. Mercûm el-Abdî, Şihâb b. Abdullah b. Asar, Hârise b. Câbir, Hemmâm b. Rebîa el-Asarî gibi kabile ileri gelenlerinin içinde bulunduğu bir heyet Resûl-i Ekrem'i görmek üzere Medine'ye gitti. Kafileye Eşecc'in veya Abdullah b. Avf el-Abdî'nin başkanlık ettiği rivayet edilmektedir. Bu iki rivayeti telif ederek Eşecc'in adının Abdullah b, Avf el-Abdî olduğunu söyleyenler de vardır. Kafile

Medine’ye girmeden önce Resûl-i Ekrem’in onlardan bahsederek İslâmiyet’i kendiliklerinden kabul ettiklerini ve Eşec el-Abdî ile birlikte Medine’ye gelmekte olduklarını haber verdiği kaydedilmektedir. Kafile Mescidi Nebevî’ye vardığında heyette bulunanlar hemen Resûlullah’ın yanına koştukları halde Eşec el-Abdî temizlenip yeni bir elbise giydikten sonra Resûl-i Ekrem’in huzuruna çıktı. Hz. Peygamber ona, kendisinde görülen yumuşak huyluluk ve ihtiyatkârlığın Allah ve Resulü tarafından sevilip beğenildiğini söyledi (Müslim, “Îmân”, 25, 26; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 149; Tirmizî, “Bir”, 66; İbn Mâce, “Zühd”, 18). Bu iltifata çok sevinen Eşec, değerli iki özelliğe sahip olarak yaratıldığı için Allah’a hamdetti. On gün kadar Medine’de kalarak Kur’an’ı ve İslâmiyet’i öğrenmeye çalışan Abdülkays heyeti, Hz. Peygamber’in kendilerine verdiği değerli hediyelerle memleketlerine döndüler. Eşec el-Abdî’nin bundan sonraki hayatı ve ölüm tarihi hakkında kaynaklarda bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Îmân”, 25, 26; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 149; Tirmizî, “Bir”, 66; İbn Mâce, “Zühd”, 18; İbn Sa‘d, et-Tabakât, V, 557-566; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 338; Hatîb, el-Esmâʾü’l-mübheme fi’l-enbâʾi’l-muhkeme (nşr. İzzeddin Ali Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 442-445; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 118-119; 111, 461; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, I, 116-117; III, 359; V, 150-151, 267-268; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 87, 613; III, 408-411; IV, 203, 657-658, 679; VI, 224; VII, 524; Mehmed Zihni, el-Hakâik, İstanbul 1310-11, I, 157-158; Tecrid Tercemesi, I, 61-63; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 264.

M. Yaşar Kandemir

EŞEC el-KİNDÎ

الأشجّ الكندي

Ebû Saîd Abdullāh b. Saîd b. Husayn el-Eşecc el-Kindî (ö. 257/871)

Hadis hâfızı.

167'de (783) Kûfe'de doğdu. Küçük yaşta hadis tahsiline başlayarak Hüşeym b. Beşîr, Abdullah b. İdrîs, Ebû Bekir b. Ayyaş, Muhammed b. Fudayl gibi muhaddislerden faydalandı. Başta Buhârî olmak üzere Kütüb-i Sitte musannifleri, İbn Huzeyme, Ebû Hatim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Ebû Hatim gibi pek çok muhaddis kendisinden hadis öğrendi. Hâfızası güçlü, güvenilir bir muhaddisti. Yahyâ b. Maîn onun bazı zayıf râvilerden hadis aldığını söylemektedir. Buhârî biri el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te, dördü el-Edebü'l-müfred'de (nr. 369, 394, 443, 1211) olmak üzere ondan rivayet ettiği sekiz hadise çeşitli eserlerinde yer vermiştir, Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde ise yetmiş rivayeti bulunmaktadır. Eşecc'in muhtelif eserleri olduğu kaynaklarda zikredilmekte, Zehebî onun bir ciltten ibaret olan Tefsîrü'l-Ḳurʾân adlı eserini gördüğünü söylemektedir. Rivayet ettiği bazı hadisleri ihtiva eden bir risâlesi de Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 18/10, vr. 211a - 224a).

Eşec el-Kindî Rebîülevvel 257'de (Şubat 871) Kûfe'de vefat etmiş olup daha önce öldüğüne dair rivayetler doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hatim, el-Cerh ve't-taʿdîl, V, 73; İbn Mencûye, Ricâlü Sahîhi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, I, 365; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, XV, 27-30; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 501-502;

a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 182-184; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 236-237; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 441; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 211; a.mlf., GAS, I, 134; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 58; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 308; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 90.

Ali Yardım

EŞHEB el-KAYSÎ

أشهب القيسي

Ebû Amr Eşheb b. Abdilazîz b. Dâvûd el-Kaysî el-Âmirî el-Ca‘dî (ö. 204/820)

Mâlikî fakihi.

140 (757) yılında Kahire’de doğdu. Doğum tarihi olarak 145 (762) ve 150 (767) yıllarının verilmesi yanında adının Miskîn, lakabının Eşheb olduğu da söylenmektedir. Arap kabilelerinden Benî Âmir b. Sa‘saa’nın Benî Ca‘de koluna mensup olduğu için Ca‘dî ve Âmirî nisbeleriyle anılmaktadır. Mâlik b. Enes, Leys b. Sa‘d, İbn Lehîa, İbn Vehb, Süfyân b. Uyeyne, Fudayl b. İyâz, Süleyman b. Bilâl gibi âlimlerden rivayette bulundu. Dinlediği hadis eserleri yirmi civarındadır. Kendisinden de aralarında Sahnûn, Hâris b. Miskîn, İbn Habîb es-Sülemî, İbnü’l-Mevvâz, Ebü’l-Kāsım İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem ve Yûnus b. Abdüla‘lâ es-Sadefî’nin bulunduğu birçok kişi hadis ve fıkıh dersleri aldı. Ehl-i hadis mektebine mensup olmakla beraber re’y hususunda da kendi mezhep âlimlerine kıyasla oldukça başarılıydı. Zaman zaman İmam Mâlik’in ictihadlarının aksini benimsemesi sebebiyle mutlak ya da mukayyed müctehid olarak değerlendirilen Eşheb, İbnü’l-Kāsım’dan sonra Mısır’da Mâlikîler’in otoritesi haline geldi. Bu ikisinin İmam Mâlik’e nisbetle konumu Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in Ebû Hanîfe katındaki yeri gibidir. Ebû Abdullah İbn Abdülhakem onun fıkıhta İbnü’l-Kāsım’dan 100 kat üstün olduğunu ileri sürerken İbn Lübâbe, Eşheb ile İbn Abdülhakem arasındaki hoca - talebe ilişkisine işaret ederek bu değerlendirmeyi reddetmiştir. İbn Abdülber enNemerî ise İbn Abdülhakem’in İbnü’l-Kāsım’dan da ders aldığını belirterek her iki âlimi birbiriyle kıyaslayabilecek kadar yakından tanıdığını söylemiştir. Bu arada Kādî İyâz ve Zehebî de bu tartışmaya katılarak İbn Abdülhakem’in İbnü’l-Kāsım’dan hadis dinlediğine dair bilgiyi reddetmişlerdir. Şâfiî’nin Eşheb hakkında, “Mısır onun gibisini çıkarmamıştır, keşke bazı aşırılıkları da olmasaydı” dediği rivayet edilir. Görüşleri hayatında ve ölümünden sonra kaleme alınan

bütün Mâlikî fıkıh eserlerinde iktibas edilmiştir.

Eşheb Özellikle İmam Mâlİk’ten yaptığı rivayetler bakımından sika* bir râvi olarak değerlendirilmektedir. Sahnûn onun rivayet ettiği hadislere bir harf dahi katmadığını söylemektedir. Nâfi‘ b. Abdurrahmân’dan kıraat dersleri aldığı kaydedilen Eşheb’in Kur’an ilimleriyle de ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Bir müddet Mısır Dîvânü’l-harâcı’nda kâtiplik yapan Eşheb zengin ve cömert bir kişiydi. Allah yolunda infakı sever, bir günde 1000 dinar tasadduk ettiği olurdu. 22 Şâban 204 (11 Şubat 820) tarihinde Kahire’de vefat etti ve el-Karâfetüssuğrâ Kabristanı’nda İbnü’l-Kāsım’ın kabri yanına defnedildi.

Eserleri. Kaynaklarda Eşheb’in Halife Ömer b. Abdülazîz’in faziletleri ve kasâme* ile ilgili olmak üzere iki eseri bulunduğu kaydedilmektedir. Ayrıca Esed b. Furât’ın el-Esediyye’sini esas alarak el-Müdevvene adıyla bir eser hazırladığı ve bundan dolayı İbnü’l-Kāsım tarafından hazırcılıkla suçlandığı da rivayet edilmektedir. Bunlardan başka Sezgin, Sahnûn tarafından rivayet edilen Kitâbü’l-Ḥac adlı bir eserinin IV - V. ciltlerine ait yazma bir nüshaya da işaret etmektedir (GAS, I, 466).

BİBLİYOGRAFYA

Buharî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 57; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîh, Medine 1410/1990, I, 195; Berdîcî, Tabakâtü’l-esmâʾi’l-müfrede (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî), Dımaşk 1987, s. 106; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 342; İbn Hibbân, es-Sikat, VIII, 136; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 252; İbn Abdülber, el-İntikâʾ, Kahire 1350, s. 51-52; Şîrâzî, Tabakâtü’l-fukahâʾ, s. 99, 150, 151, 154, 156; Kâdî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 447-453; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 319; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 238-239; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, III, 296-299; Zehebî, Aʿlamü’n-nübelâʾ, IX, 500-503; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 201-210, s. 64-66; Safedî, el-Vâfî, IX, 278-279; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müzheb, s. 98-99; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr.

Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 157; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 359-360; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 305; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, I, 36-37; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 59; Sezgin, GAS, I, 466, 468; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî, Medine 1396 - 97/1976 - 77, I, 446-447.

Cengiz Kallek

el-EŞHÜRÜ’l-HURUM

(bk. HARAM AYLAR).

EŞİK AĞASI

Akkoyunlular, Safevîler ve Kaçarlar zamanında hükümdar kapısı hizmetlilerine verilen unvan.

Sarayın önemli hizmet erbabından olan bu görevliler divan ve harem olmak üzere iki dairede istihdam edilmişlerdir. Bunları birbirinden ayırmak için birinci sınıfın âmirine "eşik ağası başı-yı dîvân-ı a'lâ", ikincisinin âmirine "eşik ağası başı-yı harem" denirdi. Her ikisinin maiyetinde ise eşik ağaları vardı. Eşik ağaları "eşikhâne" denilen yerde bulunurlardı. Dîvân-ı a'lâ eşik ağasıbaşının Safevî Devleti'nin kuruluş yıllarında mevcut olmadığı, kaynaklarda ilk defa II. Şah İsmâil zamanında 985'te (1577-78) zikredildiği görülmektedir. Daha sonraki tarihlerde sık sık geçen bu unvan, I. Şah Abbas zamanında (1588-1629) merkezî idarede değişiklik yapılırken de varlığını korumuş, devletin belli başlı altı memuriyetinden biri olmuştur.

Hükümdar meclisinin nizam ve tertibinden eşik ağasıbaşı sorumluydu; merasimlerde oturma ve ayakta durma gibi teşrifatla ilgili hususları o belirlerdi. Resmî toplantı ve kabullerde elinde "değnek" denilen altından yapılmış bir çomak tutar ve hükümdarın karşısında dururdu. Elçileri hükümdarın huzuruna götürür, bu vesile ile gelen hediyeleri gösterirdi. Bu hediyelerin onda birini, "pîşkeş - nüvîs" denilen ve pîşkeş*lerin hesabını tutan görevliyle birlikte eşik ağasıbaşı paylaşırdı. Eşik ağaları bazan elçi olarak da görevlendirilirdi. Nitekim 1555'te, ilk Osmanlı - Safevî antlaşması için Kanûnî Sultan Süleyman'ın kışladığı Amasya'ya gönderilen Ferruhzâd Bey I. Tahmasb'ın eşik ağasıydı. Ayrıca 1599 yılı sonlarında Şah Abbas Mirza İstanbul'a elçi olarak eşik ağasını göndermişti (Selânikî, II, 840). II. Şah Abbas döneminde (1642 - 1666) eşik ağasıbaşının görevi hemen sadece merasimlere inhisar etmekle birlikte nüfuzu artarak devam etmiştir. 1726 yılında telif edilen Teẕkiretü'l-mülûk'te eşik ağasıbaşılığı yüksek rütbeli unvan ve görevler arasında zikredilmektedir (DMF, I, 343). "Mukarrebü'l-hadrât" denilen saray görevlilerinin âmiri durumundaki harem eşik ağasıbaşının rütbesi divandakinden daha düşüktür.

Kaçarlar zamanında (1729 - 1925) bu unvan sahipleri hemen aynı görevleri üstlenmişlerdi. Nâsırüddin Şah'ın (1848 - 1896) saltanatının son yıllarında eşik ağasıbaşılığı teşrifat vezirinin unvanı olmuştu. Osmanlılar'da ise eşik ağalarının görevi kapıcı ve teşrifatçıbaşılar arasında paylaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), II, 840; İskender Bey Münşî, Târîh, tür.yer.; Uzunçarşılı, Medhal, s. 275, 287; Hasan-e Fasâ'i's, History of Persia under Qâjar Rule (trc. Heribert Busse), London 1972, s. 37; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 60; DMF, I, 343-344; Tahsin Yazıcı, "Safevîler", İA, X, 57; R. M. Savory, "Ishık - Akâsi", EI² (Fr.), IV, 123-124.

Abdülkadir Özcan

EŞİTLİK

(bk. MÜSÂVAT).

EŞKÂL DEFTERİ

Osmanlılar zamanında çeşitli devlet hizmetlerinde kullanılmak üzere toplanan hıristiyan çocuklarının kimliklerine dair bilgilerin bulunduğu defter

(bk. DEVŞİRME).

EŞKIYA

الأشقياء

Sözlükte “bedbaht, talihsiz; günahkâr, âsi” gibi mânalara gelen şakî kelimesinin çoğuludur. Ancak eşkıya Türkçe’de farklı bir anlam kazanmış olup “yol kesen” mânasına gelen kātıu’t-tarîk (kuttâu’t-tarîk), “haydut, harâmi” anlamına gelen muhârib kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple eşkıyalık ve eşkıya, İslâm ceza hukukunun klasik sistematiğinde had suçları arasında yer alan “hırâbe” suçunun ve suçlusunun Türkçe’deki karşılığını teşkil eder (bk. CEZA; HAD).

Kamu düzeninin, emniyet ve asayişin sağlanması, kişilerin mal ve canlarının, seyahat özgürlüklerinin korunması İslâm’ın temel amaçları arasında yer aldığından eşkıyalık suçu dinen büyük günahlar, hukuken de büyük suçlar arasında sayılmış, bu suç ve uygulanacak cezaî müeyyideleri konusunda Kur’an ve Sünnet’te özel hüküm ve açıklamalar yer almıştır. Kur’an’da bu hususta, “Allah ve Resulü’ne karşı savaşanların ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası öldürülmeleri yahut asılmaları veya el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır” (el-Mâide 5/33) hükmü yer alır. Âyetin nüzûl sebebi olarak birkaç eşkıyalık hadisesi zikredilmekle veya âyetin harbîler, mürtedler, müşrik ve yabancılar hakkında hüküm bildirdiği şeklinde bazı görüşler bulunmakla birlikte İslâm hukukçuları arasında hâkim kanaat bunun İslâm ülkesinde yol kesip baskın yapan müslüman veya zimmîler hakkında hüküm bildirdiği yönündedir. Suçun Allah ve Resulü’ne karşı savaş açma şeklinde nitelendirilmesi onun ağırlığını vurgulama amacıyla izah edilir. Hz. Peygamber’in de toplum güvenliğini, genel asayişi ihlâl eden, yol kesen, baskın yapıp adam öldürenleri âyette zikredilen cezalara benzer şekilde cezalandırdığı rivayetleri mevcuttur (bk. Buhârî, “Ḥudûd”, 15-18; Müslim, “Ḳasâme”, 9-14; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 3).

Konuyla ilgili âyet ve hadislerde eşkıyalık suçu için önerilen cezaî

müeyyideler, o dönemde Arap toplumunun bildiği ve düzensiz de olsa uygulamaya çalıştığı cezalar arasında yer almakta olup yol keserek yağmada bulunan eşkıyanın İslâm öncesi devirde de ölüm cezasına çarptırıldığı rivayet edilmektedir. Toplum düzeninin ve kamu otoritesinin bulunduğu her dönemde eşkıyalığın ağır suçlardan sayıldığı, çeşitli cezaî müeyyidelerle önlenmeye çalışıldığı muhakkaktır. İslâm hukukçuları da hem ilgili âyet ve hadislerde yer alan hükümlerden, hem de yaşadıkları toplumların gelenek ve telakkileriyle içinde bulundukları şartlardan hareketle eşkıyalık suçunun mahiyeti, oluşumu ve uygulanacak cezaî müeyyideler konusunda ayrıntılı ve zengin bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir.

a) Suç. Eşkıyalık (klasik literatürdeki adıyla hırâbe veya kat‘u’t-tarîk) genelde silâhla yahut başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip veya baskın yapıp mala ve cana tecavüz, kamu düzenini ve asayişi ihlâl olarak anlaşılır. Ancak hukukçuların ve hukuk ekollerinin bakış açısındaki değişikliğe göre suçun tanımlanmasında bazı farklılıklar vardır. Nitekim Mâlikîler ve Zâhirîler ırza tecavüzü de eşkıyalık kapsamında sayarlar. Şehir içinde gerçekleştirilen silâhlı gasp ve soygundan hile ile ve gizlilik içinde yapılan suikaste kadar birçok eylem türünün eşkıyalık sayılıp sayılmayacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Fıkıh literatüründe eşkıyalık suçunun “büyük hırsızlık” olarak adlandırıldığı da görülmekle birlikte hırsızlık suçunun özünü, cebir ve şiddet kullanmaksızın bir malın gizlice alınması teşkil ettiğinden eşkıyalığın teknik anlamda hırsızlığın bir türü sayılması doğru olmaz. Eşkıyalık suçunun şahıs ve mal aleyhine işlenen bazı suçları da içermesi mümkün olmakla birlikte toplum aleyhine işlenmiş olma vasfı ağırlık taşır. Bundan dolayı karma bir suç sayılabilecek olan eşkıyalığın gerçekleşmesi için aranan şartlarda bir eksikliğin bulunması halinde eşkıyalık için öngörülen ağırlaştırılmış ceza düşer; bu arada şahıs ve mal aleyhine bir suç işlenmişse sadece onun cezası verilir. Benzeri suçlara oranla eşkıyalık için daha ağır bir cezanın konulmuş olması, onun toplum huzur ve emniyeti aleyhine işlenmiş bir suç olması özelliğinden kaynaklanır. Eşkıyalığı buna yakın bir suç olan bağydan ayıran en önemli fark ise eşkıyalıkta mevcut siyasî iktidara başkaldırı amacının bulunmayışıdır. Özellikle Hz. Peygamber döneminde eşkıyalık ile bağy ve irtidad içice bir görünüm arzetmekle birlikte sonraki dönemlerde oluşan literatürde bu suçlar birbirinden titizlikle ayrılmıştır.

İslâm hukukunda eşkıyalık suçunun işlenmiş sayılabilmesi için suçlu, suç aleti, suçun işlenme şekli, yeri ve zamanı, suç mağduru ve suç teşkil eden fiille ilgili olarak bazı şartların bulunması aranmış, böylece suçta kanunîlik ilkesi korunmaya çalışılmıştır. Suçun gerçekleşmesi için suçlunun akıllı ve bulûğa ermiş bir kimse ve İslâm ülkesi vatandaşı olması şartları aranır. Suçlunun hür veya köle, erkek veya kadın, müslüman veya zimmî olması farketmez. İslâm hukukçularının genel temayülü bu olmakla birlikte kadın ve müste'minin bu yöndeki eyleminin eşkıyalık suçu sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Hanefî hukukçularının çoğunluğu, kadınların yaratılışları gereği ve âdeten böyle bir suçu aslî fail olarak işlemeyeceği, ancak erkeklerin yanında veya onların baskısıyla bu tür bir suça katılacağı kanaatini taşıdıklarından kadınlara eşkıyalık suçu isnadını doğru bulmazlar. Hanefî mezhebinde Tahâvî ve bir grup fakihle diğer

hukuk ekollerine mensup fakihler ise bu konuda kadınla erkek arasında bir fark gözetmemişlerdir. “Yine fakihlerin çoğunluğu, İslâm ülkesinde geçici bir süre için bulunan yabancıların (müste'min) benzeri bir eyleminin eşkıyalık teşkil etmeyeceği, ancak öldürme, hırsızlık veya gasp gibi şahıs ve mal aleyhine bir suç işlemişlerse onun cezasını çekecekleri görüşündedir. Gerekçe olarak da müste'minin kamu düzenini koruma yönünde ülke vatandaşı ölçüsünde sorumlu olmadığını ifade ederler. Başta Ebû Yûsuf olmak üzere bir grup fakih ise bu konuda aksi görüştedir.

İslâm hukukçuları, eşkıyalık suçunun gerçekleşmiş sayılabilmesi için suçun açıkça ve şiddet kullanılarak işlenmiş olması gerektiği üzerinde hemen hemen görüş birliği içindedirler. Bu şart, daha ağır cezaî müeyyideleri bulunan eşkıyalığı hırsızlık suçundan ayıran temel farklardan biri olarak görüldüğünden doktrinde ayrıntıları ile ele alınır. Farklı hukuk ekollerinin suçun ancak İslâm ülkesinde, belli sayıda suçlu tarafından, silâh zoruyla ve şehir dışında işlenmesini şart koşmaları veya kullanılan silâhın türü, mağdurun yardım isteme imkânı, şehir içinde suçun işlenme vaktiyle ilgili mülâhazaları, bu cebir ve şiddet unsurunu hukukî ve objektif ölçülerle belirleme gayretinden kaynaklanır.

Hanefî fakihlerinin önemli bir kısmı ile Hanbelî fakihleri eşkıyalığın ancak üç ve daha fazla sayıda kişi tarafından işlenebileceğini, bir veya iki kişinin

yapacağı saldırı ve yağmanın eşkıyalık sayılmayıp şahıs ve mal aleyhine işlenen suç düzeyinde kalacağını ifade ederken suçun işlenmesindeki cebir ve şiddet kullanımı, aleniyet ve kamu düzenini ihlâl unsurlarının tam gerçekleşmediğine işaret etmek isterler. Fakihlerin çoğunluğu ise suçun oluşmasında sayı şartı aramaz. Öte yandan insanların saldırı karşısında kendilerini koruma ve savunma, etraftan veya devlet güçlerinden yardım isteme imkânlarının bulunup bulunmadığı da suçun teşekkülünde önemli bir kriter olarak benimsenir. Bu sebeple Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, bazı Hanefî ve Hanbelî fakihleriyle Şîa'dan Zeydiyye mezhebi eşkıyalık suçunun ancak şehir, kasaba, köy gibi meskûn bölgelerin dışında işlenebileceğini, şehir içinde işlenen benzeri suçların ise hırsızlık, gasp ve ihtîlâs gibi adlarla anılıp ona göre işlem yapılacağını belirtmişlerdir. Ebû Yûsuf, Mâlik, Şâfiî, Leys b. Sa'd, Evzâî, İbn Hazm ve Şîa'dan İmâmiyye fakihleri başta olmak üzere ikinci bir grup hukukçuya göre ise şehirde yapılan zorbalık, baskın ve yağmanın da suç mağdurlarının benzeri bir imkânsızlık içinde bulunması durumunda eşkıyalık sayılması gerekir. Hatta şehirdeki eşkıyalığı kamu düzenini ihlâl yönünden daha ağır bir suç sayanlar da vardır. Sonraki dönem Hanefî fakihlerinden Kâsânî, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf arasındaki görüş ayrılığını, Ebû Hanîfe devrinde şehir ve kasabalarda genel asayişin sağlanması sebebiyle zorbalık, gasp ve yağmanın ancak şehir dışında mümkün olması, Ebû Yûsuf döneminde ise bunun şehir içinde de mümkün hale gelmesi sebebiyle şartlarda bir değişikliğin meydana gelmiş bulunmasına bağlar (Bedâʾiʿ, VII, 92). Zeylaî de bu durumu, Ebû Hanîfe döneminde şehir halkının silâh taşımasının ve şehir içinde eşkıyalığın fiilen mümkün olmaması, sonradan ise bunun mümkün hale gelmesiyle açıklar (Tebyîn, III, 240). Fakihler tarafından benimsenen, suçun İslâm ülkesinde işlenmiş olması şartı da hem devletin hâkimiyet alanı ilkesiyle hem de suç ve ceza ile ilgili şartların takibi imkânıyla uyum gösterir.

Eşkıyalıkta silâh kullanımıyla veya kullanılan silâhın mahiyetiyle ilgili tartışmalar da yine bu zorbalık ve tehdit unsurunu belirlemeye yöneliktir. Ebû Hanîfe ve diğer bazı fakihler, eylemin ancak silâhla işlenmesi halinde eşkıyalık sayılacağı görüşündedir. Ancak Ebû Hanîfe silâh tabiriyle örfen silâh denilen kesici ve delici aletleri kastederken fakihlerin çoğunluğu kullanılan aletin suç mağdurlarını zorlayıcı ve baskı altına alıcı olması özelliğinin bulunmasını yeterli görüp taş, sopa, kırbaç, tahta parçası,

yumruk vb. kullanılması halinde de suçun oluşabileceği görüşündedirler. Onların eşkıyalığın silâhsız da işlenebileceğini ifade etmeleri bu anlamdadır. Nitekim Ebû Yûsuf, şehir içinde gündüz işlenen eylemin eşkıyalık sayılması için örfî anlamdaki silâh kullanımının şart olduğunu, fakat gece veya şehir dışındaki eylemlerde bu şartın gerekmediğini belirterek kullanılan aletin tehdit ve baskı unsurunu taşıması şartına dikkat çeker. Sonraki dönem Hanefî fakihleri arasında Ebû Yûsuf'un görüşleri ağırlık kazanmıştır.

Öyle anlaşılıyor ki İslâm hukukçuları suçun bilfiil işlenmiş olmasına veya suç mağdurunun sübjektif şartlarından ziyade suçun hiçbir engelle karşılaşmadan işlenme imkânının objektif olarak bulunup bulunmadığına önem vermektedir. Ebû Hanîfe'nin bu objektif şartları belirlerken daha sıkı ölçüler getirdiği söylenebilir.

Eylemin alenen değil gizlice, hile yoluyla işlenmesi de Mâlikîler'e ve bazı Hanbelî fakihlerine göre, karşı durulması ve korunması mümkün olmadığı için eşkıyalık sayılmalıdır. Buna bağlı olarak toplumun önemli şahsiyetlerine karşı girişilen suikast ve saldırılar, gerek kamu düzenini ihlâl etmesi gerekse gizli ve önlenemez bir nitelik taşıması sebebiyle bir nevi baskı ve zorbalık unsuru içerdiği için eşkıyalık kapsamı içinde düşünülür.

Eşkıyalık, içinde birkaç suçu barındırabilen karma bir eylem olduğundan suçun gerçekleşmesi için bunlardan birinin işlenmiş olması yeterlidir. Bunun için de mala veya şahsa karşı fiilen işlenmiş bir suç bulunmasa bile sadece yol emniyetinin ve kamu düzeninin ihlâl edilmesi tek başına yeterli sayılır. Gasbedilen malın nisab miktarına ulaşması da başta Mâlikîler ve İmâmiyye fakihleri olmak üzere bir kısım İslâm hukukçusuna göre şart değildir.

Eşkıyalık suçluların ortaklaşa gerçekleştirdikleri bir eylem hüviyeti taşıdığı için Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğu bu konuda şahıs ve mala karşı saldırının bizzat işlenmesiyle gözcülük, silâh taşıyıcılığı, yardımcılık gibi suçluları koruyucu ve suçun işlenmesini kolaylaştırıcı eylemler arasında bir ayırım yapmamış ve hepsini aynı derecede suçlu saymıştır. Şâfiî fakihleri ise daha kuralcı bir yaklaşımla sadece öldürme ve gasp fiilini işleyenleri eşkıya saymaktan yanadır.

Eşkıyalık suçunun İslâm ülkesinde bu ülkenin vatandaşı olan müslüman ve zimmîye karşı işlenmiş olması gerekir. Müste'minin malı ve canıyla ilgili dokunulmazlık ve koruma taahhüdü ülke vatandaşı ile aynı ölçüde olmadığından ona karşı girişilen saldırı eşkıyalık sayılmayıp sadece ihtiva ettiği suçlara göre ceza görür.

Özellikle Hanefîler, suç mağdurunun yağmaya mâruz kalan mal üzerindeki zilyedliğinin sahih olması, yani hukukî

ve meşru bir sebebe dayanması şartını ileri sürerler. Ancak bu şart eşkıyalığın oluşumu için değil eylemin mala karşı işlenen gasp ve yağma suçunu içermesi açısından aranır. Bu sebeple de gasp ve hırsızlık yoluyla ele geçirilen malın ikinci bir yağmaya mâruz kalması halinde bu ikinci eylem, malın hukukî dokunulmazlığı bulunmadığından yağma suçu sayılmamıştır. Klasik literatürde, eşkıyalığa mâruz kalan yani yağmalanan malın hırsızlık suçunda da olduğu gibi mütekavvim, muhafaza altında ve mülkiyet şüphesinden uzak bir mal olması, belli bir seviyenin (nisab) üzerinde malî değerinin bulunması gibi şartlardan söz edilmekle birlikte bunlar genelde suçun oluşması için değil ağırlaştırıcı sebep konumundaki yağma unsurunun gerçekleşip suçluya daha ağır bir cezanın uygulanabilmesi için aranmaktadır. Çünkü eşkıyalık suçunun içinde yer alıp onu ağırlaştıran alt suçların bulunmaması halinde suç sadece aslî özelliği olan kamu düzenine ve yol emniyetine karşı işlenmiş bir eylem seviyesinde kalır.

Eşkıyalık suçunun gerçekleşmesi için tamamlanmış olması gerektiği, teşebbüs halinde kalan eylemin bu vasıfta bir suç sayılmayacağı şeklindeki görüşlere de yukarıdakine benzer bir açıklama getirmek mümkündür. Eşkıyalık suçu içinde yer alabilen adam öldürme ve yağma suçları, neticesi harekete bitişik suçlar grubunda yer aldığı için ancak bilfiil işlenmiş olması halinde gerçekleşmiş sayılır. Eşkıyalık suçunun kamu düzenini ve yol güvenliğini ihlâl yönü ele alındığında ise teşebbüs halinde kalan eşkıyalık eyleminin bile böyle bir ihlâl sonucunu doğuracağı, bu sebeple de suçun bu yönüyle teşekkülü için tamamlanmış olmasının gerekmeyeceği açıktır. Hukuk ekollerinin, adam öldürme ve yağma fiilleri gerçekleşmeden teşebbüs halinde kalsa bile eşkıyalık suçunu belli bir seviyede de olsa

gerçekleşmiş sayıp çeşitli cezalar önermeleri bu yüzdendir. Hangi seviyede teşebbüsün suç teşkil ettiği ise ayrı bir tartışma konusu olmuştur.

Suçun ispatı ve yargılama usulü İslâm ceza hukukunun genel esaslarına tâbidir. Bu konuda şüphe ve tereddüde yol açabilecek ispat vasıtaları ve karinelerle yetinilmeyerek açık, objektif ve kesin delil ve usullerin kullanılmasına özen gösterilmiştir.

b) Ceza. Hukuken gerçekleşen eşkıyalık suçuna uygulanacak müeyyideyle ilgili olarak Kur'an'da dört nevi cezadan söz edilir: Öldürülme, asılma, el ve ayakların çaprazlama kesilmesi, sürgün edilme (el-Mâide 5/33). Suç için öngörülen bu cezaların had grubunda yer aldığı, Allah ve toplum hakkı olarak uygulanması gerektiği, hâkim veya devlet başkanının bu cezaları başka cezalara çevirme yetkisinin bulunmadığı konusunda klasik dönem İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Şahıs ve mal aleyhine münferiden işlenen suçlara göre daha ağır cezaların önerilmiş olması ise kamu düzen ve güvenliğini korumaya verilen önem sebebiyledir.

İlgili âyette, Allah ve Resulü'ne karşı savaşma ve yeryüzünde düzeni bozma suçuna karşılık dört ayrı ceza türünden söz edilmesi ve bu ceza türlerinin birbirine "veya, yahut" anlamına gelen bir edatla bağlanması, suçun hangi tür ve kademesinde hangi cezanın gerekeceği, hâkim veya devlet başkanının eşkıya için bu cezalardan birini takdir ve seçme hakkına sahip bulunup bulunmadığı yönünde İslâm hukukçuları arasında önemli sayılabilecek bir tartışmanın başlamasına sebep teşkil etmiştir. Buna ilâveten eşkıyalığın basit ve tek bir suç olmayıp farklı ağırlıktaki cezalara denk farklı seviyede suçlardan teşekkül eden karma bir suç olması, bu alt suçlar arasında Allah ve kamu hakkının ihlâli sayılanların bulunmasının yanı sıra şahıs haklarını ihlâl edenlerin de yer alması, devletin eşkıyayı cezalandırma hak ve yetkisinin mahiyet ve sınırları konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Sahâbeden İbn Abbas, tâbiîn neslinden Saîd b. Müseyyeb, İbrâhim en-Nehaî, Mücâhid b. Cebr, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh başta olmak üzere ilk dönem İslâm âlimlerinin bir kısmının, âyetin ifade tarz ve üslûbundan hareketle devlet başkanının eşkıyaya âyette öngörülen cezalardan uygun gördüğünü verebileceği görüşünde olduğu rivayet edilir. Ancak devlet başkanına veya onun adına hareket edecek kimseye tanınan cezayı seçme hakkının

sınırlarının ne olacağı pek açık değildir. İbn Hazm, bu konuda devletin cezayı takdir ve seçimde öncelik hakkına sahip olmakla birlikte suçluya sadece tek bir cezayı uygulama hakkının bulunduğu, bu sebeple de aynı suçlu üzerinde birden fazla ceza türünü birleştiremeyeceği, fakat devletin takdir hakkının suç mağduru şahısların haklarını iskat etmeyeceği görüşündedir. İmam Mâlik'in kanaati de buna yakın olup o da devlet başkanının seçim hakkını prensip olarak kabul etmekle birlikte bunun mağdur kişi ve toplum hakkının korunması yönünde sınırlı tutulmasına, şahıs ve mal aleyhine işlenen suçlar için dengi cezadan aşağı inilmemesine özen gösterir. İmâm Mâlik'e göre devlet adam öldüren eşkıyaya ölüm, yağma edene el ve ayağın çaprazlama kesilmesi, sadece yol keserek kamu düzenini ve yol emniyetini ihlâl edene ise sürgün cezası vermek zorundadır. Devletin bu durumlarda daha hafif bir ceza verme veya affetme yönünde takdir hakkı yoktur. Ancak suçun önlenmesi, kamu düzeninin korunması veya eşkıyanın konumu itibariyle gerekli görüyorsa suçluya daha ağır bir ceza verebilir. İmâmiyye hukukçularının görüşü de bu merkezdedir.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu ise devletin bu konudaki takdir hakkını daha daraltma ve suçlu lehine sınırlandırma yanlısıdır. Onlara göre âyette seçimlik dört tür cezadan değil, suçun dört kademesine uygun düşen dört nevi cezadan söz edilir. Eşkıyalık suçu ağırlık itibariyle adam öldürüp mal yağma etme, adam öldürme, yağma, sadece kamu düzeni ve yol emniyetini ihlâl şeklinde dört gruba ayrılır. Âyette de ağırdan hafife doğru dört nevi ceza zikredilmiş olup bu cezalar eşkıyalık suçunun dört kademedeki karşılığını teşkil eder. Bu sebeple adam öldürüp mal yağma eden eşkıyanın öldürülmesi veya asılarak öldürülmesi, sadece adam öldürenin öldürülmesi, mal yağma edenin el ve ayaklarının çapraz kesilmesi, sadece yol emniyetini ihlâl edenin de sürgün edilmesi gerekir. Devlet bu suçlara karşılığı olan cezadan daha ağırını veremez veya bu cezaları affedemez. Ayrıntıda aralarında bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte İslâm hukukçularının çoğunluğu prensip olarak bu görüştedir. Böylece onlar, eylem sahibinin hangi tür suça hangi cezanın verileceğini bilerek suçu işlemiş olmasına, dolayısıyla cezalandırmada kanunîlik ilkesinin korunmasına ağırlık vermekte, yetkili mercilerin takdir hakkını da kısıtlayarak aynı tür suçlara farklı cezaların uygulanmasını önlemeye çalışmaktadırlar. Mâlikîler ve Zâhirîler, eşkıyalık suçunu daha kapsamlı

tanımlayıp ırza tecavüz de dahil kamu düzen ve güvenliğini ihlâl eden, cebir ve şiddete dayalı olarak işlenen her

suçu bu çerçevede gördüklerinden devlete suçluyu cezalandırmada daha geniş bir yetki tanımayı tercih etmişlerdir. Bu sebeple her iki temayül de kendi içinde savunulabilir bir tutarlılık taşır.

Eşkıyaya verilecek asılma cezası cezayı ağırlaştırıcı, suçluyu ve cezayı teşhir edip kamu vicdanını yatıştırıcı ve toplumda suçun işlenmesini önleyici bir rol oynar. Ancak fakihler bu cezanın uygulanma şeklinde farklı görüşlere sahiptir. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Zeydiyye mezhebindeki hâkim görüşe göre eşkıya öldürüldükten sonra bir yere asılarak teşhir edilir. Asmadan amaç suçlunun işkence görmesi ve cezanın ağırlaştırılması değil kamuoyunun uyanlmasıdır. Aralarında Ebû Yûsuf, Mâlik b. Enes, Evzâî ve Leys b. Sa‘d’ın da bulunduğu diğer fakihlere göre ise eşkıya asılarak öldürülür. Ancak bu takdirde eşkıyaya âyette zikredilen en ağır ceza verilmiş olur. El ve ayaklarının çapraz kesilmesinden maksat sağ elin ve sol ayağın bilekten kesilmesidir. Suçluya verilecek sürgün cezasını da hapsedilerek toplumdan tecrit edilmesi, uzak sayılacak bir bölgeye veya İslâm ülkesi dışına sürülmesi şeklinde anlayan fakihlerin yanı sıra suçlunun tövbe edip ıslah oluncaya kadar takip edilmesi ve herhangi bir bölgeye yerleşmesine izin verilmemesi şeklinde yorumlayanlar da vardır.

Genel olarak cezayı düşürücü sebepler eşkıyalık cezası için de geçerlidir. Eşkıyaya verilebilecek ceza türlerinden bahseden âyetin devamında, “Ancak siz kendilerini yenip ele geçirmeden önce tövbe edenler müstesna” (el-Mâide 5/34) kaydı yer aldığından eşkıyanın cezalandırılmasını etkileyecek tövbenin mahiyeti, zamanı ve şekli konusu da doktrinde ayrıntılı olarak incelenir. Âyette suçlunun yakalanmadan önce, suçu işleme güç ve imkânına sahip bulunduğu sırada kendi iradesiyle suçu işlemekten veya suça devam etmekten vazgeçmesi teşvik edilmiş, böylece daha fazla kan dökülmesi, mal yağma edilmesi önlenmek istenmiştir. Eşkıyanın yakalandıktan sonra tövbe etmesinin ise sadece onunla Allah arasında bir mesele olup suçun dünyevî cezasını etkilemeyeceği hususunda İslâm hukukçuları fikir birliği içindedir. Âyette cezayı düşürücü bir sebep olarak gösterilen tövbe, İslâm hukukçuları tarafından suçlunun suç ve günahını itiraf edip yaptıklarından dolayı pişmanlık duyması şeklinde psikolojik ve

sübjektif bir durum değil, fiilî olarak suçu işlemekten vazgeçtiğini gösteren maddî ve objektif veriler şeklinde anlaşılmıştır. Bunun için de İslâm hukukçuları eşkıyanın tövbe etmiş sayılabilmesi için suç işlediği bölgeden ayrılması, üzerindeki silâhı ve suç aletlerini bırakması, devlet güçlerine teslim olması, devlet başkanının huzuruna gelip ona itirafta bulunması ve bağlılık sözü vermesi gibi objektif şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartların hepsini gerekli görenler olduğu gibi bir veya ikisiyle yetinen fakihler de vardır. Burada, dinî literatürdeki klasik anlamıyla tövbeden ziyade suçlunun pişman olması veya vazgeçmesi tabirlerinin kullanılması daha yerinde olur.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, eşkıyanın yukarıda açıklanan şekliyle tövbesinin kısas, diyet, kazf cezası, tazminat ve malın iadesi gibi şahıs haklarını ilgilendiren müeyyideleri etkilemeyeceği, sadece Allah ve toplum hakkıyla ilgili cezaları düşüreceği görüşündedir. Buna göre eşkıyanın tövbesi suçun sadece ağırlaştırıcı sebebini kaldırır. Onun bu tövbesinin eşkıyalık öncesi işlediği suçların cezasına ne derece etki edeceği veya eşkıyalık eylemi esnasında zina, şarap içme, kazf gibi asıl suçla doğrudan bağlantılı olmayan suçlar işlediğinde tövbenin bunları kapsayıp kapsamayacağı ise tartışmalıdır. Tövbenin şahıs ve Allah hakkını ilgilendiren bütün cezaları düşüreceği şeklinde Leys b. Sa‘d, Taberî ve Zeydiyye’ye ait azınlık görüşünün yanı sıra eşkıyanın tövbesinin uygulanacak cezayı hiç etkilemeyeceği görüşü de vardır. Bu son görüş, toplumda suçun bilerek işlenmesinden sonra cezasından kurtulmak için daima istismara müsait bulunan tövbe ile kurtulma yolunun kapatılmasına yönelik bir tedbir mahiyetindedir.

İslâm hukukçularının tövbeyi, failin suçu işleme imkânına sahipken bundan kendi iradesiyle vazgeçmesi veya faal nedâmeti olarak anlayıp bu konuda objektif ve maddî şartlar ileri sürmelerinden de anlaşılacağı gibi burada asıl amaç, suçlunun tövbe ve pişmanlığının sağlanması ve ona birtakım hukukî sonuçların bağlanması değil, eşkıyanın teslim olması teşvik edilerek bir an önce kamu düzen ve huzurunun temini, daha fazla kan akıtılmasının ve mal yağmasının önlenmesidir. Teslim olmanın cezaya etkisi konusundaki farklı görüşler, fakihlerin bu amaçla şahıs haklarının korunması ilkesi arasında kurdukları dengeden kaynaklanmaktadır.

Eşkıyaya Allah ve toplum hakkı olarak âyette öngörülen cezalardan birinin

verilmiş olması, onun şahısların mallarına karşı verdiği zarar ve ziyandan doğan hukukî sorumluluğunu kaldırmaz. Ancak eşkıyanın elindeki malı sahiplerine iade yükümlülüğünün bulunduğunda ittifak varsa da yağma ettiği malı tüketmiş olması halinde tazmin sorumluluğunun bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Hanefî, Mâlikî ve Zeydiyye mezheplerinde had ile tazminat müeyyidelerinin aynı şahısta birleşmeyeceği, bunun için de had cezasına çarptırılan eşkıyaya ayrıca verdiği zarardan dolayı tazmin borcu yüklenmeyeceği görüşü hâkimdir. Ancak İmam Mâlik, eşkıyanın ödeyecek durumda olması halinde tazmin etmesi gerektiğinden yanadır. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ve bir grup fakihe göre ise had ve tazmin ayrı haklar olup eşkıya had uygulansın uygulanmasın, zengin veya fakir olsun gasbettiği malı ve verdiği zararı tazmin yükümlülüğünü taşır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Hudûd”, 15-18; Müslim, “Kasâme”, 9-14; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 298-304; Cessâs, Ahkâmü’l-Kurʾân, Kahire, ts., IV, 51-61; İbn Hazm, el-Muhallâ, Kahire 1972, XIII, 308-339; Şîrâzî, el-Mühezzeb, II, 284-286; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kurʾân, Kahire 1974, II, 593-604; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 90-97; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 416-420; İbn Kudâme, el-Muğnî, Kahire 1969, IX, 144-157; Zeylaî, Tebyînü’l-hakâʾik, Bulak 1313, III, 235-240; Remlî, Nihâyetü’l-muhtâc, Kahire 1386/1967, VIII, 3-10; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtar (Kahire), IV, 113-118; Bilmen, Kamus2, III, 288-304; Muhammed Cevâd Muğniyye, Fıkhü’l-İmâm Caʿfer es-Sâdık, Beyrut 1966, VI, 303-305; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 607-608; M. Ebû Zehre, el-ʿUkûbe, Kahire 1974, s. 151-177; Abdülkadir Udeh, et-Teşriʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1977, II, 638-670; Cebîr Mahmûd el-Füdeylât, Sukutu’l-ʿukubât fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Amman 1987, III, 177-227; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Beyrut 1991, II, 166-206; Mv.F, XII, 86; XVI, 153-164.

Ali Bardakoğlu

Osmanlılar'da Eşkıyalık Hareketleri.

İnsanlık tarihi boyunca zor kullanarak kişilerin mallarına el koyma, bunun için hayatlarına kastetme, onlara maddî ve

mânevî zarar verme ve bu işi özel bir teşkilât haline getirme eğilimine bozuk siyasî ve ekonomik şartların hüküm sürdüğü yerlerde oldukça sık rastlanır. Batı'da olduğu gibi Doğu dünyasında da bu tür faaliyetler görülmüştür. Genel olarak soygun yapıp halkın malına ve canına kasteden, etrafı haraca kesen gruplar için İslâm tarihinde "yol kesen" anlamında harrâbe veya kuttâu't-tarîk tabirleri kullanılmıştır. Osmanlılar'da ise ikinci tabire rastlanmakla birlikte bu tip fâaliyetlerde bulunanlara daha ziyade şakī ve bunun çoğulu olarak eşkıya denmiştir. Osmanlı kaynaklarında ayrıca Celâlî, eşirrâ, harâmi, haramzâde, türedi, haydut (hayduk), uğru kelimeleri de eşkıya karşılığı olarak kullanılmıştır. Eşkıyalık zaman zaman merkezî iktidarlara karşı halkın menfaatlerini savunma gibi bir mahiyet de kazanmıştır. Bu şekliyle halk arasında kendilerine zarar dahi verse devlet görevlilerinin baskı ve zulümlerine bir tepki olarak görülmüş, eşkıya reisleri büyük şöhret kazanmış, halk muhayyilesinde kahramanlık destanlarına bile konu olmuştur.

Eşkıyalık, Osmanlılar'ın da dahil bulunduğu Akdeniz dünyasında özellikle XIV. yüzyıldan itibaren etkisini hissettirmeye başladı. XVI. yüzyılda giderek tırmanma eğilimi gösterdi, XVII. yüzyılda ise büyük bir problem haline geldi. Bu eğilimin tırmanmasında Akdeniz havzasında görülen nüfus artışı, iktisadî zorluk, ticarî faaliyetin yoğunlaşması, halkın fakirleşmesi, siyasî iktidarların zayıflaması önemli rol oynadı (Braudel, II, 61-70). XVI. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da bazı âsi grupları bulunmakla birlikte bunlar daha ziyade küçük çeteler durumundaydı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğulları Şehzade Bayezid ve Selim'in mücadeleleri daha sonraki kargaşalıklara zemin hazırladı. Yüzyılın sonlarına doğru bozuk ekonomik ve siyasî şartların etkisiyle ortaya çıkan yersiz yurtsuz insanlar ilk eşkıya gruplarını oluşturdular. Kaynaklarda "gurbet taifesi" veya "levendât" diye anılan bu küçük çeteler Celâlî adıyla bilinen büyük eşkıya topluluklarının habercileri oldular. Öte yandan kaynaklarda miktarları binlerle ifade edilen gruplara Celâlî veya Celâlî eşkıyası denildiği halde sekiz on kişilik küçük gruplar genel olarak sadece eşkıya şeklinde

adlandırıldı.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı genişlemesi durmuş, artık mevcut toprakları elde tutma endişesi başlamıştı. Batıda ve doğuda devam eden savaşlar Anadolu'da sürekli huzursuzluk kaynağı oluyor, ağır sefer masrafları halkı yoksulluğun içine itiyordu. Anadolu'da artan nüfus ise bir başka önemli sıkıntı kaynağını oluşturuyordu. Bozuk ekonomik durum savaşlar sebebiyle daha da kötüleşti; bu da topraksız, işsiz genç nüfusun eşkıya zümrelerinin insan gücünü teşkil etmesine yol açtı. Bunların bir kısmı "suhte" denilen işsiz medreselilerdi. Osmanlı hayat düzenini temsil eden timar rejiminin bozulması idarî, malî ve sosyal düzende büyük tahribat yapmıştı. Bu durumda reâyâ yani üretici sınıf fakirleşmiş, gençler kendilerine geçim yolu aramaya koyulmuş ve birçoğu eşkıyalığa yönelmişti.

Yine aynı dönemlerde devlet otoritesi fazlasıyla sarsıldı. Sefere gitmemek veya seferden firar etmek yaygın bir hal aldı. Artık önemi kalmayan timar sisteminin çöküşüyle sipahilerin ağır masraflı uzak seferlere gitmemesi bunların timarlarının ellerinden alınmasına yol açtı. Tımarlarını terkeden sipahiler, savaş zamanları istihdam edilip sonradan işsiz kalan eli silâhlı sekbanlar, vergilerini ödemeyen bir kısım aşiretler eşkıya grupları oluşturdular. Bu dönemlerde özellikle tüfeğin yaygınlaşması ve kolayca alınıp satılması da söz konusu grupların teşkilinde ve tesirli bir hale gelmesinde önemli rol oynadı.

Genellikle eski bir devlet görevlisi, timar sahibi veya yüksek rütbeli askerî idareci olan eşkıya liderleri daima devletin zayıf anını kollar, özellikle de savaş dönemlerinde ortaya çıkarlardı. Nitekim XVI. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin doğuda ve batıda iki cepheli bir savaş ortamı içinde bulunması eşkıya topluluklarının ortaya çıkmasında önemli bir sebep oluşturdu.

Habsburglar ile yapılan uzun savaşlar döneminde (1593 - 1606) eşkıya toplulukları Anadolu'da yol emniyetini tamamen ortadan kaldırmıştı. Güvenliği sağlamak üzere Anadolu'daki şehirlerde, müstahkem mevkilerde görev yapan kapıkulu askerine vaktinde ulufe ulaştırılamaması da ayrıca huzursuzluklara sebep olmaktaydı. Eşkıya korkusundan memleketini

terketmiş, çiftini çubuğunu bozup kaçmış köylüler dolayısıyla toprakların işlenemeyip boş kalması zahire kıtlığını gündeme getirmişti. Savaş yıllarında nüzûl* ve "sürsat" hususu zorlaşıyor veya imkânsızlaşıyordu. Buna bağlı olarak da asker tedarikinde büyük güçlüklerle karşılaşılıyordu. Özellikle XVII. yüzyılda Orta Anadolu eşkıya yüzünden ticaret kervanları, hac kafileleri ve seyyahlar için tehlikeli bir bölge olmuştu. Nitekim bazı seyyahlar, Osmanlı ülkesinde bu yüzyılda büyük çetelerin bulunduğunu ve bunların tüccar kervanlarını vurduğunu belirterek güvensiz ortamı gözler önüne sererler. Devlet bölgede yol güvenliğini sağlamak için derbendler kurarken konar göçerleri belli yerlerde iskân ederek onları kontrol altında tutmaya çalışıyordu. Ayrıca bunların silâh kullanmalarını yasaklamıştı.

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren eşkıyalık faaliyetleri Rumeli kesiminde de etkisini hissettirmeye başladı. Özellikle sınır boylarında devletin kontrolünün zayıf olduğu yerlerde bu faaliyetlere rastlanıyordu. Venedik - Türk sınırında Dalmaçya bölgesi eşkıya yatağı haline gelmişti. Bu yüzyılda eşkıyalığın en çok görüldüğü yerlerden biri de Macaristan sınır boylarıydı. Daha sonraki yıllarda Rumeli'nin iç bölgelerinde de çeteler ortaya çıktı. 1708'de Florina, Manastır, Kesriye, Pirlepe kazalarında "hayduk" denilen çeteler asayişi sarsmışlardı. Bunun gibi doğudaki sınır bölgelerinde, meselâ Bağdat dolaylarında da İran'dan gönderilen eşkıya grupları faaliyet halindeydi. Bir eşkıya reisinin yanındaki âsilerle birlikte Anadolu'dan Rumeli'ye geçmesi ihtimaline karşı devlet çeşitli tedbirler alırdı. Nitekim Sivas Beylerbeyi Ahmed Paşa Macar seferine katılmadığı gibi bazı eşkıya gruplarını etrafına toplayıp isyan edince, Rumeli yakasına geçme ihtimali karşısında Vezîriâzam Yemişçi Hasan Paşa kendisine Rumeli'de bir idarî görev verilerek eşkıya zümresinden uzaklaştırılmasını tavsiye etmişti.

Eşkıya çeteleri gruplar halinde dolaşır, genellikle sarp dağlarda yuvalanırlardı. Bu durumda belli bir gücün desteğine de gerek duyuyorlardı. Zira yiyecek içecek temini, haber alma, lojistik destek sağlama uzun süreli faaliyetleri için gerekliydi. Kendilerine bazan köylüler, bazan da bulundukları yörenin zengin ağası yardımcı oluyor ve bunlar "yatak" adıyla anılıyordu. Yatağı olmayan eşkıyanın uzun süreli barınması mümkün değildi. Osmanlı arşiv kaynaklarında eşkıya yatağı olan kimselerin kimliğine dair verilen bilgiler, bazılarının şehir ve kasabalarda yaşayan güçlü ve zengin

kimseler olduğunu göstermektedir. Bunlara karşı hükümet bölgedeki idarecileri vasıtasıyla birtakım tedbirler almakta ve şiddetle takiplerini emretmekteydi. Ayrıca bazan mahallî güçlerden de faydalanma yoluna gidilirdi. Hükümet, kendi güçlerinin yeterli olmadığı veya yetişemediği bölgelerde "il erleri" denilen mahallî milis teşkilâtı kurulmasını sağlayarak eşkıyaya karşı yerinde mücadele edecek bir güç oluşturmaktaydı. Devlet bazan büyük eşkıya liderlerine bir görev vererek onları kontrol altına almaya, adamlarını yanından ayırmaya ve bulundukları bölgeden uzaklaştırmaya çalışırdı. Özellikle bu anlayış, belli başlı Celâlî liderlerinin isyanlarının önlenmesinde oldukça etkili olmuştu. Bu şekilde bir devlet görevine getirilen eşkıya reisi bir süre sonra genellikle ortadan kaldırılırdı.

Bu arada "ehl-i örf" denilen taşradaki devlet görevlileri de zaman zaman eşkıyalığa teşebbüs ediyordu. Nitekim bazan eşkıya teftişiyle görevlendirilen bir kadı veya nâib halka zulmediyor, bir sancak beyi eşkıya ile birleşebiliyordu. Devleti taşrada temsil eden sipahi oğulları ile silâhdar, yeniçeri, cebeci, topçu, beylerbeyi ve sancak beyi subaşılarının bir kısmının eşkıya grupları teşkil ettiği de oluyordu. Ehl-i örfün aslî görevi eşkıya ve harâminin hakkından gelmek olduğu halde bunların halkı ezdiğini gören gerçek eşkıya zulmünü daha da arttırırdı. İki ateş arasında kalan köylü de tehlikenin daha çok geldiği eşkıya tarafına meylederdi. Böylece birçok eşkıya grubu taşrada köy ağaları, şehirlerde ise zabit ve idarecilerle iş birliği içine girerdi. Halk eşkıyaya para, yiyecek ve barınak vermek zorunda kalırdı. Eşkıyaya yardım ve yataklık yapan halk "nezir akçesi"ne bağlanarak topluca para cezasına çarptırılabilirdi. Nitekim II. Mahmud zamanında Tosya'da çıkan ayaklanmada eşkıyaya yardımlarından dolayı Tosya müftüsü ile ulemâdan Hafız Mustafa Efendi sürgün cezasına çarptırılırken köylere varıncaya kadar halktan mukātaat hazinesi için toplam 500 kese nezir akçesi toplanmıştı (Lutfî, IV, 56).

Türkmen aşiretlerinin eşkıyalığına karşı devlet oymaklara kendi içlerinden başbuğ tayin etmeye başladı. Oymak ihtiyarları ile il erleri başbuğa yardımcı olmakla görevlendirildi. 1691'den itibaren çıkarılan hüküm, hüccet ve fermanlarla başbuğluk görevi düzene sokuldu. Reâyânın güvenliğini sağlamak için taşradaki devlet görevlilerine adâletnâmeler ve müfettişler gönderilmeye devam edildi. Eşkıyalıktan vazgeçenlere karşı hoşgörülü davranmaya özen gösterildi. Devlet Celâlî isyanlarını ve düzenli

gruplara dayalı isyan hareketlerini ordusuyla bastrabildiği halde nerede ve ne zaman çıkacağı belli olmayan küçük ve dağınık çetelerin eşkıyalık hareketleriyle kolay baş edememiştir. Özellikle XVIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'nun birçok yerinde ortaya çıkan eşkıya gruplarını yakalamak pek kolay olmamıştır. Bu sebeple Anadolu beylerbeyi eşkıya takibiyle görevlendirilmiş, gerekli soruşturmalar beylerbeyinin divanında (Dîvân-ı Anadolu) yapılmıştır. Gönderilen müfettişlere gittikleri yerlerde kadı, kethüdâ yeri, yeniçeri serdarı, vilâyet ileri gelenleriyle il erleri ve iş erleri yardımcı olmak zorundaydılar. Eşkıyalık hareketlerinin yoğunlaştığı yıllarda Anadolu orta, sağ ve sol kol olarak üçe ayrılır ve teftişe tâbi tutulurdu. Yakalanan eşkıya liderleri mahkemeye sevkedilir; suçlu bulunanlar idam, kısas, sürgün, kalebend, cezîrebend, küreğe konma gibi çeşitli cezalara çarptırılırdı.

XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren Anadolu'da güçlenen ayanlar görevleri icabı bölgelerinin asayişiyle de ilgilenmeye başladılar. Bu sayede Anadolu'da önemli ölçüde sükûnet sağlanmış oldu.

Osmanlı Devleti'ni 1791'den itibaren dağlı eşkıyası da meşgul etmeye başlamıştır. Rumeli ayanları Anadolu ayanlarının aksine dağlı eşkıyasını himaye ettiler; bu yüzden halk yerini yurdunu terketti, göçler arttı. Bu olaylar II. Mahmud'un merkezî idareyi güçlendirmesiyle son bulmuştur.

Aydın ve civarının değişik bir eşkıya tipi de zeybeklerdir. II. Mahmud devrinde eşkıyalığa kalkışan Atçalı Kel Mehmed halkın sevgisini kazanmış bir zeybek eşkıyası idi. Kel Mehmed'in eşkıyalığının keyfî idareye, rüşvet ve iltimasa, adaletsiz vergi alınmasına karşı olduğu belirtilir (Lutfî, II, 169). Onun bu hareketi II. Mahmud'u idarî ve malî reformlara zorlayan sebeplerden biri olmalıdır. Uzun süre yörede faaliyet gösteren zeybekler, daha sonra gerek Rum çetelerine gerekse işgal kuvvetlerine karşı direnerek Millî Mücadele'nin önemli destek gruplarından birini teşkil etmişlerdir.

Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra eşkıyalık hareketlerinde yeniden bir yoğunlaşma meydana geldi. Nitekim yeni ceza kanunu sebebiyle eşkıya takibi zorlaşmış, bu yüzden bazı bölgelerde eşkıyalık faaliyetleri artmıştı. Erzurum Valisi Halil Kâmilî Paşa yeni kanunun kısıtlayıcı maddeleri dolayısıyla hükümeti ikaz edince Ocak 1842'de bir irade çıkarılarak eşkıya

takibine hız verildi.

Osmanlı kaynaklarında, çapulculuk yapan ve Osmanlı sınırları dışında yuvalanan bazı gruplar için de eşkıya tabirinin kullanıldığı görülür. Bunlardan bir kısmı Karadeniz sahillerine saldırıp bazan Boğaziçi'ne kadar giren ve etrafı yağmalayan Kazak gruplarıdır. Bunlara "Kazak eşkıyası" dendiği gibi Bağdat civarındakiler "kızılbaş eşkıyası", yine Bağdat ve Basra taraflarındakiler "urban eşkıyası", Rumeli'dekiler "Sırp ve Arnavut eşkıyası" olarak anılıyordu. 1820'den itibaren Eflak ve Boğdan'da başlayan eşkıyalık hareketleri kısa zamanda Kıbrıs, Girit ve Ege adalarına sirayet etti; özellikle Ege adaları ile Batı Anadolu sahillerinde oturan Rum ahali siyasî sebeplerin de etkisiyle isyan ederek eşkıyalığa başladı. Bu da Türkler'in adaları terketmesine sebep oldu. Bir süre sonra korsan olarak "izbandut"lar ortaya çıktı; Anadolu sahillerindeki köy ve kasabalarda yağma ve katliam yapan Rum eşkıyası Osmanlı Devleti'ni bir hayli uğraştırdı.

Millî Mücadele yıllarında, daha önce İngilizler'in gizlice tahrik ettiği Ermeni ve Rum eşkıyasına Yunan ordusu da katıldı. Bunlar yerleşim birimlerini yakarak ahalisini imha ettiler ve bir nevi eşkıyalık yaptılar. Gerek Ankara hükümeti gerekse İstanbul hükümeti bu durum karşısında çeşitli tedbirler alırken Kuvâ-yi Milliyeciler de bu çetelerle mücadele ettiler. O devirde eşkıya takibinde hizmeti görülenleri İstanbul hükümeti iftihar madalyası ve nakit ikramiye ile taltif etmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kurulmasından sonra 18 Ekim 1923'te İzâle-i Şekāvet Kanunu (Zabıt Cerîdesi, Devre 2, II, 797) ve 1 Mart 1926'da Yağma, Yol Kesme ve Adam Kaldırma Kanunu kabul edilerek eşkıyalık faaliyetlerine son verilmeye çalışılmıştır. Ancak Cumhuriyet döneminde de âdi eşkıyalık hareketleri görülmüş, fakat bunlar daha ziyade ulaşım ve ekonomik şartları pek iyi olmayan az gelişmiş Güneydoğu Anadolu bölgesinde meydana gelmiş ve geçici olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Mühimme Defteri: 90 (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), İstanbul 1993, hk. nr. 341, 356, 358, 365, 375, 377, 400, 406, 409; Osmanlı Tarihine Ait Belgeler: Telhisler (1597-1607) (haz. Cengiz Orhonlu), İstanbul 1970, s. 5, 19, 33, 36, 47, 49, 61, 64, 90, 103, 111, 120, 131, 132; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 382 vd.; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 18, 19, 233; II, 471, 512, 581, 601, 703, 750, 755, 757, 758, 818, 833, 835, 836, 842, 863; Ahvâl-i Celâliyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2236; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 60-62, 207-208, 210-213, 234-236; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608 - 1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 4, 45, 87, 88, 93, 106, 158, 159; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 341-342; II, 252-254, 335 vd.; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, tür.yer.; Vecîhî, Târih, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 917, vr. 29b - 33b, 38b - 41a, 59b - 64a; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 185-186, 270, 289-290, 310-311; II, 339, 343-344, 348, 372; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 383 vd., 472-489; III, 74-84; IV, 264-268; V, 235-254; Naîmâ, Târih, I-VI, tür.yer.; Cevdet, Târih, I, 223-224; XI, 150-151, 157-158, 159-160, 171-172, 189-190; XII, 13-14, 18, 86, 94, 95, 163, 168; Lutfî, Târih, II, 156, 169-170; IV, 56; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, tür.yer.; a.mlf., XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan, tür.yer.; a.mlf., Atçalı Kel Mehmed, İstanbul 1968; Ali Fuat Cebesoy, Siyasî Hâtıralar, İstanbul 1960, II, 31; Şerafettin Turan, Kanuni'nin Oğlu Şehzade Bayezid Vak'ası, Ankara 1961, s. 37-41, 159-173, 175-179; Mustafa Akdağ, Büyük Celâlî Karışıklıklarının Başlaması, Erzurum 1963; a.mlf., Celâlî İsyanları, 1550-1603, Ankara 1963; a.mlf., "Türkiye Tarihinde İçtimaî Buhranlar Serisinden Medreseli İsyanları", İFM, II/14 (1950), s. 361-378; a.mlf., "Celâli İsyanlarında Büyük Kaçgunluk, 1603-1606", TAD, II/2-3 (1964), s. 1-50; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691 - 1696), İstanbul 1963, s. 30-31, 35, 37 vd., 80, 81, 88; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğunda Derbend Teşkilâtı, İstanbul 1967, s. 10, 84 vd., 114-116; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, tür.yer.; Mücteba İlgürel, Abaza Hasan Paşa İsyanı (doçentlik tezi, 1976), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 34; a.mlf., "Celâlî İsyanları", DİA, VII, 252-257; Mübahat Kütükoğlu, "Yunan İsyanı Sırasında Anadolu ve Adalar Rumlarının Tutumları ve Sonuçları", Türk - Yunan İlişkileri (Üçüncü Askerî Tarih Semineri), Ankara 1986, s. 133-158; Feridun Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 121, 154, 158, 213; F. Braudel,

Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. M. Ali Kılıçbay), İstanbul 1990, II, 61-70; Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923 - 1931), İstanbul 1992, s. 59; “İzâle-i Şekavet Kanunu”, Zabıt Cerîdesi, Devre 2, Ankara 1339, s. 797; Halil İnalcık, “Adaletnâmeler”, TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 78, 107, 111, 121, 123-124; a.mlf., “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, Ar.Ott., VI (1980), s. 285 vd.; R. C. Jennings, “Firearms, Bandits, and Gun - Control”, a.e., s. 339-358.

Mücteba İlgürel

EŞKİNCİ

Osmanlılar'da sefere çıkan askerler için kullanılan bir terim.

"Hızlı yürümek, atla hızlı hızlı gitmek" anlamındaki eşmek fiilinden yapılan eşkin (eşkün) kelimesi "çabuk yürüyüşlü at" demektir. "Atlı postacı" veya "yolcu" mânasına gelen eşkinci ise terim olarak sipahilerin ve bazı geri hizmet birliklerinin sefere katılanları hakkında kullanılırdı. Ayrıca fermanları bir yere ulaştıranlara da eşkinci denirdi. Timarlı sipahi eşkincilerinden kalelerde oturanlara "kale eri" veya "müstahfız" adı verilirdi. Daimî ordu statüsündeki kapıkulu askerlerinin ise taşra kalelerinde nöbetçi, İstanbul ve Edirne'de bekçi, muhafız veya oturak (emekli) olup sefere katılmayanları dışındakilerine eşkinci denirdi. Yeniçeri eşkincileri sefere çıkma işini kesinlikle başkasına devredemezlerdi. XVIII. yüzyılın ilk yarısında yeniçerilerin eşkinci ulûfeleriyle emekli olmaları usulünün kabul edilmesiyle eşkinci nizamı bozulmaya başladı. Emekli eşkincilerin esâmelerinin satışa çıkarılması, bu maaş belgelerinin askerlikle ilgisi bulunmayanların eline geçmesi âdeta bir maaş borsasının oluşmasına yol açmıştı. Bu uygulama zamanla eşkincilerin azalmasına, bu yüzden de sefer sırasında yeniden ulûfeli asker yazımına sebep olmuş ve sonuçta devlet hazinesini zarara sokmuştur. O tarihe kadar emekli yeniçerilerin ulûfeleri mahlûl kadrolardan karşılanır, eşkinci kadrolarına dokunulmazdı (Cevdet, XII, 255-256).

Eşkinci tabiri daha ziyade reâyâ statüsündeki bazı kişiler arasından seçilip yetiştirilerek teçhiz edilen ve sefere çıkan askerler için kullanılırdı. Bunlar tımarlı sipahilerin sefere götürdüğü cebelüleri oluşturmaktaydı. Böyle bir yükümlülüğü olan kişiler bazı vergilerden kısmen veya tamamen muaf tutulurdu. Osmanlı taşra teşkilâtının önemli unsurlarından olan ve askerî statüde sayılan yörük, tatar, canbâz, garîb, yaya, müsellem vb. kuruluşlar "ocak" adı altında beş, on, yirmi dört, yirmi beş veya otuzar kişilik gruplara ayrılırdı. Bu kuruluşlar her yıl devlete belli sayıda eşkinci neferi sağlamakla yükümlüydü. Ocak mensuplarının genellikle üçü veya beşi eşkinci, diğerleri ise yamak statüsündeydi.

Eşkinci Yörükler. Barış zamanında kendi işleriyle meşgul olan eşkinci yörüklerin beşte biri tam teçhizatlı olarak sefere hazır bulunurdu. Diğerleri ise sefere katılmaz, bazı malî yükümlülükleri yerine getirirlerdi. Geri hizmet birliklerinin eşkincileri cephe gerisinde taş gülle yapma, kereste temin etme, hisar, köprü, yol inşa etme gibi işlerde çalıştırılırdı. Fâtih Sultan Mehmed zamanında yamaklar eşkincilere sefer olsun olmasın her yıl "harçlık" adı altında 50'şer akçe verirlerdi. Ancak bu paranın sefer yapılmayan yıllarda da toplanması eşkincilerle yamaklar arasında ihtilâfa sebep olunca II. Bayezid döneminde sadece sefer olduğu yıla inhisar ettirilmiştir (Barkan, s. 259). "Resm-i yamak" da denilen bu vergi yılda bir defaya mahsus olup birden çok sefer vuku bulsa bile diğerleri için toplanmazdı. Bu vergiye karşılık yamaklar avarızdan muaf tutulurdu. Sefere giden eşkinciler ağnam resmi vermezler, buna mukabil sefere çıkmadıkları yıl üç koyuna 1 akçe verirlerdi. Mazeretlerinden dolayı sefere çıkamayan eşkinciler ise yerlerine bedel tutmakla mükelleftiler. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Silistre sancağı yörük, eşkinci ve yamakları ile tatar taifelerinin öşür ve sâlâriyye yükümlülüğü vardı. Bu yükümlülük 1569 yılında da devam etmiş, hatta "ellici" taifesinden olanların eşkincilerine verdikleri 50'şer akçe ve mücerredlerinin 25'er akçe, yağcı, küreci taifesinin ise devlet hazinesine verdiği vergilerin avârız-ı dîvâniyye karşılığı olduğu belirtilerek başka vergilerin toplanmasına engel teşkil etmediği vurgulanmıştır (a.g.e., s. 279). Ancak sefere giden eşkinci o yıl sâlâriyyeden muaf tutulurdu. 1569 tarihli Silistre Kanunu'nda, yörük taifesinin konar göçer olduğu halde bunlardan eşkinci ve yamakların bu statüde olmadıkları, sipahi toprağında oturdukları ve bağlı oldukları sipahiye karşı bazı yükümlülüklerinin bulunduğu belirtilmiştir (a.g.e., s. 280-281). Eşkinci, yamak, tatar ve canbâz taifelerinin resm-i arûsâneleri, yava ve kaçkunları subaşılarına aitti.

Eşkinci yörük taifesinden yaşlı olup sefere gidemeyenlerden yerine gidecek oğlu olmayanlar yamaklığa geçerdi; yamakların işe yarar oğulları ve kardeşleri de yamak olurdu. Bir yörük eşkincisi silâh olarak cebe, mızrak, yelek, ok, yay, kılıç ve kalkan kullanırdı. Ayrıca her on eşkincinin bir beygiri, bir de çadırı olurdu

(a.g.e., s. 393). Bir yörük eşkinci ocağının Fâtih Sultan Mehmed zamanındaki mevcudu yirmi dört kişiydi; bunlardan dördü eşkinci, yirmisi

yamaktı. Eşkincilerden sadece biri sefere katılır ve buna “benevbet (nevbetlü)” denirdi; sefere çıkmayan diğer üç eşkinciye ise “çatal” adı verilirdi. XVI. yüzyılın ilk yarısında eşkinci ocakları yirmi beşer kişiden oluşmaktaydı. Bunlardan biri nevbetlü eşkinci, dördü çatal, yirmisi de yamaktı. III. Murad zamanında her ocak beşi eşkinci, yirmi beşi yamak olmak üzere otuzar kişiden meydana geliyordu (a.g.e., s. 261-264). Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Rumeli’deki eşkinci yörüklerin genel mevcudu 5084, yamakların ise 20.586 kişiydi. XVII. yüzyılın ilk yarısında Rumeli’de 1290 ocak yörük vardı. Müsellem ve yörükler toplam 1309 ocaktan ibaretti. Bunlar da otuzar kişilik ocaklara ayrılmış, her ocağın yirmi beşi yamak, beşi eşkinci statüsüne bağlanmıştı (Avni Ömer Efendi, s. 391). Kanunnâmelerde yörüklerin kendi cinslerinden başkasına eşkinci ve yamak olamayacakları belirtilmektedir (Barkan, s. 264). İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde aynı şekilde teşkilâtlanmış olan doğancılar da devlete eşkinci sağlamak zorunda idiler. Eşkinci, yamak ve bunların evlâdından doğancı olanların eşkincilik ve yamaklık statüleri kalkmaz, eski mükellefiyetleri devam ederdi. Aynı şekilde yağcı, küreci, raiyyet, tuzcu veya çeltikçi yazılan eşkinci ve yamak oğulları da yörük eşkinciliği ve yamaklığından çıkmazlardı. 1683 Viyana bozgunundan sonra Rumeli’de bulunan yörük grupları evlâd-ı fâtihân* adıyla yeniden teşkilâtlandırıldı.

Eşkinci Tatarlar. Rumeli’nin Hırsova ve Varna dolaylarında zeâmetli olarak bulunan eşkinci tatarlar da eşkinci yörük statüsünde idiler. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında bunlar zaîm ve yamaklarıyla birlikte 2152 kişiden ibaretti. 363 kişi olan eşkincilerden beşte birinin sefere gittiği düşünülürse benevbet eşkinci adedinin yetmiş civarında olduğu söylenebilir. Halbuki bu sayı Yavuz Sultan Selim zamanında seksendi.

Yaya ve Müsellem Eşkincileri. Orhan Gazi döneminin savaşçı birliklerinden olup Yeniçeri Ocağı’nın teşkilinden sonra zamanla geri hizmet birlikleri arasına alınan yaya ve müsellemlerin her beş neferi bir ocak kabul edilmişti. Her ocağın tasarruf ettiği bir timarı vardı. Bunlar da nöbetleşe sefere çıkarlardı. Sefere gidenler ağnam resminden muaf olurdu. IV. Murad zamanında Anadolu’daki nevbetlü yaya ve müsellem eşkincilerinin sayısı 6900 olup yamaklarıyla birlikte toplam mevcutları 26.500 kişiydi. Eşkinci yaya ve müsellemlerin başlıca görevleri top çeken öküz ve camızlara bakmak, topların bir yerden bir yere naklini sağlamak, yolları temizlemek

ve zahire nakletmekti (Avni Ömer Efendi, s. 392), Karaman eşkincileri kanununda on sekiz yaşından küçük sipahizâdelere hizmet teklif edilmeyeceği belirtilmiştir. Voynuklar ve Eflâklar on evden bir eşkinci verirlerdi (Akgündüz, I, 494-495). Bunların XV. yüzyıl ortalarındaki mevcutları 716 kişiydi (İnalcık, s. 154-155).

Canbâzân ve garîbân taifelerinin ise on neferde biri eşkinciydi. Hizmete gidenlere geri kalan dokuz kişi 50'şer akçe harçlık verirdi.

Eşkinciler XV. yüzyılda, özellikle Fâtih Sultan Mehmed zamanında Osmanlı ordusunun önemli bir kısmını oluşturmuşlardır. Bu fonksiyonları XVI. yüzyıl ortalarına kadar devam etmiş, bu yıllarda Osmanlı ordusunda ve bilhassa yayalar arasında ateşli silâhların yaygınlaşmasından itibaren eşkinciler ve bunlarla ilgili kuruluşlar giderek önemlerini kaybetmiştir. II. Mahmud zamanında eşkinci kadrolarının ıslahına çalışılmışsa da yeniçerilerin karşı çıkması yüzünden olumlu sonuç alınamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâmus-ı Türkî, s. 119; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arnavid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 60, 94, 108, 109, 119; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 26; Cevdet, Târih, XII, 255-256; Barkan, Kanunlar, s. 38, 244, 259, 261-264, 279, 280-281, 285, 287, 375, 390-394; Kitâbu Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, s. 79, 80, 81; Avni Ömer Efendi, Kânûn-ı Osmanî Mefhûm-i Defteri Hâkanî (nşr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, TTK Belleten, XV/59 içinde), İstanbul 1951, s. 390-394; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 255-256; Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, tür.yer.; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 278, 314; Yavuz Ercan, Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar, Ankara 1986, s. 49, 75; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, İstanbul 1987, s. 153-155, 176; a.mlf., "Mehmed II", İA, VII, 533; a.mlf., "Eshkindji", EI² (Fr.), II 733; Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1990, I, 494-495; III (1991),

s. 128, 324; Enver M. Şerifgil, “Rumeli’de Eşkinci Yürükler”, TDA, sy. 12 (1981), s. 64-79; TA, XV, 470.

Abdülkadir Özcan

EŞKİNCİ OCAĞI

II. Mahmud zamanında Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından önce kurulan tâlimli askerî sınıf.

III. Selim'in kurduğu Nizâm-ı Cedîd'in kaldırılmasından sonra (1807) bir süre yeni ve talimli bir ordu teşkil edilememiş, gerek dışarıda gerekse içeride Sırp, Rum isyanlarını bastırmakta ve Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın düzenli askerlerine karşı koymakta yeniçerilerin âciz kalması üzerine modern savaş taktiklerini bilen bir orduya ihtiyaç duyulmuştu (Lutfî, I, 125 vd.). Mayıs 1826 sonlarında II. Mahmud'un ve devlet ileri gelenlerinin katıldığı şeyhülislâm konağında yapılan toplantılarda Yeniçeri Ocağı'nın bozulma sebepleri görüşülerek savaş tâlimi yapmanın vâcip olduğuna dair çıkarılan bir fetva ile ulemânın tasdiki alındıktan sonra (Cevdet, XII, 146) "eşkinci" adıyla tâlimli bir sınıfın teşkiline karar verilmiştir.

Bunun için hazırlanan Eşkinci Lâyihası'na göre İstanbul'daki elli bir yeniçeri ortasından 150'şer nefer alınarak ilk merhalede 7650 nefer eşkinci yazılacaktı. Her ortanın on beş neferi karakullukçu olacak, ayrıca her ortada birer tayın ustası, alemdar, vekilharç, ortabaşı ve çorbacı bulunacaktı. Yürürlükte olan ocak hiyerarşisi bozulmayacak, münhal vukuunda bir alt rütbedekiler bir üst rütbeye yükseleceklerdi. Altı yıl hizmet eden orta çorbacılarına gümrükten 120 akçelik tekaüt esâme*si verilecek, neferlerden emekliliğe hak kazananlar ve savaşta yaralananlara yine gümrükten tekaüdiye yevmiyesi bağlanacaktı. Eşkinci neferlerinin başlıca görevi savaş tekniğini öğrenmekten ibaret olduğundan Etmeydanı tâlimhâne olarak düzenlenecek, ateşli silâh tâlimleri ise bazan Kâğıthane'de, bazan da Dâvud Paşa sahrasında yapılacaktı. Kurulacak eşkinci ortalarının her birine birer cerrahla İstanbul kadılığından 120'şer akçe maaşlı imamlar tayin edilecekti. Bunlar akşamları kışlalarda neferlere Kur'an öğretecek ve ilmihal bilgileri vereceklerdi. Eşkinci neferlerinden her on kişinin başına bir karakullukçu tayin edilecekti. Eşkinciler daima kışla ve kulluklarında bulunacaklar, başka ocaklara gitmeleri önlenecekti. Her ortanın tayinatını vekilharcı temin edecek, neferlerin tayinat işleriyle karakullukçuları ilgilenecekti. Eşkinci

neferlerine silâh olarak tüfek ve kılıç, karakullukçu, usta, saka ve alemdarlara ise yalnız kılıç verilecekti. Neferlerin harcamaları için Ağakapısı'nda bir sandık bulundurulacak, kisve - bahâ dahil olmak üzere ulûfeleri buradan dağıtılacaktı. Mirasçı bırakmadan ölen neferlerin terekeleri bu sandıkta korunacak, bazı ocak giderleri de buradan karşılanacaktı. Esâmeler alınıp satılmayacak, ellerinde esâmesi olanlar bunları kullanabilecek, ölenlerin esâmesi hazineye kalacaktı. Bu tür esâmeleri haber verenlere "ihbâriye akçesi" adıyla mükâfat verilecekti. Maaş olarak bir kıstta sekbanbaşıya ve kul kethüdasına 7500'er, zağarcıbaşıya 6000, saksoncubaşıya 4500, turnacıbaşıya 3750, muhzır ağaya 1500, bölük ağasına 750, alemdara 150, ustaya 137,5, baş karakullukçuya 130, sakaya 100 kuruş ödenecek, karakullukçulara 120'şer, eşkinci neferlerine ise 90'ar akçe yevmiye verilecekti. Eşkinci neferlerine oldukça yüksek maaş bağlanmıştı. Yeniçeriler maaşlarını kışlalarında, eşkinciler Ağakapısı'nda, taşrada görevli ortalar ise mevâciblerini bulundukları yerin valisinin huzurunda alacaklardı. Neferlere yakın olmaları sebebiyle karakullukçuların tayinine özel bir itina gösterilecekti. Yeniçeri efendisi eşkinci neferlerinin nâzırı olduğundan ocakla ilgili her husus ondan sorulacaktı. Yeniçeri efendisi ocakla ilgili hususları yeniçeri ağası ile görüştükten sonra sadârete bildirecekti (lâyiha için bk. BA, Mühimme-i Asâkir, nr. 26, s. 275-279; Uzunçarşılı, I, 652-660).

Eşkinci Lâyihası'nın II. Mahmud tarafından tasdik edilip yürürlüğe girmesinden sonra eşkinci yazımına başlandı (Esad Efendi, s. 40-41). Eşkinci nâzırlığına Gümrük ve Matbah Emini İbrâhim Sâib Efendi getirildi (BA, HH, nr. 17319). Kısa süre içinde birkaç yüz eşkinci yazıldı (BA, HH, nr. 17320). Yeni askerlerin giderleri için malî ıslahat lâzımdı. Öncelikle "havâlât" sisteminin ilgası gerekiyordu. Böylece bütün gelirlerin hazineye alınması sağlanacak ve eşkincilere nakdî maaş verilebilecekti. Fakat bunun hemen uygulanmasına geçilmemiş, bir süre ertelenmesi yoluna gidilmiştir. Eşkinci neferleri yeniçeri kışlalarında kalacaklardı. Her birine kundaklı tüfek ve kılıç verildi. Kıyafetlerine ise pek dokunulmadı, sadece ayaklarına sıkı potur, başlarına da Laz kalpağı giydirildi. Eşkinciler 12 Haziran 1826 tarihinde özel bir merasimle tâlime başladılar.

Eşkinci Ocağı, Nizâm-ı Cedîd veya Sekbân-ı Cedîd gibi bağımsız bir kuruluş görünümündeyse de Yeniçeri Ocağı'na bağlıydı ve sürekli olarak

yeniçerilerin hedefi durumundaydı. Nitekim tâlime başlandığı gün İstanbul kahvehanelerinde yeni asker aleyhine büyük bir propaganda başladı. Nizâm-ı Cedîd'in yeniden kurulduğu, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılacağı ve yeniçeri esâmelerine devletçe el konulacağı yolunda sözler yayıldı. Yeniçeriler tâlime başlandıktan üç gün sonra 15 Haziran 1826 günü ayaklandılar. Fakat bu onların son isyanı oldu. Yeniçeri kışlaları yerle bir edilerek Yeniçeri Ocağı fiilen, bir süre sonra da resmen kaldırıldı (BA, Cevdet - Askerî, nr. 25109). Ömrü çok kısa olan eşkinci birliğinin yerine de Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla yeni bir ordu kuruldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mühimme-i Asâkir, nr. 26, s. 269-283; BA, HH, nr. 9523, 15003, 15007, 17319, 17320, 17465, 19407, 19425, 19437, 25635, 25636, 25637, 31434, 32298, 44625, 48112; BA, Cevdet - Askerî, nr. 25109; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 6 vd., 40-41; Cevdet Târih, XII, 146 vd., 255 vd.; Lutfî, Târih, I, 125 vd., 350-356; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, s. 275-292; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 532-547, 607-610, 650-660; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 146 vd.; A. Levy, The Military Policy of Sultan Mahmud II: 1808-1839 (doktora tezi, 1968), University of Harward, s. 126-145; Haward A. Reed, "Ottoman Reform and Janissaires: The Eşkenci Lâyihası of 1826", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1071-1920 (ed. Halil İnalcık), Ankara 1980, s. 193-198; Pakalın, I, 560-563.

Abdülkadir Özcan

EŞNÂS et-TÜRKÎ

أشناس التركي

(ö. 230/844)

Abbâsîler devri Türk kumandanlarından.

Fergana bölgesinin ileri gelen ailelerinden olduğu ve ülkesinden getirilen Türk birlikleriyle Abbâsî hilâfetinin hizmetine girdiği ileri sürülen Ebû Ca‘fer Eşnâs et-Türkî’nin Bağdat’a hangi halife zamanında geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Göktürk Devleti’ni kuran Aşına ailesine mensup olduğu ve isminin Aşına’dan geldiği rivayet edilen Eşnâs ilk askerî faaliyetlerine Halife Me’mûn devrinde (813 - 833) başladı. Merv’de halife ilân edilen ve Bağdat’a dönmeyip ülkeyi Merv’den yöneten Me’mûn’a karşı Bağdat halkı İbrâhim b. Mehdî’yi halife ilân edince ülkede karışıklıklar ortaya çıktı. Mehdî b. Ulvân el-Harûrî adındaki bir Hâricî’nin Büzürcesâbûr’da isyan etmesi üzerine (202/817-18) İbrâhim b. Mehdî, Mu‘tasım - Billâh’ı isyanı bastırmaya memur etti. Mu‘tasım’ın maiyetindeki Türk kumandanları arasında bulunan Eşnâs bu isyanın bastırılmasında önemli rol oynadı. Daha sonraki yıllarda Me’mûn tarafına geçen Eşnâs onun 830 yılında Bizans’a karşı yaptığı ilk sefere kumandan olarak katıldı. Müstakil bir birliğin kumandanlığına getirilerek Sundus (Nevşehir) Kalesi’ni fethetti. Kaynaklarda bilgi bulunmamakla beraber Eşnâs’ın Halife Me’mûn’un diğer seferlerine de katıldığı tahmin edilmektedir.

Me’mûn’un 833 yılında ölümü üzerine Eşnâs’ın da aralarında bulunduğu Türk kumandanları Mu‘tasım - Billâh’ın halife olmasını sağladılar. Sâmerrâ şehrinin kurulmasında bazı Türk kumandanları ile görev alan Eşnâs’a Kerh-i Sâmerrâ adı verilen bir bölge tahsis edildi. Burada kendisi için bir saray, birlikleri için de kışlalar ve sosyal tesisler yapıldı.

Eşnâs, Mu‘tasım - Billâh’ın halife olmasından hemen sonra başlayan askerî harekâta katılmayıp bu yıllarda merkezde kalarak özellikle Sâmerrâ’nın

kuruluşunda aktif rol aldı. Onun katıldığı ilk büyük askerî sefer 838 yılında yapılan Ammûriye (Amorion) seferidir. Abbâsî ordularının Bâbek isyanını bastırmakla meşgul oldukları sırada Bizans İmparatoru Theophilos'un İslâm ülkesine girerek başta Zibatra olmak üzere Samsat ve Malatya'yı tahrip etmesinin intikamını almak için çıkılan Ammûriye seferinde öncü kolların kumandanı olan Eşnâs Tarsus civarında ana ordudan ayrılarak Niğde yakınlarına kadar ilerledi. Halifeden aldığı emir üzerine bölgeye çıkardığı keşif kollarından Bizans ordusunun ilerlemekte olduğunu öğrenerek durumu halifeye ve Afşin'e bildirdi. Tokat yakınında Kazova'da Bizans kuvvetlerini mağlûp eden Afşin Ankara'da halifeye katıldı. Ordu yeniden düzenlenerek sol kanat kuvvetlerine Eşnâs, sağ kanat kuvvetlerine Afşin kumandan tayin edildi. Eşnâs Ammûriye'nin fethinde de önemli rol oynadı.

Ordu Sâmerrâ'ya dönerken Mu'tasım - Billâh'a muhalif olanlar Me'mûn'un oğlu Abbas'ı halife yapmak için gizlice yürüttükleri faaliyeti sonuçlandırmaya karar verdiler. İlk hedef ordu ve halife üzerindeki Türk nüfuzunu kırmaktı. Bu sebeple halife ve onun Afşin ve Eşnâs gibi Türk kumandanlarını öldürmeyi planlayan muhalifler ganimetlerin taksimi sırasında planlarını uygulamak istediler. Eşnâs Abbas taraftarlarının şüpheli hallerini takip ederek suikast teşebbüsünü ortaya çıkardı.

Askerî faaliyetleri yanında merkez ve taşra teşkilâtında idarî görevlerde de bulunan Eşnâs 219 (834) yılında Mısır valisi oldu. Bu görevine 225'te (840) Suriye ve el-Cezîre valiliği de ilâve edilmiştir. Eşnâs Mısır'ın İlk Türk valisi olup Türk valileri dönemi Ahmed b. Tolun'un bağımsızlığını kazanmasına kadar devam etmiştir. 226 (841) yılında hâcib ve başkumandan tayin edilen Eşnâs aynı yıl Mu'tasım - Billâh'tan izin alarak hacca gitti. Başta Mekke ve Medine olmak üzere yol boyunca uğradığı şehirlerin idaresi kendisine verildi. Buralarda halifeyle birlikte onun adına da hutbe okundu. Halife Mu'tasım başkumandanlık, hâciblik, Mısır, Suriye ve el-Cezîre valiliklerini şahsında toplayan Eşnâs'a kıymetli bir taç giydirerek kendisine güvendiğini göstermiştir.

Vâsiḳ - Billâh'ın halife olmasıyla Eşnâs'ın askerî ve idarî görevlerinde bir değişiklik olmadı. Hatta halife üzerindeki Türk kumandanlarının etkisi artarak devam etti. Buna paralel olarak Eşnâs ihtirastan uzak, akıllı politikası sayesinde elde ettiği makamı hayatının sonuna kadar korumayı

başardı. Vasiḳ - Billâh da Eşnâs'a kıymetli bir taç hediye etmiştir. Eşnâs 2 Rebîülevvel 230'da (17 Kasım 844) Sâmerrâ'da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kubî, Kitâbü'l-Büldân, s. 258-261; a.mlf., Târîh, II, 475, 479, 481; Taberî, Târîh (de Goeje), III, 1103, 1239-1267, 1300, 1302, 1318, 1330, 1338; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), VII, 121, 135; Kindî, el-Vülât ve'l-kudât (Guest), s. 194-196; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîhi'l-hulefâʾ (nşr. Kasım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 113; İbnül-Esîr, el-Kâmil, VI, 342, 417, 481-486, 516, 521; VII, 9, 18; Fâsî, Şifâʾü'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 185; İbn Fehd, Gâyetü'l-merâm, I, 421-422; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 68, 69, 90, 91, 134-136, 169, 170; Osman S. A. İsmail, "Mu'tasım and The Turks", BSOAS, XXIX (1966), s. 17-21; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 118.

Hakkı Dursun Yıldız

EŞRÂT-ı SÂAT

(bk. KIYAMET ALÂMETLERİ).

EŞREF

الأشرف

Bazı Eyyûbî ve Memlüklü hükümdarlarının unvanı

(bk. el-MELİKÜ'l-EŞREF).

EŞREF ALİ

أشرف علي

Eşref Alî b. Abdilhak et-Tehânevî el-Fârûkī el-Hanefî (ö. 1863 - 1943)

Hindistanlı âlim ve mutasavvıf.

Hindistan'ın Muzaffernagar bölgesindeki Tehâne'de doğdu. İlk öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra Diyûbend'e giderek el-Medresetü'l-âliye'ye devam etti. Mahmûd Hasan ed-Diyûbendî'den mantık, felsefe, fıkıh ve usûl-i fıkıh, Seyyid Ahmed ed-Dihlevî'den riyâzî ilimler ve ferâiz, Ya'kūb b. Memlûkülalî'den hadis ve tefsir okudu. Öğrenimini bitirince hac maksadıyla Mekke'ye gitti. Orada Çiştiyye tarikat şeyhlerinden İmdâdullah et-Tehânevî ile görüşüp ona intisap etti. Bir müddet sonra ülkesine dönerek Kanpûr'da bulunan Câmiululûm Medresesi'nde müderrisliğe başladı. Tasavvufî cephesinin ağır basması üzerine öğretim faaliyetini terkedip irşad amacıyla Hindistan'ın çeşitli bölgelerine seyahatler yaptı. İkinci defa Mekke'ye giderek şeyhi İmdâdullah'ın yanında bir müddet kaldıktan sonra 1897 yılında ülkesine döndü ve ömrünün sonuna kadar pek ayrılmadığı Tehâne'ye yerleşti. 6 Receb 1362 (9 Temmuz 1943) tarihinde Tehâne'de vefat etti ve oraya defnedildi.

Telif ve öğretim faaliyetleri yanında kendisine mektupla sorulan sorulara cevap veren Eşref Ali, hayatı boyunca gayri müslimlerin müslümanların hayat tarzı üzerindeki olumsuz etkilerini önlemeye çalıştı ve bu konuda oldukça başarı sağladı. Bununla birlikte gayri müslimlerin ilminden faydalanılması gerektiğini söyleyerek her fırsatta ilimle dinin çatışmadığını belirtmiştir.

Eserleri. Eşref Ali'ye nisbet edilen eserlerin risâlelerle birlikte 800 civarında olduğu nakledilir. Bir kısmı Arapça, çoğu Urduca olan kitapları tefsir, kıraat, kelâm, tasavvuf, ahlâk ve fıkha dairdir. Belli başlı eserleri şunlardır. 1. Beyânü'l-Ḳur'ân. Kur'an'ın Urduca tercümesi ve tefsiri niteliğinde olup on iki cilt halinde yayımlanmıştır (Delhi 1334, 1349; Thana

Bhawan 1353). 2. el-Bevâdir ve’n-nevâdir. Çeşitli konulara dair eserlerinden seçmeler mahiyetindedir (Delhi 1365). 3. Tenşîṭü’ṭ-ṭabʿ fî icrâʾi’l-ḳırâʾati’s-sebʿ. 4. Bihişt-i Zîver. Kız öğrenciler için hazırlanmış on ciltlik bir ilmihal kitabıdır. Hindistan ve Pakistan’da pek çok baskısı yapılmış olup halen kitaba olan ilgi devam etmektedir. Eser Reguisites of Islam adıyla Rahîm Ali tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir (Delhi 1972). 5. Ḥuḳūḳ-ı Ferâʾiż (Mültan 1960). Bunlardan başka el-Ḳavlü’l-fâṣıl beyne’l-haḳḳı ve’l-bâṭıl, et-Tecelli’l-ʿaẓîm fî aḥseni taḳvim, et-Tekeşşüf ʿan mühimmâti’t-taṣavvuf, Envârü’l-vücûd fî eṭvâri’ş-şühûd, Taḥẕîrü’l-iḫvan ʿan tezvîri’ş-şeyṭân, Terbiyetü’s-sâlik ve tenciyetü’l-ḫâliḳ onun tasavvuf ve ahlâkla ilgili eserlerinden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Azîz el-Hasan, Eşrefü’s-sevânih, Leknev 1357/1938, I-III; a.mlf., Hatimetü’s-sevânih, Leknev 1362/1943 (bu kitap Eşrefü’s-sevânih’in IV. cildidir. Burada müellifin 1354 [1936] yılına kadar yazdığı eserlerin bir listesi vardır.); Abdülbârî Nedvî, Tecdîd-i Tasavvuf u Sülûk, Leknev 1949; a.mlf. Câmiʿu’l-müceddidîn, Leknev 1950; a.mlf., Tecdîd-i Meʿâşiyyât, Leknev 1956; a.mlf., Tecdîd-i Taʿlîm u Teblîğ, Leknev, ts.; Abdülmecîd Deryâbâdî, Hakîmü’l-ümme, Azamgarh 1371/1951; Gulâm Muhammed, Hayât-ı Eşref, Karaçi 1951; Süleyman Nedvî, Yâd-ı Reftegân, Karaçi 1955, s. 283-301; Abdurrahman Han, Sîret-i Eşref, Mültan 1375/1956; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-havâtır, VIII, 56-59; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1990, Princeton 1982, s. 132, 156, 172, 176, 180, 204, 210; a.mlf., “Ashraf Ali Thonawi”, Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde masulman périphérique du XIXe siècle à nos Jours (ed M. Goboriean v.dğr.), Paris 1992, s. 9-10; M. Mujeeb, Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 530, 552.

A. S. Bazmee Ansarı

EŞREF EDİP FERGAN

(1882 - 1971)

II. Meşrutiyet'le Cumhuriyet döneminin tanınmış dergilerinden Sebîlürreşâd'ı yayımlayan gazeteci ve yazar.

Türkistan muhacirlerinden bir ailenin çocuğu olarak Serez'de dünyaya geldi. Babası İslâm Ağa, annesi Nefîse Hanım'dır. Sıbyan mektebini ve rüşdiyeyi Serez'de okudu. Bu arada hâfızlığını tamamladı. Serez Müftüsü İmâdüddin Efendi'den din bilgisi ve Arapça dersleri aldı. Bîr yıl Mahkeme-i Şer'iyye kâtibi olarak çalıştıktan sonra İstanbul'a gitti ve Mektebi Hukuk'a kaydoldu. Aynı zamanda Çemberlitaş'taki Atik Ali Paşa Camii'nde medrese derslerine devam etti. Dönemin meşhur vâizlerinin vaazlarıyla Mektebi Hukuk hocalarının ders takrirlerinden derlediği risâleleri bastırmak suretiyle yayın hayatına girdi. Bu yıllarda Serezli Hâfız Eşref Edip adıyla tanındı.

II. Abdülhamid'in saltanatının son yıllarında artan yenilikçi fikirlere karşı çıkmak ve İslâm birliği ideolojisini yaymak amacıyla dergi yayımcılığına ilgi duydu. Ebül'ulâ (Mardin), Mehmed Akif (Ersoy), Mûsâ Kâzım ve Mahmud Esad gibi İslâmcı düşüncenin önde gelen bazı şahsiyetlerinin desteğiyle Sırât-ı Müstakîm adıyla haftalık bir dergi çıkarmaya karar verdi. 11 Temmuz 1324'te (24 Temmuz 1908) kurulan dergi 14 Ağustos 1324'te (27 Ağustos 1908) yayın hayatına girdi. 182. sayıdan sonra Ebül'ulâ'nın darülfünuna hoca olması üzerine tek imtiyaz sahibi kalan Eşref Edip derginin adını Sebîlürreşâd olarak değiştirdi (24 Şubat 1327/9 Mart 1912). Bu arada Mektebi Hukuk'u bitirdi.

Derginin VIII. cildinin yayımına başladığı sıralarda ülkede meşrutiyet ve meşveret kavgaları devam ediyordu. Bu yıllarda Eşref Edip'in, dergisinde Türkçü ve İslâmcı kesimin görüşlerine geniş ölçüde yer verdiği görülmektedir. I. Dünya Savaşı'na girildikten sonra takip ettiği politikaya muhalif olduğu İttihat ve Terakkî yönetimiyle fikrî bir mücadeleye girdi. Bu sebeple 1916'dan 1918 yılı ortalarına kadar bir buçuk yıl süreyle

Sebîlürreşâd'ın yayımına ara vermek zorunda kaldı.

İttihat ve Terakkî yönetiminin I. Dünya Savaşı sırasındaki baskısının matbuata da yansımasına rağmen Eşref Edip Batıcılar'a karşı İslâm birliği ideolojisini çekinmeden savundu. Savaşın sona ermesiyle gelen parçalanma ve dağılma döneminde işgal altındaki İstanbul'da yeniden yayımladığı Sebîlürreşâd'da başta Abdullah Cevdet olmak üzere "asrîlik" ve "Garpçılık" taraftarları ile mücadeleye devam etti. Mütareke döneminde ve İstiklâl Savaşı yıllarında ülkenin kurtuluşu için Mehmed Âkif'le beraber yayın yoluyla olduğu kadar fikrî çalışmaları ile de Millî Mücadele'ye katıldı.

Eşref Edip, işgal kuvvetlerinin ve azınlıkların baskısı İstanbul'da yayın yapma imkânını ortadan kaldırınca Anadolu'ya geçti; Sebîlürreşâd'ı Kasım 1920'de bir süre kaldığı Kastamonu'da çıkardı. Mehmed Âkif'in Anadolu'da yaptığı vaazları yayımlayarak millî şuurun uyanmasına ve yayılmasına yardımcı oldu. Dergide, "Bugün İcmâ-ı Ümmet Anadolu'dadır" başlığını atarak Kuvâ-yı Milliye'yi doğrudan doğruya destekledi ve 3 Şubat 1921'den itibaren Sebîlürreşâd'ı Ankara'da çıkarmaya başladı. Derginin Anadolu'nun en ücra yerlerine ve askerî birliklere ulaşmasını sağladı. Mehmed Âkif'le beraber Ankara'da Tâceddin Dergâhı'nda yayın faaliyetini sürdürürken I. ve II. İnönü muharebelerinden sonra meydana gelen Eskişehir ve Kütahya bozgunları üzerine derginin bir sayısını da Kayseri'de çıkardı. Ankara'da bulunduğu sırada Mehmed Âkif, Said Nursi ve Şeyh Ahmed es-Senûsî ile birlikte Sivas'ta bir İslâm şûrasının toplanması çalışmalarına katılan Eşref Edip, Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra tekrar İstanbul'a dönerek yayın faaliyetine burada devam etti.

Eşref Edip, Cumhuriyet'in ilânı ile şiddeti gittikçe artmaya başlayan "asrîleşme" ve "Garplılaşma" taraftarlarıyla sürekli kalem tartışmalarına girdi. Özellikle İslâm'a ve İslâm'ın temel kurumlarına yapılan saldırılara karşı çıktı. Bunun sonucu olarak diğer yayın organları gibi Sebîlürreşâd da zaman zaman sansüre

uğradı. Şeyh Said isyanı üzerine Takrîr-i Sükûn Kanunu vesile edilerek birçok gazete ve dergiyle birlikte Sebîlürreşâd da kapatıldı (6 Mart

1341/1925, sy. 641). Eşref Edip tevkif edilerek Şark İstiklâl Mahkemesi'ne gönderildi. Önce Ankara'ya, daha sonra Diyarbakır'a götürülüp muhakeme edildi. Sebîlürreşâd'ın yayımını durdurmak şartıyla 13 Eylül 1925'te serbest bırakıldı. Bunun üzerine Eşref Edip yayın faaliyetlerine Âsâr-ı İlmiyye Kütüphanesi adı altında eserler yayımlayarak devam etti. Bu dönemde daha çok Doğu ve Batı'nın tanınmış müelliflerinin eserlerini risâleler halinde neşretti. 1932'de Mısır'a giderek o yıllarda Hilvan'da yaşayan Mehmed Âkif'le görüştü.

Tek parti döneminde Sebîlürreşâd'ın eski yazar kadrosundan hayatta kalanlarla sohbet toplantıları düzenleyen Eşref Edip, Maarif Vekâleti'nin yayımladığı İslâm Ansiklopedisi'ndeki yanlış ve eksik maddeleri tenkit ederek doğrularını göstermek maksadıyla İzmirli İsmail Hakkı, Kâmil Miras ve Ömer Rıza Doğrul'la birlikte İslâm - Türk Ansiklopedisi ve İslâm - Türk Ansiklopedisi Mecmuası'nı çıkarmaya başladı (Ekim 1940).

Sebîlürreşâd'ın eski yazı kadrosunun giderek zayıflamasına ve bir kısmının politikaya atılarak Cumhuriyet Halk Partisi içinde yer almasına rağmen Eşref Edip yirmi iki yıl sonra Mayıs 1948'de Sebîlürreşâd'ın yayımına yeniden başladı. Bu yıllarda Eşref Edip dergide Ömer Rıza Doğrul, Kâzım Nami Duru, Cevat Rifat Atilhan, Tâhir Olgun, Ali Fuat Başgil ve Hasan Basri Çantay'ın yazılarına yer verdi. Sebîlürreşâd'ın yayımını Şubat 1966'ya kadar 362 sayı devam ettirdi. Eşref Edip bu sırada birçok yazarla kalem tartışmasına da girmiştir. Nitekim Ahmet Emin Yalman'la aralarında çıkan polemik sonucu, 1953'te Malatya'da Ahmet Emin Yalman'a düzenlenen suikast üzerine tutuklanmıştır.

Dinî, ahlâkî ve siyasî konularda sade bir üslûpla devamlı yazılar yazan Eşref Edip, özellikle Sebîlürreşâd'ın ikinci devresinde derginin bütün yükünü tek başına omuzlamış ve bu dönemdeki yazılarında daha çok misyoner faaliyetleri üzerinde durmuştur. Sebîlürreşâd'ın yayımını 1966'da durduran Eşref Edip ayrıca Tevhîd-i Efkâr, Yeni Sabah, Millet, Diyanet, Yeni Asya, Yeni İstiklâl, Bugün, Sabah, İttihad gibi dergi ve gazetelere de yazılar yazmıştır.

Eşref Edip Âsâr-ı İlmiyye Kütüphanesi adı altında birçok âlimin eserleri yanında bilhassa Mısır ve Hint müslümanları ile Batılı mühtedîlerin

eserlerini yayımlamaya gayret gösterdi. Kendi hayat mücadelesi içinde sürekli olarak İslâm birliği ideolojisi doğrultusundaki basını destekledi. Neşrettiği kitaplar arasında Tâhir Olgun, Mûsâ Kâzım, Babanzâde Ahmed Naim, Ali Himmet Berki, Mehmed Âkif Ersoy ve İsmail Hami Danişmend'in eserleri önemli bir yer tutmaktadır.

Hayatının sonlarına doğru yayımladığı Kara Kitap adlı eserinden dolayı yargılanarak beraat eden Eşref Edip Aralık 1971'de vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

Eserleri. Eşref Edip'in başlıca eserleri şunlardır: 1. Mehmed Âkif - Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları (I-II, İstanbul 1938-1939). Yakın mücadele arkadaşı olarak yıllarca beraber bulunduğu Mehmed Âkif'i her yönüyle tanıtan, değerlendiren, yer yer hâtırat özelliği taşıyan bu eser onun hakkında yazılmış kaynak kitapların başında gelmektedir. 2. İnkılâp Karşısında Âkif - Fikret, Gençlik - Tan'cılar: Kurtuluş Harbi'nin Kaynağı İstiklâl Marşı mı, Tarih-i Kadîm mi? (İstanbul 1940). 3. Misyoner ve Müsteşriklerin Yazdıkları İslâm Ansiklopedisi'nin İlmî Mahiyeti (İstanbul 1941). 4. Pembe Kitap: Tevfik Fikret'i Beş Cepheden Kırk Muharririn Tenkitleri (İstanbul 1943). Yaşadıkları dönemde birbirleriyle fikrî çatışmaya giren, vefatlarından sonra da taraftarlarınca âdeta dinsizlik - dindarlık, Batıcılık - İslâmcılık düşüncelerinin sembolü haline getirilen iki şairden Tevfik Fikret'in ahlâk, seciye ve mizacına dair devrin çeşitli yazarlarına ait tesbitlerin yer aldığı küçük bir derlemedir. 5. Çocuklarımıza Din Kitabı (4 kitap, İstanbul 1944 - 1949). 6. İslâm Ansiklopedisi'nin İlmî Mahiyeti (İstanbul 1946). 7. Risale-i Nur Müellifi Bediüzzâman Said Nur Hayatı Eserleri Mesleği (İstanbul 1950). 8. Kur'an - Garp Mütefekkirlerine Göre Kur'an'ın Azamet ve İhtişamı Hakkında Dünya Mütefekkirlerinin Şehadetleri (İstanbul 1958). 9. Bediüzzâman Said Nur ve Nurculuk (Tenkit - tahlil, İstanbul 1963). 10. Risale-i Nur Muarızı Yazarların İsnadları Hakkında İlmî Bir Tahlil (İstanbul 1965). 11. Kara Kitap - Milleti Nasıl Aldattılar? Mukaddesatına Nasıl Saldırdılar? (İstanbul 1967). Kadir Mısıroğlu'nun kendisinden naklettiğine göre Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hilâfetin kaldırılması tartışmaları sırasında Karahisârısâhib (Afyonkarahisar) mebusu Hoca Şükrü Efendi'nin (Çelikalay) adıyla yayımlanan Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi (Ankara 1339; yeni harflerle İstanbul 1994) isimli risâleyi de Eşref Edip kaleme almış,

Hoca Şükrü Efendi'nin dokunulmazlığından faydalanarak onun adıyla yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kadir Mısıroğlu, Osmanoğullarının Dramı, İstanbul 1974, s. 110; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 139, 145, 238, 339; Mehmet Emin Erişirgil, İslâmcı Bir Şairin Romanı, Ankara 1986, tür.yer.; Mithat Cemal [Kuntay], Mehmet Akif Ersoy - Hayatı - Seciyesi - Sanatı, Ankara 1986, tür.yer.; Sadık Albayrak, Siyasî Boyutlarıyla Türkiye'de İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1989, tür.yer.; Tahir Olgun, Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1990, tür.yer.; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1994, III, 13-14; Sırât-ı Müstakim ve Sebîlürreşâd koleksiyonu, İSAM Ktp., nr. 125; Y. Serdar Çınar, "Fergan, Eşref Edip", TDEA, III, 193-194.

Sadık Albayrak

EŞREF EFENDİ

(bk. ABDURRAHMAN EŞREF EFENDİ).

EŞREF-i GAZNEVÎ

أشرف غزنوی

Zü'ş-şehâdeteyn Seyyid Eşrefüddîn Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed Hüseynî (ö. 556/1161 [?])

İranlı şair ve vâiz.

Seyyid Hasan-ı Gaznevî adıyla da tanınır. Nisbesinden Gazneli olduğu ve kaynaklardaki bazı kayıtlardan VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında yaşadığı anlaşılmaktadır. Şiirlerinde genellikle Hasan mahlasını kullanmıştır. Çağdaşları tarafından kendisine verilen Seyyid Eşref lakabı ve şiirlerindeki mahlası sebebiyle tezkirelerde Seyyid Eşref veya Hasan-ı Gaznevî adı altında yer alır. Senâî'nin Kârnâme-i Belḫ adlı eseriyle diğer bazı kayıtlardan, Gazneli II. Mesud döneminde (1099 - 1115) şiirle meşgul olduğu, Kemâlüddevle Şîrzâd (1115 - 1116) ve Sultânüddevle Arslan (1116 - 1117) dönemlerinde de saray şairleri arasında yer aldığı öğrenilmektedir. Behram Şah (1117 - 1157), tahta geçince onun için bir kutlama şiiri yazdı ve bundan sonra yıllarca Behram Şah'ın sarayında

yaşadı. Behram Şah, Muhammed Bâ Halîm ve oğullarının ayaklanmasını bastırmak üzere Hindistan'a gittiğinde ona refakat etti ve kazandığı zaferden ötürü kendisi için bir kaside yazdı. Bir müddet sonra tekrar baş gösteren ayaklanmanın kesin olarak bastırılması üzerine Nîşâbur'da bir kaside daha yazıp Gazne'ye gönderdi. Eşref bu kasidesinde, Bâ Halîm ailesinin dostu olma ithamı altında kaldığını ve Behram Şah'ın gazabından kurtulmak için Gazne'den Nîşâbur'a kaçtığını anlatır. Bir süre sonra affedilerek tekrar Gazne'ye döndü. Behram Şah 1148 - 1149'da, Gurlular'dan kardeşini öldürttüğü Seyfeddin Sûrî tarafından Gazne'den çıkarıldığında Eşref Gazne'de kaldı. Ertesi yıl Behram Şah Sûrî'yi mağlûp edince Eşref bu defa Sûrî ile birlikte olduğundan şüphelenileceği endişesiyle Gazne'den kaçıp Horasan'a, oradan da Nîşâbur'a gitti (1149). Ardından Bağdat yoluyla Mekke'ye geçti. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra Hemedan'a gitti. Burada Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Mesud için bir

mersiye yazdı. Daha sonra Sultan Sencer'in hizmetine girdi ve onu öven kasideler söyledi. Bu arada Hârizm'e giden Eşref burada Hârizmşah Atsız için kaside yazdı. Onun ölümünden sonra Hemedan'a geldi ve Selçuklu şehzadesi Süleyman Şah'ın 12 Rebîülevvel 555'te (22 Mart 1160) tahta çıkışı münasebetiyle bir kutlama şiiri kaleme aldı. Hemedan'dan Horasan'a dönen Eşref, Sencer'in kız kardeşinin oğlu olan Karahanlı Sultanı Mahmûd b. Muhammed Buğra Han için kaside söyledi. Eşref-i Gaznevî'nin 548'de (1153) Serahs'ta veya 565'te (1170) Nîşâbur'un batısında Cüveyn'e bağlı Azâdvâr'da öldüğü rivayet edilir. Ancak onun 556'da (1161) Azâdvâr'da vefat ettiği ve burada gömüldüğü rivayeti gerçeğe daha yakındır. Türbesi uzun yıllar ziyaretgâh olmuştur.

Eşref-i Gaznevî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Muizzî ve Senâî gibi çağdaşı şairlerin üslûbunu benimsemekle birlikte bu üslûbu geliştirmiş ve kendine özgü bir hale getirmiştir. Kendisinden sonraki şairlerden Cemâleddin Abdürrezzâk-ı İsfahânî, onun oğlu Kemâleddîn-i İsfahânî ve Mücîrüddîn-i Beylekānî gibi birçok şairi etkilemiştir. Ölümünden sonra adı bilinmeyen bir kişi tarafından derlenen ve 4750 beyit ihtiva eden divanını M. T. Müderris Rezevî Dîvân-ı Seyyid Ḥasan-ı Ġaznevî adıyla yayımlamıştır (Tahran 1328 hş./1949). Eşref-i Gaznevî'nin Terceme-i Vaṣıyet-i Emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib adlı bir eseri de vardır (yazmalar için bk. Storey, V/2, s. 335).

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb, II, 270-276; Devletşah, Tezkire, s. 104-106; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (trc. Muhammedi Kazvînî, nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 330; Âzer, Ateşkede, Bombay 1277/1860, s. 106-108; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâʾ, I, 192-196; a.mlf., Riyâzü'l-ʿârifîn, Tahran 1305 hş., s. 185-186; Gazzâlinâme (nşr. Celâleddin Hümâyî), Tahran 1315 hş., s. 262; Rızâzâde Şafak, Târîh-i Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1313 hş., s. 205-207; İbn Yûsuf Şîrâzî, Fihristi Kitâbhâne-i Medrese-i Âl-i Sipehsâlâr, Tahran 1316 hş./1936, s. 588-589; Safâ, Edebiyyât, II, 586-598; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 77; Storey, Persian Literature, V/2, s. 333-336;

Abbas İkbal, "İttilâʿât-ı Çend der Bâb-ı Seyyid Hasan Gaznevî", Armağan, XV, Tahran 1366, s. 81-90; Dihhudâ, Lugatnâme, XI, 600; Dj. Khaleghi - Motlagh, "Ašraf Ğaznavi", EIr., II, 794; DMF, I, 850.

Mürsel Öztürk

EŞREF PAŞA, Mustafa

(1820 - 1894)

Osmanlı devlet adamı ve şair.

1235 Zilhiccesinde (Eylül 1820) Bursa’da doğdu (BA, Sicilli Ahvâl Defteri, nr. 22, s. 151). Doğum tarihi, Fatîn Tezkiresi’nin Şinâsi tarafından yeniden düzenlenerek yapılan baskısında 1234 olarak verilmektedir (Akün, TM, XIV, 303). Sıdkızâde Ahmed Sıdkî Efendi’nin oğludur. Bursa’da önce ağabeyi eski Bağdat kadısı Şerif Rüşdü Efendi’den medrese usulüne göre eğitim gördü, ayrıca müftü Ankaralı Ebezâde Abdurrahman Efendi’den özel dersler aldı. İstanbul’a giderek 1253’te (1837) Mektebi Harbiyye’ye girdi. Buradaki öğrenimi devam ederken Kethüdâzâde Ârif Efendi’den Farsça öğrendi, edebî ve hikemî ilimler tahsil etti. Mektebi Harbiyye’den mülâzım-ı evvel rütbesiyle mezun olduktan sonra (1844) tabur kâtipliğine, 1270’te (1853) binbaşı rütbesiyle Serdârıekrem Ömer Paşa’nın yaverliğine getirildi. Üç yıl sonra kaymakam, 1279’da (1862) Üçüncü Ordu Redif 1. Alayı’na miralay, bu sırada Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî’ye üye ve üç ay sonra da Maliye Nâzırı Kânî Paşa’ya damat oldu (1280/1863 - 64). 1283’te (1866) mirlivalığa yükseldi, üç yıl sonra ferik rütbesiyle Hassa Ordusu kurmay başkanlığına getirildi. Oradan Altıncı Ordu’nun kurmay başkanlığına geçerek bir yıl Bağdat’ta kaldıktan sonra 1289’da (1872) Tahran sefirliğine tayin edildi. Bu görevde bir yıl kalıp istifa etti, bir süre Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî’de bulundu, daha sonra İşkodra alay kumandanlığına getirilerek kendisine buranın mutasarrıflığı görevi de verildi. İşkodra’nın vilâyet olmasıyla müşirliğe yükseltilerek önce Selanik (1876), bir yıl sonra da Trabzon valiliğine tayin edildi. Ancak Trabzon’a gitmeden Osmanlı - Rus Savaşı’nın (93 Harbi) patlak vermesi üzerine Tuna cephesi kumandanlığına gönderildi. Dört buçuk ay sonra bu görevinden azledildi. Serdârıekrem Abdülkerim Nâdir Paşa ve diğerleri gibi Eşref Paşa da mağlûbiyetten sorumlu tutularak Limni’ye sürgün edildi (1878). Birkaç ay sonra II. Abdülhamid tarafından bağışlanarak İstanbul’a getirildi, ardından da selâmlık resmine memur edildi. 8 Cemâziyelâhir 1312’de (7 Aralık 1894) vefat etti ve Merkezefendi Kabristanı’nda kayınpederi Kânî Paşa’nın kabri

civarına defnedildi.

Eşref Paşa genç yaşından itibaren edebiyatla da meşgul olmuş, resmî görevleri sırasında devrin şairleriyle tanışarak onlara yakınlık göstermiştir. Nitekim Nâmık Kemal'in aruzla yazdığı ilk şiirlerinde kendisine örnek aldığı şairlerden biri de Eşref Paşa'dır. Ayrıca Nâmık Kemal dedesi Abdüllatif Paşa'nın yanında Sofya'da bulunduğu sırada (1855-1856) evlerine misafir olan Eşref Bey Kemal'in şiirlerini görünce ilgilenmiş, ona Nâmık mahlasını verip geleneğe uyarak bir de mahlasnâme düzenlemiştir.

"Muhibb-i Âl-i abâ" olmakla iftihar ettiğini söyleyen Eşref Paşa, eski tarzda yazdığı ilk dönem şiirlerinde Ehl-i beyt sevgisini terennüm eden Nâmık Kemal'deki bu tesiri daha da güçlendirmiştir. Şiîlik, Hurûfîlik ve Bektaşîliğe meyli şiirlerinden anlaşılan Eşref Paşa'nın divanında Sa'deddin el-Cibâvî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi Sünnî akîdeye sahip tarikat kurucularını övücü manzumeler de yer almaktadır.

Eşref Paşa, edebî yeniliğin aydınları sardığı XIX. yüzyılda eski tarz şiiri devam ettiren şairlerdendir. Aynı zevki paylaşan şairlerin oluşturduğu Encümen-i Şuarâ toplantılarına da katılmıştır. Ancak şiirinin nazım tekniği bakımından kuvvetli olduğu, divan tarzının bütün özelliklerini taşıdığı ayrıca kaside ve mersiyelerindeki başarısı ifade edilmekle birlikte genellikle sanatında dikkate değer bir incelik ve orijinalliğin bulunmadığı da belirtilmiştir.

1861'de o zamana kadar yazdığı şiirlerini topladığı divanı Eşrefü'ş-şuarâ adıyla basılmıştır (İstanbul 1278). Bu esere Nâmık Kemal, Kâmil, Rüşdü, Senih, Sâlih Nâilî Efendi, Hakkı Efendi, Recâizâde Mehmed Celâl, Râzî, Fatîn Efendi gibi devrin tanınmış şairleri tarafından tarih beyitleri yazılmıştır. Divanda bir münâcât, on bir na't, bir müseddes na't, bir muhammes na't, Râsih'in na'tına bir tahmis, İmam Ali hakkında iki methiye, İmam Hüseyin hakkında on mersiye, âşıkane ve dervişane bir müseddes, Kâzım Paşa ile ortak iki müseddes, "adem" ve "kalem" redifli iki kaside, Rüşdü Paşa hakkında iki kaside, Mustafa Reşid Paşa için beş kaside, Serdârıekrem Ömer Paşa hakkında üç kaside, Mehmed Reşid Paşa'yı konu alan bir kaside, tamamlanmamış iki kaside, Vezir İsmâil Paşa hakkında bir kaside ile tarihler, gazeller, kıtalar, müfredler, tahmisler ve

diğer bazı manzumeler yer alır. Ayrıca Fuzûlî, Uncuzâde Fehîm, Sâmî, Halîm ve Nahîfî'nin gazellerini tahmis etmiştir. Divanının basıldığı tarihten sonra yazdığı otuz dört gazel ile diğer manzume ve tarihlerden meydana gelen şiirlerinin bulunduğu defter oğlu Rüşdü Bey tarafından İbnülemin Mahmud Kemal'e intikal ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicilli Ahvâl Defteri, nr. 22, s. 151; Fatîn, Tezkire, s. 16; Mehmed Tevfik, Kâfile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 44; Osmanlı Müellifleri, II, 84-85; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 331-333; Ergun, Türk Şairleri, III, 1353 - 1357; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 124; TA, XV, 475; Ömer Faruk Akün, "Şinasi'nin Fatin Tezkeresi Baskısındaki Yeni Biyografik Bilgiler", TM, XIV (1965), s. 303; a.mlf., "Nâmık Kemâl", İA, IX, 56; TDEA, III, 115.

Âlim Kahraman

EŞREF-i SÂAT

أشرف ساعت

Bir işe başlamanın uğurlu ve uygun zamanını ifade eden tabir.

Edebiyatta ve medeniyet tarihinde çokça kullanıldığı görülen eşref-i saat (eşref saat) tabirinin ifade ettiği kavramın temeli, Mezopotamya'nın ilk medenî sakinleri olan Sumerler'e dayanmaktadır. Sumerler semavî cisimlere taptıkları için yıldızların hareketlerinden ve aldıkları değişik konumlardan birtakım hükümler çıkarmaya çalışmışlar ve böylece Ortadoğu'nun ilk astrolojik tesbitlerini ortaya koymuşlardır. Sonraları İslâm dünyasında ilm-i ahkâm-ı nücûm* (astroloji) adı verilen bu çalışmaların önemli bir kısmını da eşref-i sâatin tesbit edilmesi oluşturmuştur.

Yedi gezegen ile (kevâkib-i seb'a-i seyyâre) on iki burcun (bürûc-ı isnâ aşere) karşılıklı hareket ve konumlarına dayanan ilm-i ahkâm-ı nücûm bir ilim dalı sayılmaktaydı ve eski dünyanın hemen her tarafında rağbet buluyordu. Bu ilimle uğraşanlara göre bütün insanlar, hatta hayvanlar, bitkiler ve madenler bu gezegenlerle burçların tesiri altında idiler. Bugün de yıldız falına inananlar açısından gezegen ve burçlardan her birinin duygular, ahlâk, tabiat ve sağlık üzerinde farklı etkileri vardır; ayrıca delâlet ettikleri renk ve özellikler de farklıdır. Dolayısıyla insanlar etkisi altında bulundukları gök cismine atfedilen karaktere göre doğuştan iyi veya kötü, cömert veya cimri, talihli veya talihsizdirler. Her gezegenin ilk hareket noktasına dönüşü onun "zamân-ı şeref"i kabul edilir ve bu zamana "şeref-i şems, şeref-i kamer" gibi isimler verilir. Gezegenlerin burçlarla olan münasebetleri genelde uğurlu (sa'd) veya uğursuz (nahs) zamanları gösterir; eşref-i sâat ise bir işin yapılacağı en uygun, en uğurlu zamanı ifade eder. En uygun zamanda başlanılan işin en güzel şekilde sonuçlanacağına inanılmasından dolayı eşref-i sâatin tesbiti çok önemlidir. Astrolojinin bu konuyla ilgilenen dalına ihtiyârât denir.

Eşref-i sâatin tesbiti müneccimler tarafından yapıldığı için Emevîler ve özellikle Abbâsîler'den başlayarak hemen bütün saraylarda bu kişilere

büyük değer veriliyordu ve Osmanlı sarayı da bunlardan biri idi. Müneccimbaşının en önemli görevleri arasında padişahın tahta çıkması, şehzade doğumu, savaş ilânı, ordunun hareketi, sadrazama mühür verilmesi, denize gemi indirilmesi, sultan düğünü yapılmasının vakti vb. durumlarda zâyîçe (defteri nücûm) hazırlayarak eşref-i sâatin bildirilmesi geliyordu. Bildirilen zamana mutlaka riayet edilir, yapılması planlanan işe tam saatinde, hatta dakikasına uyularak başlanırdı. Nitekim İstanbul'un fethi için de harekete geçme saatini müneccimlerin belirledikleri ve Fâtih Sultan Mehmed'in sefere tam o saatte çıktığı rivayet edilmektedir. Osmanlılar'da eşref-i sâat tesbiti müneccimbaşının vazifesi olduğundan sarayın bîrûn ricâli arasında bulunan müneccimbaşı veya ikinci müneccim "sâat-i muhtar" da denilen uğurlu saati tertip ettiği bir zâyîçe ile sadrazama sunar, sadrazam da bunu bir telhisle padişaha arzedip vereceği cevaba göre uygulamaya geçerdi. Osmanlı padişahları ve devlet adamları içinde eşref-i sâate inananların yanında inanmayanlar da vardı. Nitekim I. Abdülhamid eşref-i sâate ve zâyîçeye itibar etmez, ancak bazan gelenekler gereği bunu uygulardı. Bir sefer sırasında ordunun İstanbul'dan çıkmasıyla ilgili olarak belirlenen eşref-i sâat hakkında vezîriâzamın kendisine takdim ettiği telhise gönderdiği cevabî hatt-ı hümâyunda şöyle diyordu: "Hazreti fahr-ı kâinat efendimiz nücûmen bir mahalle hareket etmedi... Benim umurum Cenâb-ı Hakk'a tefvîzdir, nücûma tefvîz değildir... Düşmân-ı dîn üzerimize geldikte saat gelmemiştir deyü saate müterakkıb olunur mu?... Perşembe gününe dek nasıl hava olacağı malum değildir, yarından iyi gün olmaz, fahr-ı âlem efendimizin mevlidi yevm-i isneyn. Ben ona itibar ederim". Yine aynı padişah, sadrazama mühür verilmesiyle ilgili birinci ve ikinci müneccimlerin sundukları zâyîçelerden hangisine göre hareket edileceği sorulunca da "ilimlerinde hangisi maharetli ise zâhiren ona göre amel edilmesini, ancak hakîkat-i hâli âlimü'l-gayb olan Allah'ın bileceğini" söylemiştir (Uzunçarşılı, s. 370-371).

Eşref-i sâate İran ve Türk edebiyatlarında genişçe yer verildiği, özellikle şairler tarafından bir mazmun olarak ve en fazla âşıkla sevgilinin buluşması dolayısıyla kullanıldığı görülür. Meselâ Fâzıl-ı Enderûnî'nin, "Bir gün elbet ola eşref sâati/Bu dil-i işkestemi ben sağlarım" beyti, tabirin üstü kapalı biçimde sevgiliyle vuslat anına işaret ederek kullanılmasına bir örnektir. Öte yandan eşref-i sâatin tesbitine esas teşkil eden gezegenlerin zamân-ı şerefleri de yine şiirlerde sevilen bir motif olarak kullanılmıştır. Meselâ

Atâî'nin, "Şeref-i şems-i kerem sâat-i nevrûz-i himem/Pertev-i nûr-ı harem âyet-i nasr u te'yîd" beytinde övülen kişinin uğurlu şahsiyeti "şeref-i şems" gibi parlak ve cömert olarak vasıflandırılmaktadır. Ayrıca muskacıların tertip ettikleri vefkleri zamân-ı şerefte yazmaları âdetine telmih olarak da Bâkî'nin, "Rûyunda la'li üzre hat-ı müşgbâr-ı yâr/Şîrinlik yazar şeref-i âftâbda" mısraı gösterilebilir.

Eşref saat Türkçe'de deyim olarak "bir kimseye bir işi yaptırmanın en uygun zamanı" anlamına gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Kamus Tercümesi, III, 297; Pars Tuğlacı, Okyanus, Ansiklopedik Sözlük, İstanbul 1971, I, 762; Levend, Divan Edebiyatı, s. 197-209; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 369-372; Şerefeddin Yaltkaya, "Tarihte Renk", TM, VII (1942), s. 43-44; C. A. Nallino, "Astroloji", İA, I, 682-686; T. Fahd, "Ikhtiyârât", EI² (İng.), III, 1063-1064; a.mlf., "Munadjdjim", a.e., VII, 557-558; a.mlf., "Nudjum", a.e., VIII, 105-108; Pakalın, I, 567; III, 648; TDEA, III, 115; VI, 487; Mustafa Uzun, "Burç", DİA, V, 425.

H. İbrahim Şener

EŞREFÎ

أشرفي

Memlükler tarafından Mısır'da basılan ve daha sonra diğer İslâm devletlerinde de basılıp kullanılan altın sikke.

Memlükler'den başka Irak, Suriye, İran, Hindistan ve Anadolu'da birçok beylik ve hânedan tarafından kullanılan eşrefînin adı ve menşei, el-Melikü'l-Eşref Barsbay (1422 - 1438) tarafından darbedilmesine veya genel olarak "el-eşref" unvanını taşıyan sultanların ortak sikkesi olmasına dayandırılır. Bu isim altında ilk altın paranın 810'da (1407 - 1408) basıldığı bilinmektedir. İlk sikkeler 3,45 gram ağırlığında olup Venedik dukası ile Floransa florinine tekabül etmekteydi. Dinardan kolayca ayırt edilebilen eşrefî, kısa sürede Mısır'la siyasî ve ticarî bağı olan İslâm ülkelerinde yayıldı. Bilhassa Suriye ve Irak bölgeleriyle Doğu Anadolu'da bulunan devlet ve hânedanlar tarafından yaygın olarak kullanılmaya başlandı. Ancak bunların ağırlık ve ayarında bazı farklılıklar vardı. Karakoyunlu Devleti'nde 3,9, Akkoyunlu Devleti'nde 3,4 gramlık eşrefîler kullanılmıştır. Şah I. İsmâil döneminde (1501 - 1524) İran sahasında 3,52 gramlık eşrefîler kestirilmiş, yine aynı standartta çeyrek eşrefîler de bastırılmıştır. Özellikle XVII. yüzyıldan XVIII. yüzyıl ortalarına kadar eşrefî İran'da en tanınmış altın sikke durumundaydı. I. Abbas'a ait Abbâsî sikkeleri ondan sonra geliyordu. Nâdir Şah 1737'de yeni bir altın para darbettirdiğinde buna "mühr-i eşrefî" adı verilmişti. Yüzyılın ikinci yarısında ayrıca çeyrek mühr-i eşrefîler de kesildi. Nâdir Şah'ın halefi Kerim Han zamanında (1750 - 1779) eşrefî darbı sürdü. Bu dönemde basılan eşrefîlere "eşrefî-i Kerîm Hânî" veya sadece eşrefî deniliyordu. 1768'de basılan mühr-i eşrefî ile Feth Ali Şah zamanında 1830 - 1834'te basılan eşrefîler tümen (tuman) değerindeydi ve 10.000 gümüş dinara tekabül ediyordu. Duka altını kıymetinde eşrefîler XVI. yüzyılda Hürmüz Boğazı'nı kontrol eden Portekizliler tarafından da darbedilmiş, buranın Safevî hâkimiyetine geçmesinden sonra (1622) Hürmüz eşrefîleri (sarafino, serafin) kullanımdan kaldırılmıştır.

Hindistan'da Bâbürlüler döneminde eşrefî veya "şerîfî" denilen bir altın sikkenin kullanıldığı bilinmektedir. Bâbür'ün eserinde eşrefî adına altın sikke olarak rastlanmaktadır (Vekāyi', II, 285, 294). Muhtemelen Mısır ve İran ile olan ticarî münasebet ve XVI. yüzyıl başlarından itibaren denizlerdeki baharat ticaretini kontrolleri altında tutan Portekizliler'in aynı ad altında para bastırmaları eşrefînin bu ülkede yayılmasına yol açmıştır.

Osmanlı Devleti'nde Mısır eşrefîlerinin II. Murad (1421 - 1451) ve Fâtih Sultan Mehmed (1451 - 1481) dönemlerinde kullanıldığı bilinmektedir. 1476'dan sonra hazinenin altın mevcudu içinde eşrefîler, % 13,66 ile Avrupa menşeli ve ifrencî altınının ardından ikinci sırayı alıyordu. II. Bayezid döneminde (1481 - 1512) muhtemelen iki devlet arasındaki münasebetlerin bozuk olmasının da rolü ile hazine mevcudu içinde eşrefî altın miktarı oldukça azaldı (% 4,24). Ancak Mısır'ın fethinden sonra miktar biraz daha yükseldi ve % 9,22'yi buldu. Yavuz Sultan Selim'in "sultanî" denilen altın parası Mısır'da eşrefî olarak da anılmaya başlandı. Böylece eşrefîler artık bir Osmanlı parası niteliği kazanmış oldu. Hazine mevcudu dışında Osmanlı piyasasında da yine Fâtih Sultan Mehmed devrinden itibaren eşrefî altının geçerli olup ticarî faaliyette kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Bursa sicillerinde XV. yüzyıla ait miras taksimiyle ilgili kayıtlar incelendiğinde, özellikle 1487 - 1488 yılından itibaren miras malı arasında eşrefî altınların payının giderek arttığı görülür. Bu sırada % 23,35 olan miktar 1510 - 1512'de % 52,05, 1513'te % 46,79 olmuştu (Sahillioğlu, s. 7). Ayrıca önceleri Memlük nüfuzunun hâkim olduğu bölgelerin sancak kanunnâmelerinde para birimi olarak yine Memlük eşrefîleri üzerinden hesaplamalar yer alır. Yavuz Sultan Selim dönemine ait 1518 tarihli Urfa Kanunnâmesi'nde, Akkoyunlu kanunu uyarınca her deve yükü kumaştan iki Kayıtbay eşrefîsi veya 100 Osmanlı akçesi alınacağı kayıtlıdır. Buna göre eşrefî altını 50 akçeye tekabül etmekteydi. Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait Mısır Kanunnâmesi'nde de sık sık eşrefî altını tabiri geçer. Kanunnâmedeki bilgilere göre, Osmanlı idaresinin kurulduğu ilk yıllarda Hayır Bey'in valiliği sırasında eşrefî altının değeri konusunda birtakım meseleler ortaya çıkmıştır. Mısır eşrefîsi 25 para yani 50 Osmanlı akçesi olduğu halde Hayır Bey zamanında basılan akçelerle değeri 12,5 paraya (25 akçe) inmiş ve mukātaa hesaplamaları bu rayiç üzerinden yapılınca şikâyetler başlamıştır. İbrâhim Paşa'nın Mısır ıslahatı sırasında yeniden eski rayicine döndürülerek eşrefînin değeri arttırılmış ve 50 akçe

olmuştur (Barkan, s. 372-373). Bu durum muhtemelen Yavuz Sultan Selim'in para siyasetiyle yakından ilgili olup eşrefî altının değerinin düşük tutularak piyasadan çekilmesi ve yeni bir para rejiminin yerleşmesi amacına yöneliktir. Ancak Kanûnî döneminde bu tür uygulamalara son verildiği anlaşılmaktadır.

Eşrefîlerin darbı XVI. yüzyılın ikinci yarısında da sürdü; II. Selim'in İstanbul'da eşrefî altını bastırdığı, ayrıca II. Mustafa zamanında (1695 - 1703) cedîd eşrefî* adıyla yeni bir altın sikke kestirildiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Vekayi‘ (Arat), II, 285, 294; Süleyman Sûdî, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, tür.yer.; Barkan, Kanunlar, s. 152, 154, 156, 222, 359, 372-373; Nuri Pere, Osmanlılarda Madenî Paralar, İstanbul 1968, s. 103; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 504; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketlerinin Yeri (1300 - 1750)", Gelişme Dergisi (özel sayı), Ankara 1978, s. 7, 29-34; B. Fragner, "Social and Internal Economic Affairs", CHIr., VI, 491-567; a.mlf., "Ašrafî", EIr., II, 797-798; A. Dîânet, "Eşrefî", Âyende, IX/3-4, Tahran 1362 hş./1983, s. 177-193; Pakalın, I, 564; "Eşrefî", TA, XV, 475; "Eşrefî", İA, IV, 396.

DİA

EŞREFİYYE

Kādiriyye tarikatının Eşrefoğlu Rûmî'ye (ö. 874/1469 - 70 [?]) nisbet edilen bir kolu.

Osmanlılar döneminde Anadolu'da kurulan tarikatların en eskilerinden biri olan Eşrefiyye Kādiriyye tarikatının bir koludur. Kādiriye'nin silsilesi tarikatın pîri Abdülkādir-i Geylânî'nin Muhammed Şemseddin adlı oğlundan sonra Muhammed Hüsâmeddin b. Şemseddin, Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed Hüsâmeddin, Alâeddin b. Şihâbeddin Ahmed vasıtasıyla babadan oğula intikal eder. Silsile,

Alâeddin'den sonra kardeşi ve Eşrefoğlu'nun mürşidi Hüseyin el-Hamevî'ye ulaşır. Dolayısıyla Eşrefiyye'nin silsilesi Hüseyin el-Hamevî'de Kādiriyye silsilesiyle birleşir. Eşrefoğlu'nun ilk mürşidi Hacı Bayrâm-ı Velî olduğu için Eşrefiyye'yi Bayramiyye'nin bir kolu olarak kabul edenler de vardır (Harîrîzâde, I, vr. 173b). Ancak Hacı Bayrâm-ı Velî, sülûkünü tamamlaması için Eşrefoğlu'nu Hüseyin el-Hamevî'ye gönderdiğine göre bu tesbitin doğru olmaması gerekir. Bazı araştırmacılar, Eşrefoğlu'nu Hacı Bayrâm-ı Velî'ye Emîr Sultan'ın gönderdiğini ileri sürerek Eşrefiyye'nin Emîr Sultan, Hacı Bayrâm-ı Velî ve Hüseyin el-Hamevî'nin görüşlerinin bir birleşimi olduğunu söylemişlerse de bu doğru değildir.

Eşrefoğlu Abdullah-ı Rûmî Hama'dan İznik'e döndüğünde tekkesini kurmakla Eşrefiyye'nin temelini atmıştır. Bu tekke aynı zamanda Kādiriyye'nin Osmanlı topraklarındaki ilk dergâhıdır. Eşrefiyye'nin, Abdullah-ı Rûmî'nin sağlığında âdâb ve erkân açısından son şeklini almamakla birlikte Müzekki'n-nüfûs'unda yer alan, "Mısır'da, Şam'da, Acem'de, Türk'te dostlarımız vardır" ifadesiyle divanındaki, "Aşk sayrusu olanlara gelsinler tîmâr eyleyem" diye başlayan mısralarından onun hayatında tarikatlaşmanın belli bir mesafe katettiği söylenebilir. Tarikat, Eşrefoğlu'nun halifesi Abdürrahim Tirsî (ö. 926/1520) ve torunu Şeyh Hamdi Efendi ile (ö. 1012/1603) kuruluş safhasını tamamlamıştır.

Eşrefiyye'nin XX. yüzyılın başlarına ulaşan silsilesinde bulunan sûfîler

sırasıyla şunlardır: Sır Ali Efendi, Hamdî-i Sânî, Lutfullah Efendi, Ahmed Efendi, Eşref-i Sânî, Abdullah Efendi, Sâlih Efendi, Abdülkādir Efendi, Muhyiddin Efendi, Şerefeddin Efendi, Eşrefzâde İzzeddin Efendi, Abdullah Efendi, Avnullah Efendi, Fahreddin Efendi, Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi, Mehmed Fahreddin Efendi, Nâfiz Efendi, Ahmed Ziyâeddin Efendi.

Eşrefiyye'nin İznik'te Eşrefoğlu Rûmî'nin kurduğu ilk tekkeden sonra ikinci derecede önemli yeri Bursa'daki İncirli Dergâhı'dır. Başlangıçta tarikatın âsitânesi İznik Dergâhı iken XVII. yüzyıldan itibaren bu fonksiyonu İncirli Dergâhı üstlenmiştir. Bursa'da bulunan Eyüp Efendi, Yâkub Efendi ve Karabaş zâviyeleri de kuruluş itibariyle Eşrefî değilse de daha sonra bu tarikata mensup şeyhlerin eline geçmiştir. İznik'teki dergâhın dördüncü postnişini Hamdî-i Evvel'in oğulları Abdülmü'min ve Lutfî efendilerin gayretleriyle Kıbrıs Lefke'de kurulan tekke, sekizinci postnişin Ahmed Efendi'nin oğlu Abdullah Efendi'nin Pazarköy'de kurduğu dergâh ile Eşref-i Sânî'nin oğlu Muhyiddin Efendi'nin Gemlik Küçükkumla'da açtığı zâviye Eşrefiyye'nin bu bölgelerdeki en önemli faaliyet alanlarıdır. Tarikatın İzmir Nif'te de (Kemalpaşa) bir dergâhının bulunduğu bilinmektedir. XVIII. yüzyıldan sonra Salı Tekkesi diye de anılan Bursa Çatalfırın'daki Nu'mâniyye Dergâhı tarikatın önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Günümüzde Bursa'da ayakta kalan çok az sayıdaki tekkeden biri de budur. Sâdık Vicdânî'nin verdiği bilgiye göre, Kādiriyye'nin Rûmiyye kotunun merkez tekkesi olan İstanbul Tophane'deki dergâhta XIX. yüzyılın ilk yıllarından itibaren hizmet veren şeyhler Eşrefî icâzetine de sahip olduklarından intisap edenleri kabiliyetlerine göre bu iki koldan birinin âdâb ve erkânına göre yetiştirmişlerdir (Tomar - Kādiriyye, s. 54).

Eşrefi dergâhlarında genellikle perşembe akşamı yatsı namazından sonra icra edilen zikir şöyle yapılır: Önce kuûdî olarak Fâtiha sûresi, Kādirî evrâdı okunur ve kelime-i tevhid zikri yapılır. Daha sonra Eşrefoğlu'nun, "Cem' olmuş dervişleri pîrim Abdülkādir'in" mısraıyla başlayan ilâhisiyle kıyâmî zikre başlanır. Devranın seyrine göre ilâhi ve kasideler okunur. Devran sona erince şeyh efendinin "yâ Allah hû" nidası üzerine zâkirlerden biri yüksek sesle, "Ve salli alâ eşrefi ve es'adi nûri cemîi'l-enbiyâi ve'l-mürselîn ve âlihim ve'l - hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn" der. Bir zâkir aşr-ı şerif okur. Şeyh efendi ve varsa diğer şeyh efendiler teklif üzerine dua

ederler, gülbank çekilir. Gülbanktan sonra misafir şeyhlere ve halifelere Fâtihalar verilir. Daha sonra makam şeyhi, “Tekabbelallah minnâ, yâ Allah hû” diyerek secde durumuna gelir. “Es - selâmü aleyküm” deyince orada bulunanlar da aynı duruma geçerek, “Ve aleykümü’s - selâm ve rahmetullāhi ve berekâtühû” derler ve âyin böylece sona erer.

Eşrefzâde Sır Abdülkādir (ö. 1176/1762), raks ve devrana yöneltilen itirazlara cevap vermek üzere kaleme aldığı Sırrü’d-deverân adlı eserinin birinci ve ikinci babında Kur’an’da, hadislerde zikirle ilgili tesbit ve tavsiyeleri sıraladıktan sonra üçüncü babda Eşrefî devranındaki hareketlerin açıklamasını yapmıştır. Ona göre devran ruhun şehâdet âlemine ve ardından esas vatanına dönmesine, dergâha dervişlerin kapıdan tek tek girmeleri, gayb âleminde kendi kabiliyetlerine uygun bir hali seçmelerine, halka olmaları cennet bahçesine, zikir esnasında bazı dervişlerin başlarını, bazılarının da vücutlarını hareket ettirmeleri meşreplerin farklılığına işarettir. Daire halinde iken “lâ ilâhe illallah”ın tekrar edilmesi nefisle cihada işaret olduğu gibi kolkola girilerek “hay” isminin zikredilmesi meleklerin arşın etrafında tavaf etmelerine benzetilir. Zikre iştirak edenlerin bir araya gelip “top” olmaları cem‘ mertebesini, küllî fenayı, ayrılarak kelime-i tevhide devam etmeleri ise cem‘u’l-cem‘i sembolize eder.

Eşrefiyye’nin “tertîb-i eşrefî” adı verilen ve her gün okunması gereken evrâdı şudur: 100 istiğfar, 25 İhlâs, 25 Fâtiha, 100 salavat, 300 kelime-i tevhid. Tarikat mensuplarının seyrü sülûk yaptıkları esmâ sırasıyla şöyledir: “Lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr, settâr, müheymin, bâsıt, vedûd, hâdî”. Tarikatın evradı ise eûzü besmele ve Fâtiha sûresiyle başlayan, Hz. Peygamber’in güzel vasıflarını sıralayan uzunca salâtü selâmdan ibarettir. Evrâd-ı Eşrefiyye, evrâd-ı şerîfe-i Eşrefiyye olarak bilinen bu metnin bir kısmı Hüseyin el-Hamevî’ye, bir kısmı da Abdülkādir-i Geylânî’ye ait olup Eşrefoğlu tarafından tertip edilmiştir. Evradın Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin ve Mehmed Nâcî Efendi tarafından yapılan tercüme ve şerhleri basılmıştır (İstanbul 1282). Sâdık Vicdânî bu evrâd hakkında bilgi verdikten sonra evrâdın metniyle tercüme ve şerhini ilâve etmiştir (Tomar - Kādiriyye, s. 74-81). Eşrefiyye mensuplarının sabah namazından sonra okudukları “seyyidi istiğfar” ise daha uzun olup âyet ve dualardan oluşur. Sabâ makamında okunan “lâ ilâhe illallah” zikrini de ihtiva eden seyyidi istiğfar, Fâtiha ve gülbank ile sona

erer. Sabah namazının farzı kılındıktan sonra ise “evrâd-ı fethiye” okunur. Yatsı namazının ardından okunan istiğfar, salavât-ı şerîfe ve usûl-i Eşrefiyye şöyledir: Salâtü selâm (üç defa), fa‘lem ennehû lâ ilâhe illallah (on iki defa), Allah (on iki defa), lâ illâhe illallah (on iki defa). Duadan sonra Eşrefî gülbangi okunur.

Eşrefî kültürünün temel kitabı tarikat pîrinin Müzekki’n-nüfûs adlı eseridir. Bu eserde genel olarak tasavvuf ahlâkıyla ilgili görüş ve yorumlar sade bir Türkçe ile ve yer yer menkıbelerle anlatılır. Müzekki’n-nüfûs yalnız tasavvufî muhitlerde tutunmamış, Muhammediyye ve Envârü’l-âşıkīn gibi halka mal olmuş, toplumun din ve ahlâk anlayışına tesir etmiş, kendisinden sonra kaleme alınan bu tür eserlerin kaynaklarından biri olmuştur. Eşrefoğlu’nun divanı da tasavvuff muhitlerin görüş ve zihniyetlerine tesir eden başlıca eserlerdendir. Tarîkatnâme ise bu adla yazılan Türkçe eserlerin en eskisidir ve Eşrefîyye’nin âdâb ve erkânının oluşmasında doğrudan etkili olmuştur.

Eşrefiyye’nin Osmanlı döneminde en canlı tasavvufî cemaatlerden olmasının sebeplerinden biri, tarikat pîrinden itibaren birçok postnişinin şiir ve tasavvuf başta olmak üzere değişik alanlarda eser vermiş olmasıdır. Abdürrahim Tirsî, Hamdî-i Evvel, Sır Ali Sultan, Lutfullah Efendi, Eşref-i Sânî, Abdülkadir Efendi divan sahibi şair sûfîlerdir. Abdülkadir Efendi’nin Sırrü’d-deverân (Devrannâme), İbrâhim Eşrefî’nin Risâle-i Gülâbâd gibi doğrudan tasavvuf ve tarikat kültürüyle ilgili eserlerinin yanında Eşrefzâde İzzeddin Efendi Enîsü’l-cinân adlı Arapça bir tefsir kaleme almış, oğlu Abdülkadir Necib Efendi bu eseri Zübdetü’l-beyân adıyla telhis etmiştir. Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi’nin Gülzâr-ı Sulehâ ve vefeyât-i urefâ adlı eseri Bursa’da yaşayan şair ve sûfîler konusunda önemli bir vefeyât kitabıdır. Eşrefoğlu Rûmî hakkında Abdullah Veliyyüddin Bursevî’nin kaleme aldığı Menâkıb-ı Eşrefzâde ile başlayan menâkıbnâme yazma geleneği İzzeddin Ahmed Efendi’nin, mürşidi Mustafa Efendi’nin hayatı, fikirleri ve menkıbeleri hakkında kaleme aldığı Hediyyetü’l-fukarâ adlı eseriyle devam etmiştir.

Diğer tarikatlarda olduğu gibi Eşrefiyye kıyafetinin de temel iki unsuru taç ve hırkadır. “Eşrefî gülü” diye de adlandırılan tacın üst kısmı gülün yapraklarına benzer ve merkezden dışa doğru üç halkalıdır. Beyaz çuha

üzerine işlenen bu dairelerin birinci katında beş, ikincisinde altı, üçüncüsünde yedi yaprak bulunur. Bu gül deseninde sarı, beyaz, kırmızı ve siyah olmak üzere dört aslî renk kullanılır. Taçtaki terk sayıları, kullanılan renkler ve harfler hakkında açıklamalar yapılmıştır. Eşrefî şeyhleri beyaz, dervişleri yeşil taç kullanırlar.

Zamanımızda mayıs ayının ilk pazar günü İznik'te Eşrefoğlu için anma günü düzenlenmekte ve geleneğe uyularak misafirlere köfteli çorba ikram edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Eşrefoğlu Rûmî, Tarîkatnâme, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 4894; a.mlf., Müzekki'n-nüfûs, İstanbul 1322; Atâî, Zeyl-i Şekâik, I, 65; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 145; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 8-10; Sırrî Abdülkadir, Sırrü'd-deverân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 270, vr. 1b - 10b; Sabri Efendi, Menâkıb-ı Eşrefzâde, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 4246; Abdullah Veliyyüddin Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, İÜ Ktp., TY, nr. 270; İbrâhim Eşrefî, Risâle-i Gülâbâd, Mustafa Kara özel kütüphanesi, vr. 1a - 8b; Belîğ, Güldeste, s. 180, 182, 389; Zebîdî, ʿİkd, s. 33-34, a.mlf., İthâfü'l-asfiyâʾ, s. 172; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 76b, 79a, 173b; Mehmed Şemseddin, Yadigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 47-51; Sicilli Osmânî, I, 377, 388; Osmanlı Müellifleri, I, 17; Tomar - Kâdiriyye. s. 48, 54, 70, 73, 81; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 65-78; İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Yönetici Sınıf Hakkında Kamuoyunun Oluşumuna Bir Örnek: Menâkıb-ı Mahmud Paşa-yı Veli", Tahsin Bekir Balta'ya Armağan, Ankara 1974, s. 459-481; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, I, 20, 33, 37, 59, 188; Kasım Kufralı, "Eşrefîye", İA, IV, 396-397.

Mustafa Kara

EŞREFOĞLU CAMİİ

Beyşehir'de Beylikler dönemine ait Anadolu'nun ahşap direkli en büyük camii.

Göl ile kale arasında kalan düzlüğe Eşrefoğulları Beyliği'nin kurucusu Seyfeddin Süleyman Bey tarafından yaptırılmıştır. Taçkapı üzerinde yer alan kitâbe şeklindeki vakfiyesinden bir han ve çifte hamamla birlikte inşa edilmiş olduğu öğrenilmektedir. Eşrefoğulları'nın hâkimiyetleri altındaki topraklarda bıraktıkları pek çok eser arasında günümüze gelebilen en önemli yapıdır. Selçuklu geleneğine bağlı olarak ulucami tarzında tasarlanan cami Konya Sâhib Ata (1258). Afyon Ulucamii (1272), Sivrihisar Ulucamii (XIII. yüzyıl ortası) ve Ankara Ahî Şerafeddin Camii (XIII. yüzyıl) gibi ahşap direkli ve düz toprak damlı camilerin en gelişmiş ve en büyük örneğidir. Biri taçkapıda, diğeri harime açılan çinili kapının kemer alınlığında olmak üzere iki kitâbesi bulunmakta, bunlardan birincisinde 696 (1296-97), çini mozaikle yazılmış olan ikincisinde ise 699 (1299-1300) tarihi okunmaktadır; buradan binanın en az üç yılda tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Binanın planı, kuzeydoğu köşesini 45 derecelik bir açıyla kesen ve üzerindeki eksenden kaymış taçkapı ve minare ile ön cepheyi teşkil eden duvar yüzünden kesik bir dikdörtgen şema gösterir; bu durum, şehrin ana yolu üstüne yapılmış ve cephesinin ona uydurulmuş olduğunu ortaya koymaktadır. Birçok Selçuklu eseri gibi muhkem ve âbidevî bir yapıya sahip bulunan caminin ön cephe duvarı kesme taş, diğerleri moloz taşla örülmüştür ve çok başarılı bir işçilik sergilemektedir. Ön cephede taçkapının sol yanında duvar bir silme çerçeve içine alınmış ve üzerine süs amacıyla mazgal dendanları yapılmıştır. Taçkapının sağında yer alan yüksekçe minare hatalı onarımlardan dolayı özelliklerini yitirerek günümüze gelmiştir; kaidesinin altında sivri kemerli bir niş içerisinde, su haznesini antik bir lahdin oluşturduğu bir sebil bulunmaktadır. Mazgal dendanlarından biraz daha yüksek tutulmuş olan âbidevî taçkapının süslemelerinde görülen üslûpla Sivas'taki Gökmedrese ve

Çifte Minareli Medrese kapılarının üslûbu arasında büyük benzerlikler göze çarpmakta ve bu durum caminin taş işçiliğinde de Selçuklu geleneğinin devam ettiğini göstermektedir. Bazı araştırmacılar bu eserin, Gökmedrese'nin kapısının iki yanında adı bulunan ve Konya'daki İnce Minareli Medrese'nin de mimarı olduğu sanılan Konyalı mimar Kālûyân'ın yetiştirmelerinden biri tarafından yapıldığını düşünmektedirler.

Taçkapıdan, verev ön cephe duvarı ile kuzey duvarı arasında kalan fîrûze ve mor renkli çinilerle kaplı ara mekâna, buradan da Türk çini sanatında tek örnek teşkil eden sırlı tuğla ve mozaik çini kaplı âbidevî ikinci taçkapı ile harime girilir.

Son derece etkileyici bir mekân olan harim, kırk sekiz adet ahşap direğin üzerindeki konsollara oturan kirişlerin taşıdığı düz bir tavanla örtülüdür. Direk başlıkları, konsollar ve tavan kirişleri, bugün birçoğu dökülmüş olan kalem işleriyle süslüdür. Altı sıra halinde uzanan 7,5 m. yüksekliğindeki başlıkları mukarnaslı direklerin mihrap duvarına dik oluşturdukları yedi neften ortada bulunanı diğerlerinden daha geniş ve daha yüksektir; merkezindeki dört direğin üstü de benzeri ulucami planlı yapılarda olduğu gibi açıktır. Binanın çatı örtüsü toprak dam iken 1941'de yapılan onarım sırasında eğimli çatı haline getirilmiş, 1956 yılında da bakır levhalarla kaplanmıştır; mihrap önü kubbesinin üzeri ise siluette kendini kuvvetle gösteren piramidal bir külâhla örtülüdür. Tuğla konstrüksiyonlu üç sivri kemere oturan mihrap önü kubbesi son derece alımlı renklerde sırlı tuğlalarla ve çinilerle süslenmiş, göbeğine girift kûfî ile Allah, Muhammed. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali isimleri yazılmıştır.

Caminin 4,58 m. genişlik ve 6,17 m. yüksekliğindeki mozaik çinili mihrabı Selçuklu devri örnekleriyle yarışabilecek düzeydedir ve üslûp yönünden Konya mihraplarına bağlanır. Tamamen çinilerle kaplı olan mihrap çok zengin bir görünüşe sahiptir. Mavi - beyaz renklerin de kullanıldığı nişte hâkim renk fîrûzedir. Mukarnaslar altındaki alında yer alan motifler, Konya Karatay Medresesi'nin kubbe içi motifleriyle büyük benzerlik gösterir. Camideki çiniler genel üslûp açısından her yönüyle Selçuklu çini sanatının devamıdır.

Eşrefoğlu Camii'nde çiniler kadar dikkati çeken diğer bir sanat dalı da

ahşap işçiliğidir. Kapı ve bazısı Konya İnce Minare Taş ve Ahşap Eserler Müzesi'nde sergilenmekte olan pencere kanatları, minber ve hükümdar mahfiliyle Osmanlı dönemine ait müezzin mahfili camideki ahşap işlerinin en fazla dikkat çekenleridir. Ceviz ağacından muhteşem minber, kapı ve pencere kanatları gibi hakiki kündekârî tekniğinde imal edilmiştir ve Anadolu'daki sayılı örneklerden biridir. Giriş kemerinin üzerindeki kitâbesinde Eşrefoğlu Emîr Süleyman Bey'in ve kapı kanatları üzerindeki kartuş içinde de kûfî yazı ile yine Allah ve Muhammed lafızlarından başka dört halifenin isimleri kabartma olarak yazılmış, kemerin iki yanında yer alan "amilehû Îsâ" ibaresi ile de usta adı belirtilmiştir. Güneybatı köşesinde, başlıkları mukarnaslı iki ahşap sütun üzerine oturtulmuş olan ve on üç basamaklı bir merdivenle çıkılan 2 m. yüksekliğindeki hükümdar mahfili yer alır; ceviz ağacından dantel gibi işlenmiş şebekelerle çevrilidir. Eksen üzerinde kubbenin önüne yerleştirilen müezzin mahfili, 982 (1574 - 75) yılında Mustafa Bey adlı bir Osmanlı vezir oğlu tarafından yaptırılmıştır; kirişleri ve tabanının alt yüzü nakış ve oymalarla bezelidir. Bunlardan başka, çinilerle kaplı girişin üzerinde yer alan kadınlar mahfilinin ahşap korkulukları ile mihrabın iki yanından yan duvarlara kadar uzanan parmaklıklar da ahşap işçiliği açısından dikkat çekicidir.

Caminin doğu duvarına bitişik içi kubbe, dışı konik külâh örtülü türbe Eşrefoğlu Süleyman Bey'e aittir. İçi tamamen çinilerle süslü olan kümbetin 701 (1301 - 1302) tarihli kitâbesinden, ölümünden birkaç yıl önce yine Süleyman Bey tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 124-127; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 133-134; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 53-54; Y. Akyurt, "Beyşehir Kitâbeleri ve Eşrefoğlu Camii ve Türbesi", Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi, IV, İstanbul 1940, s. 91-129; Mahmut Akok, "Konya Beyşehirinde Eşrefoğlu Camii ve Türbesi", Türk Etnografya Dergisi, sy. 15, İstanbul 1976, s. 5-34; A. Demir, "Eşrefoğlu

Süleyman Bey Camii", İlgi, sy. 43, İstanbul 1985, s. 18-23; İrfan Unutmaz, "Beyşehir'de Ahşab Direkli Eşrefoğlu Süleyman Bey Camisi", TT, VIII/47 (1987), s. 31-35.

Doğan Yavaş

EŞREFOĞLU RÛMÎ

(ö. 874/1469 - 70 [?])

Kādîriyye tarikatının Eşrefiyye kolunun kurucusu, mutasavvıf - şair.

Asıl adı Abdullah, babasının adı Ahmed Eşref'tir. Kaynaklarda künyesi Abdullah Rûmî b. Seyyid Ahmed Eşref b. Seyyid Muhammed Süyûfî (Mısrî) şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Eşref, Eşrefzâde, Eşref-i Rûmî, Abdullah İznikî ve Abdullah-ı Rûmî adlarıyla da tanınmıştır. Mısır'dan Suriye'nin Hama kasabasına, daha sonra Anadolu'ya göç edip önce Manisa'ya, ardından da İznik'e yerleşen, aslen Mekkeli ve Hz. Peygamber soyundan geldiği rivayet edilen, âlim ve şeyhler yetiştirmiş bir ailenin çocuğudur. Son dönemlerde bazı müelliflerin (meselâ bk. Çelebi, s. 7; İA, IV, 396) Eşrefoğlu Rûmî'yi 754'te (1353) İznik'te dünyaya gelmiş olarak göstermelerine karşılık Emîr Sultan (ö. 833/1429) ve Hacı Bayrâm-ı Velî ile (ö. 833/1429-30) münasebetini göz

önünde tutarak onun daha sonraki bir tarihte doğduğu ileri sürülebilir. Nitekim Orhan Köprülü'nün özel kütüphanesinde bulunan ve ilk defa madde hazırlanırken faydalanılan bir Menâkıb-ı Eşrefzâde nüshasının arkasında yer alan başka küçük bir menâkıbnâmede doğum tarihi 779 (1377) olarak kaydedilmiştir.

Eşrefoğlu'nun çocukluğu ve gençlik yılları İznik'te ailesinin yanında, büyük bir ihtimalle daha çok onların tâlim ve terbiyesi altında geçti. Daha sonra ileri bir yaşta Bursa'ya giderek buradaki Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde tahsile başladı. Medresenin tanınmış müderrislerinden Mevlânâ Hocazâde ile Mevlânâ Tûsî'den büyük ölçüde istifade ettiği, tahsilini tamamladıktan sonra aynı medresede Alâeddin Ali'ye muîd olduğu şeklinde öteden beri tekrarlanan rivayet ise Mecdî'nin Şekāik Tercümesi'nin ulemâ kısmında (s. 225) zikredilen Eşrefzâde Muhyiddin Muhammed adlı başka bir kişiyle karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Faydalandığı kaynağı zikretmeden küçük bazı ilâvelerle Şekāik Tercümesi'ndeki bilgileri tekrarlayan Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi,

Eşrefoğlu'nun şöhretinin kendi devrinde bile çok yaygın olduğunu, hatta Hocazâde ile Ali et-Tûsî'nin halledemediği bazı meseleleri onun hallettiğini söyler (Künhü'l-ahbâr, vr, 124a). Şekāik Tercümesi'nde adı geçen Eşrefzâde'nin Eşrefoğlu Rûmî olmadığına doktora tezinde ilk defa Orhan Köprülü dikkat çekmiş (bk. bibl.), fakat çalışması neşredilmedigi için eski rivayetler bugüne kadar aynen tekrarlanagelmiştir.

Eşrefoğlu'nun torunu Şeyh Hamdi Efendi'nin müridlerinden Abdullah Veliyyüddin Bursevî'nin kaleme aldığı, Eşrefoğlu'nun hayatı hakkında en eski ve ilk elden yegâne kaynak durumundaki Menâkıb-ı Eşrefzâde'ye ve bundan naklen menkıbe mahiyetindeki diğer rivayetlere göre Eşrefoğlu gördüğü bir rüya üzerine medreseyi ve ilim yolunu terkeder. Abdal Mehmed adlı bir meczup kendisine bâtınî ilimlerden nasibi olduğunu söyleyince Emîr Sultan'a başvurur. Emîr Sultan ihtiyarlığından söz ederek onu dervişlik ve tasavvuf yolunda ileri bir merhaleye ulaştıracak olan Hacı Bayrâm-ı Velî'ye gönderir. Bunun üzerine Ankara'ya giden Eşrefoğlu, Hacı Bayrâm-ı Velî Dergâhı'nda on bir yıl kadar riyâzet ve mücâhede ile en ağır hizmetlerde çalıştırılır. Hacı Bayrâm-ı Velî kabiliyetli dervişinin belli bir merhaleyi aşmış olduğuna kanaat getirerek onu önce dergâha imam, sonra da kızı Hayrünnisâ ile evlendirerek kendisine damat yapar. Ayrıca ona icâzet vererek Bayramiyye tarikatını temsil etmek üzere İznik'e halife tayin eder. Eşrefoğlu İznik'e dönünce halkı irşaddan ziyade kendi iç dünyasına çekilir. Bir müddet sonra ulaşmış olduğu halin zevkleriyle yetinmeyerek daha ileriye varma arzusuyla tekrar Hacı Bayrâm-ı Velî'ye başvurur. Rivayete göre Hacı Bayrâm-ı Velî'ye, "Seyrü sülûkün tamamı şimdiki makamımız mıdır, yoksa daha var mıdır?" diye sorunca Hacı Bayrâm-ı Velî, "Bir velînin bin sene ömrü olsa, envâ-ı mücâhedât ve riyâzet eylese henüz enbiyâdan bir nebînin kademi vardığı yere velînin başı varmak muhaldir" cevabını verir (Abdullah Veliyyüddin Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, vr. 4a). Hacı Bayrâm-ı Velî damadını dinledikten sonra onu seyrü sülûkte daha ileri bir merhaleye ulaştırması için Suriye'nin Hama kasabasında oturan Abdülkādir-i Geylânî'nin beşinci göbekten torunu Şeyh Hüseyin el-Hamevî'nin yanına gönderir. Bunun üzerine İznik'e geri dönen Eşrefoğlu derhal erbaîn*e girer ve bu sırada gördüğü rüyaları yazarak yanında hanımı ve kızı olduğu halde uzun ve çileli bir yolculuğa çıkar. Anadolu'yu bir baştan bir başa yaya olarak aşan Eşrefoğlu Hama'ya varır varmaz Hüseyin el-Hamevî'ye intisap eder ve şeyhi tarafından erbaînde gördüğü rüyaların

yazılı olduğu kâğıda bakılarak âdeta ayağının tozuyla tekrar erbaîne sokulur. Eşrefoğlu kırk gün içinde çilesini tamamlar ve Kādirî hilâfetnâmesi alarak İznik'e geri döner.

Eşrefoğlu İznik'e döndükten sonra bir süre yine uzlet halinde yaşamaya devam eder. Bir müddet sonra İznik'te kurduğu dergâhında irşada başlar, tarikatı kısa zamanda yayılır. Menâkıb-ı Eşrefzâde'ye göre 874'te (1469 - 70) muhtemelen 100 yaşlarında İznik'te vefat eder ve daha sonraları camiye çevrilen dergâhın hazîresine defnedilir. Kaynaklarda vefat tarihi hususunda farklı görüşler bulunmakla beraber türbedeki kitâbesinde yazılı olduğu söylenen (Mehmed Şemseddin, s. 50), "Eşrefzâde azm-i cinân eyledi" mısraının gösterdiği 874 tarihi diğerlerinden daha doğru kabul edilmiştir. Vefatından sonra vasiyeti üzerine yerine, küçük yaştan beri yanında bulunan ve kızı Züleyha ile evlenen halifesi Abdürrahim Tirsî postnişin oldu.

Kādiriler arasında Abdülkādir-i Geylânî'den sonra tarikatın ikinci pîri sayılan Eşrefoğlu Rûmî daha hayatta iken büyük bir velî kabul edilmiştir. Evliya Çelebi, Eşrefoğlu'nun içinde medfun bulunduğu İznik'teki cami ve dergâhtan da bahsederek ondan "yetmiş bin müride mâlik bir pîşvâ-yı âşıkân" diye söz etmektedir. O sırada Osmanlı tahtında oturan Fâtih Sultan Mehmed'in hanımı Mükerreme Sultan'ın (Menâkıb-ı Eşrefzâde'de Fâtih'in annesi olarak geçiyor) dilindeki bir yarayı tedavi etmesi için kendisine başvurulan Eşrefoğlu, davetin birkaç defa tekrarlanması üzerine İstanbul'a giderek hastayı tedavi etmiştir. Yine Menâkıb-ı Eşrefzâde'de, Eşrefoğlu'nun İznik'e döndükten sonra padişahın onun arkasından tebdili kıyafetle gelerek kendisini dervişliğe kabul etmesi için ısrar ettiği, Eşrefoğlu'nun ise uzun nasihatlerden sonra padişahı İstanbul'a geri dönmeye razı edebildiği rivayeti de yer almaktadır. Fâtih Sultan Mehmed'in sadrazamı Mahmud Paşa'nın da Eşrefoğlu'nun müridleri arasında bulunduğu, hatta Fâtih tarafından Yedikule Zindanı'na hapsedildiği zaman duasıyla padişahın gazabını hafifletmesi için adamlarından birini Eşrefoğlu'na gönderdiği nakledilmektedir (Menâkıb-ı Mahmûd Pâşâ-yı Velî, s. 22-24).

Eşrefoğlu'nun edebî şahsiyeti tasavvufî inançları doğrultusunda gelişip şekillenmiştir. Şiirlerinde daha çok Yûnus Emre tesiri hâkim olmakla beraber kendine

has söyleyişlerin bulunduğu manzumelerinin sayısı da az değildir. Hece ve aruz veznini başarıyla kullanmış, lirik şiirler yanında didaktik manzumeler de yazmıştır. Şiirlerinde bilhassa tasavvufî remizlere büyük ölçüde yer vermiş, bu çerçevede yeni mazmunlar oluşturmuştur. Yer yer halk deyişlerine ve atasözlerine mal olmuş âyet meâllerine de yer verdiği şiirleri tekke edebiyatının muhteva bakımından en samimi örnekleri arasında yer alır. Şiirlerin bazıları vahdet-i vücûd neşvesiyle yazılmıştır.

Genellikle ilâhî aşkı terennüm ettiği şiirlerinin bir kısmı bestelenmiştir. Sadettin Nüzhet Ergun, Eşrefoğlu'nun şiirleri en çok bestelenen mutasavvıf şairlerden biri olduğunu söyler ve Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'den naklen kendisinin de bazı besteler yaptığını belirtir (Türk Şairleri, III, 1368). Bugün de Kādirî dergâhlarında kıyâmî zikir Eşrefoğlu'nun, "Cem' olmuş dervişleri pîrim Abdülkādir'in" ilâhisiyle başlamaktadır.

Sadettin Nüzhet Türk Şairleri'nde, Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi'nin Künhü'l-ahbâr'ı gibi bazı kaynaklarda, büyük bir ihtimalle Şekāik Tercümesi'nde Eşrefzâde Muhyiddin Mehmed ile karıştırılmasından dolayı Eşrefoğlu'nu Kalenderî ve Bektaşîler zümresine dahil imiş gibi göstermeye çalışan bir cereyan bulunduğundan bahsetmektedir. Ancak onun yaşadığı devirden iki asır sonra gelen Bektaşî şairi Hasan Dede'nin, "Eşrefoğlu al haberi/Bahçe biziz gül bizdedir" mısralarıyla başlayan ünlü taşlaması da bu iddianın isabetsiz olduğunu göstermektedir. Eşrefoğlu'nun divanında, "Tecellî şevk-i dîdârın beni mest eyledi hayran/Enelhak sırrını candan anunçün kılmazam pinhân" matla'lı manzume gibi şathiyyât türünde yazılmış bazı şiirler bulunmakla beraber onda şeriatın zâhirine ters düşecek herhangi bir ifade yoktur. Bu sebeple daha yaşarken büyük bir kitlenin teveccühünü kazanan Eşrefoğlu "eâzım-ı evliyâullah"tan sayılmış ve türbesi asırlarca bir ziyaretgâh olmuştur.

Eserleri. 1. Divan. Yirmiden fazla nüshası tesbit edilmiş olup bunlardaki şiir sayısı birbirinden farklıdır. Divanın Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshaları (Lâleli, nr. 1732; Esad Efendi, nr. 2590) başka şairlerin şiirlerinin en az karıştığı nüshalardır. Necla Pekolcay'ın kütüphanesinde bir mecmua içinde bulunan nüsha ise eski bir yazma olmakla beraber daha sonraki bir dönemde harekelenmistir. Divan eski harflerle birkaç defa yayımlanmış (İstanbul 1286, 1301, 1307), yeni harflerle de Eşrefoğlu Rûmî'nin hayatı ve

şahsiyetiyle ilgili geniş bir inceleme ile birlikte Âsaf Halet Çelebi tarafından neşredilmiş (İstanbul 1944), bunu daha sonraki baskılar takip etmiştir (1967, 1972). 2. Müzekki'n-nüfûs*. Anadolu'da XIII. yüzyıldan beri gelişen tasavvuf cereyanının en önemli eserlerinden biridir. Eşrefoğlu kitabın mukaddimesinde eserini halkı doğru yola sevketmek için bilhassa Türkçe olarak yazdığını belirtir. Eşrefoğlu Rûmî özellikle bu eseriyle, Orta Asya'dan gelip Anadolu topraklarını yurt edinen Türkler'in tasavvufî ahlâkı benimsemesinde asırlar boyunca önemli bir rol oynamıştır. Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan Müzekki'n-nüfûs (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2070; İÜ Ktp., TY, nr. 6200, 6387; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3642) eski ve yeni harflerle birçok defa basılmıştır (İstanbul 1269, 1281, 1298, 1322, 1966, 1968, 1977). 3. Tarîkatnâme. Eserde daha çok tarikat âdâbıyla müellifin Ehl-i beyt'e olan muhabbet ve bağlılığı anlatılmakta, Hz. Ali'nin üstünlüğünü gösteren delillere yer verilmektedir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 389, 428, 441, 1017; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4667; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 4894).

Menâkıb-ı Eşrefzâde'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasında (TY, nr. 270) Eşrefoğlu'nun eserleri olarak sadece Müzekki'n-nüfûs ile Tarîkatnâme'nin adları geçtiği halde, ilk defa Mehmed Şemseddin Yâdigâr-ı Şemsî'de kaynak zikretmeksizin Eşrefoğlu'nun Tarîkatnâme, Delâilü'n-nübüvve, Fütüvvetnâme, İbretnâme, Ma'zeretnâme (Hediyyetü'l-fukara), Elestnâme, Nasîhatnâme, Hayretnâme, Münâcâtnâme, Esrârü't-tâlibîn adlı risâlelerinin bulunduğunu söyler. Bu bilgi daha sonra konuyla ilgili hemen bütün eserlerde aynen tekrarlanmıştır. Delâilü'n-nübüvve ve Esrârü't-tâlibîn dışında kalan risâleler, M. Fuad Köprülü'nün Yapı Kredi Bankası'na intikal eden kitapları arasında bulunan bir mecmuada (nr. 133) yer almaktadır. 856 (1452) yılında istinsah edilen bu mecmuadaki eserler mesnevi tarzında olup hiçbirinde müellifinin adı geçmemektedir. Ancak her eserin başında müstensih Nasûh b. Ahmed'in, risâlenin Eşref b. Ahmed'e ait olduğuna dair kaydı bulunmaktadır. Bu mesnevilerden Fütüvvetnâme Orhan Bilgin tarafından, elde açık bir delil bulunmamakla birlikte Eşrefoğlu'nun babası Eşref b. Ahmed'e ait olabileceği kanaatiyle yayımlanmıştır (İstanbul 1992). Yeni bilgiler elde edilinceye kadar bu eserlerin Eşrefoğlu'na mı, yoksa babasına mı ait olduğunu tesbit etmek oldukça güç görünmektedir, öte yandan eseri yayımlayan O. Bilgin'in, "Bu

küçük mesnevi, uzun asırlar boyu Türk iktisadî ve içtimaî hayatı üzerinde büyük tesir icra etmiş olan fütüvvet zihniyetinin XIV. asır ile XV. asrın ilk yarısındaki şeklini ortaya koymaktadır" şeklindeki ifadesi de eserin muhtevasına uymamaktadır.

Menâkıb-ı Eşrefzâde Abdullah Uçman ve Önder Akıncı tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1976).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Eşref b. Ahmed, Fütüvvetnâme (haz. Orhan Bilgin), İstanbul 1992, ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. V, VII - VIII; Abdullah Veliyyüddîn Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, İÜ Ktp., TY, nr. 270; a.mlf., Eşrefoğlu Rûmî - Hayatı ve Menkıbeleri (haz. Abdullah Uçman - Önder Akıncı), İstanbul 1976 (Orhan Köprülü'nün özel kütüphanesinde bulunan diğer bir Menâkıbnâme nüshası XVII. yüzyılın başlarına ait olup gerek dil ve ifade özellikleri gerekse muhteva bakımından öbüründen önemli farklılıklar göstermektedir); Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 124a; Menâkıb-ı Mahmûd Pâşâ-yı Velî, İÜ Ktp., TY, nr. 2425, s. 22-24; Menâkıb-ı Mahmûd Paşa, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1940, vr. 82a; Mecdî, Şekâik Tercümesi, s. 225; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 145; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 8-10; Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, Bursa 1302, s. 180, 182, 229; A. Sabri, Menâkıb-ı Eşrefzâde, Bursa 1318; Sicilli Osmânî, I, 388-389; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 47-51; Osmanlı Müellifleri, I, 17; Tomar - Kâdiriyye, s. 48-49; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1966), s. 248, 295; Mehmet Kaplan, Eşrefoğlu Rûmî (travay, İstanbul 1937 - 38), Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. 30; Âsaf Hâlet Çelebi, Eşrefoğlu Divanı, İstanbul 1944, s. 5-56; Ergun, Türk Şairleri, III, 1367 - 1370; a.mlf., Antoloji, I, 15; Orhan Köprülü, Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkıbnâmeleri (doktora tezi, 1951), İÜ Ktp., nr. 1939; Abdülbâki Gölpınarlı, Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi, İstanbul 1972, s. 63-77; a.mlf., "Eşrefoğlu", TDL (Halk Edebiyatı Özel Sayısı), XIX/207 (1968), s. 390-393; İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Yönetici Sınıf Hakkında

Kamuoyunun Oluşumuna Bir Örnek: Menâkıb-ı Mahmud Paşa-yı Velî", Tahsin Bekir Balta'ya Armağan, Ankara 1974, s. 459-481; Mehmed Halid [Bayrı], "Eşrefoğlu", Dergâh, sy. 2, İstanbul 1337, s. 26-28; sy. 15 (1337), s. 9-11; Kasım Kufralı, "Eşrefiye", İA, IV, 396-397; Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rumî, Abdullah", TDEA, III, 116-117; Süleyman Uludağ, "Abdal Mehmed", DİA, I, 63; Nuri Özcan, "Abdürrahim Tirsî", a.e., I, 293.

A. Neclâ Pekolcay - Abdullah Uçman

EŞREFOĞLU RÛMÎ CAMİİ

İznik'te XV. yüzyılda Eşrefoğlu Rûmî adına yaptırılan ve orijinal şekli günümüze ulaşmayan cami.

Eşrefzâde veya Eşref-i Rûmî Camii adlarıyla da anılan ve Yunan işgali sırasında tamamen ortadan kalkan caminin ilk yapısından günümüze yalnızca minaresiyle hazîre kısmı ulaşmıştır. Cami, İznik'te yaşamış ve burada ölmüş olan Kādiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunun kurucusu ünlü mutasavvıf Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469 - 70) adına inşa edilmiştir. Eski fotoğraflarda Eşrefoğlu Rûmî'nin türbesinin de caminin hemen bitişiğinde olduğu görülmekte, ancak işgal sırasında o da tamamen yıkıldığı için günümüzde şeyhin kabrinden başka herhangi bir izine rastlanmamaktadır. Caminin inşa tarihi ve bânisi belli değildir. Yalnız burada 1485 yılında Fâtih Sultan Mehmed'in eşi Mükrime Hatun tarafından bir cüz okuma vakfının kurulduğu bilinmekte ve bu durum yapının bu tarihten önce yapılmış olduğu görüşüne kesinlik kazandırmaktadır. Cami, büyük ihtimalle Eşrefoğlu Rûmî'nin ölümünden sonra türbe ile birlikte veya türbeden hemen sonra ona yakın bir tarihte inşa edilmiş olmalıdır. Minarenin camiden ayrı ve türbe duvarına bitişik yapılması da aynı ihtimalleri hatırlatmaktadır.

Geçmişte yapılan araştırmalardan ve mevcut fotoğraflarından hakkında bilgi edinilebilen Eşrefoğlu Rûmî Camii'nin uzunlamasına dikdörtgen planlı, düz çatılı bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Devşirme dört sütuna oturan beş kemerli, yanları kapalı ve hayli derin bir son cemaat yeri ile dışa açılır. Ortada yer alan kapının iki yanında simetrik olarak altta büyük, üstte küçük birer penceresi bulunmakta ve bunların kapıya uygun düşecek şekilde sivri kemerlerle donatıldıkları görülmektedir. Duvarlar düzensiz taş ve tuğla sıralarıyla meydana getirilmiştir. Yapının iç kısmında sekiz ahşap direk üzerine oturan bir müezzin mahfili bulunmaktaydı. Mukarnaslı kavsarası dışında bütünü ile çini kaplı olan mihrap, iç mekânın en dikkat çekici unsurlarından biriydi. Yapıdan ayrı tutulduğu ve bitişikteki türbenin köşesinde yer aldığı bilinen, halen şerefeden yukarısı eksik ve çelik kuşaklar içine alınmış olan minare, yüksek bir çokgen kaideye oturmakta

olup tamamen tuğladan örülmüş silindirik bir gövdeye sahiptir. Gövdesinde ve şerefe altında dikdörtgen ve kare levhalardan meydana gelen çini kuşaklardan başka şerefe altındaki mukarnasların arasına da aynı tarzda çini levhalar yerleştirilmiştir. Bu çinilerin IV. Murad zamanında yaptırılan onarım sırasında konulduğu bilinmektedir; bu onarımda cami ve türbenin içi de çinilerle kaplanmıştır. Özellikle camide son cemaat yeriyle harimin duvarlarını ve mihrabın üzerini kaplayan çinilerin son derece zengin olduğu mevcut fotoğraf ve çizimlerden anlaşılmaktadır. Bu çinilerden halen İznik Müzesi'nde bulunan çok sayıdaki parçasının sır altı tekniğinde yapıldığı ve XVII. yüzyıl için hayli kaliteli olan bir işçilik yanında desen ve renk açısından da önemli özellikler sergilediği görülmektedir. Çok değişik çiçek desenleri ihtiva eden bu parçalar arasında kitâbeli olanlar özellikle dikkat çekicidir. Eşrefoğlu Rûmî Camii ve Türbesi'nin çinilerinden günümüze ulaşan bu kısıtlı malzeme, XVII. yüzyılda artık gerilemeye başlayan İznik çiniciliğinin son dönem örnekleri olması bakımından da ayrıca değer taşımaktadır. Camiyi önemli kılan başka bir husus da yapının İznik'teki tek çinili eser olmasıdır. Osmanlılar'ın birinci derece çini yapım merkezi olan İznik'te üretim, başından beri imparatorluğun önde gelen merkezlerinin ihtiyaçları doğrultusunda daima dış tüketime yönelik olmuştur.

Eşrefoğlu Rûmî Camii'nin, elli yıl öncesine kadar etrafında bulunan kalıntılardan geniş bir yapı topluluğuyla çevrili olduğu anlaşılmaktadır. Fotoğraflarda şadırvanlı bir avlu içinde, caminin hemen bitişiğinde Eşrefoğlu Rûmî'nin dikdörtgen planlı büyük türbesinin yer aldığı görülmektedir. Türbe, batı cephesinin kuzey ucundaki bir kapı ve pencere aracılığıyla revaklı, güney duvarı mihrap nişli küçük bir avluya açılmakta, türbenin kuzey cephesinin önünde ise Eşrefoğlu Rûmî'nin eşyalarının sergilendiği kare planlı özel bir bölme bulunmaktaydı. Eski yayınlardan, caminin hemen yakınında küçük ölçülerdeki bir hamamın izlerine rastlandığı ve yapıların güneyinde görülen kalıntılarla etraftaki geniş bir alana yayılmış izlerin de büyük bir tekke kompleksine ait olduğunun sanıldığı öğrenilmektedir. Bu durumda, Eşrefoğlu Rûmî'nin tekkesi etrafında tarikata ait bir merkez meydana getirme düşüncesiyle kurulmuş ve zamanla eklenen yeni yapılarla genişletilerek şekillendirilmiş bir külliyenin varlığı söz konusu olmaktadır.

Tamamen harap olduktan sonra 1954 yılında cami derneği tarafından basit bir tarzda kâgir olarak yapılan ve aynı yıl ibadete açılan cami günümüzde de kullanılmakta, Eşrefoğlu Rûmî'ye ve yakınlarına ait bazı kabirler de minare ile caminin sağ tarafı arasında kalan açık hazîrede bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 7-10; C. von der Goltz, Anatolische Ausflüge Reisebilder, Berlin 1896, s. 424; A. Raymond, Alttürkische Keramik in Kleinasien und Konstantinopel, München 1922, s. 22-23; K. Otto - Dorn, Das Islamische İznik, Berlin 1941, s. 39-48; Âsaf Hâlet Çelebi, Eşrefoğlu Divanı, İstanbul 1944, s. 5-41; Ayverdi, Osmanlı Mimarîsi IV, s. 767-769; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 199-202; Semavi Eyice, İznik, İstanbul 1988, s. 38; C. Gurlitt, "Die Islamitischen Bauten von Isnik (Nicaea)", OA, III (1913), s. 58-59; Ali Saim Ülgen, "İznik'te Türk Eserleri", VD, I (1938), s. 60.

Selda Kalfazade

EŞREFOĞULLARI

XIII. yüzyıl sonlarına doğru Beyşehir ve Seydişehir yöresinde kurulan bir Türk beyliği.

Anadolu Selçukluları'nın uç beylerinden olan Eşrefoğlu Seyfeddin Süleyman Bey tarafından kurulmuştur. Seyfeddin Süleyman Bey, Karaman ve Menteşe Türkmenleri'nin 1277 ve 1282 yıllarında Konya'ya saldırıları ve burayı işgallerinden faydalanarak nüfuzunu bulunduğu yörede hissettirmeye başladı. İlk hedefi Akşehir ve civarı oldu. bu bölgeye akınlarda bulundu. Selçuklu Sultanı III. Gıyâseddin Keyhusrev'in ölümünden sonra çıkan saltanat boşluğu sırasında Keyhusrev'in annesi tarafından saltanat nâibliğine getirildi. Ancak II. Gıyâseddin Mesud'un Konya'da duruma hâkim olması üzerine kendi merkezi olan Gorgorum'a (Gurgurum - Gökçimen) döndü.

Toprakları bir ara Germiyanlı saldırısına uğrayan Seyfeddin Süleyman bu işgalden İlhanlılar'ın ve Selçuklular'ın yardımları sayesinde kurtuldu. Selçuklu - Moğol kuvvetleri, 1288 yılı başlarında Tarsus'u işgal eden Karamanlılar üzerine yürüyünce Karamanlılar'ın müttefiki olan Süleyman Bey de Ilgın'a saldırdı ve öldürttüğü muhafızların başını Konya'ya gönderdi. Ancak bir süre sonra Selçuklu Sultanı II. Mesud'a itaatini bildirmek üzere Konya'ya gitti ve sultan tarafından affedildi. Bu görüşmenin ardından Süleyman Bey merkezini Gorgorum'dan Beyşehir'e taşıdı. 687 (1288) tarihli kitâbesinden buradaki kalenin Süleyman Bey tarafından inşa ettirildiği anlaşılmakta ve bu beyin daha o tarihte "emîr-i kebîr-i muazzam" unvanını kullandığı, babasının adının Eşref olduğu görülmektedir. Beyşehir de bazan kalenin bânisine izâfetle Süleymanşehir diye anılmaktaydı.

Eşrefoğlu ile barışı sağlamlaştırmak isteyen II. Gıyâseddin Mesud, kardeşi Rükneddin Geyûmers'i Süleyman Bey'in kızı Gülcemal ile evlendirmek istiyordu. Bu hususu görüşmek için Beyşehir'e giden Geyûmers Eşrefoğlu tarafından hapsedilince II. Mesud ordusuyla Beyşehir'e yürümüş, çıkması muhtemel bir savaş Karamanoğlu'nun araya girmesiyle önlenmiş ve

Geyûmers serbest bırakılmıştır.

İlhanlı Devleti'ndeki hükümdar değişikliğinden ve II. Mesud'un Kayseri'ye gitmesinden faydalanan uç Türkmenler'i yeniden ayaklandılar. Eşrefoğlu topraklarına saldıran Karamanoğulları karşılaştıkları şiddetli direniş üzerine geri çekilmek zorunda kaldılar. Bu karışıklıklarla başa çıkamayan II. Mesud, İlhanlı Hükümdarı Geyhatu'yu Anadolu'ya çağırmak zorunda kaldı. Kuvvetli bir orduyla Anadolu'ya gelen Geyhatu Lârende (Karaman), Ereğli, Beyşehir ve yöresinde büyük bir katliam ve yağma hareketinde bulunmuş ve 7000 kişiyi esir alarak Konya'ya götürmüştür. Fakat Haziran 1292'de Geyhatu'nun Tebriz'e dönmesinden, II. Mesud'un da kardeşinin saltanat iddiasıyla Kastamonu civarında ayaklanmasıyla meşguliyetinden faydalanan Karamanlılar Konya'ya saldırmışlar, Eşrefoğlu Süleyman Bey de Gevele Kalesi ve civarını işgal etmiştir. Ancak Süleyman Bey Geyhatu'dan çekindiği için kırk gün süreyle elinde tuttuğu bu kaleden ayrılarak Beyşehir'e dönmüştür.

Anadolu'da görevli Moğol noyanlarının sık sık ayaklandığı ve Anadolu Selçukluları'nın son yıllarını yaşadığı bu dönemde, diğer Türk beyleri gibi Eşrefoğlu Süleyman da ölümünden kısa süre önce muhtemelen 1299 veya 1300'de istiklâlini ilân etmiştir. Ancak Ağustos 1302'de vefat ederek Beyşehir'de yaptırdığı Eşrefoğlu Camii'nin yanındaki türbesine defnedilmiştir.

Süleyman Bey, babasının adına izâfeten kurduğu beyliğin sınırlarını Beyşehir ve Gorgorum bölgesinden güneyde Seydişehir ve Bozkır'a, kuzeyde ise Doğanhisar ve Şarkîkaraağaç'a kadar genişletmiştir. Yerine geçen büyük oğlu Mübârizüddin Mehmed Bey Gelendost ve Yalvaç'ı alarak beyliğin topraklarını biraz daha büyütmüş, fakat kısa süre sonra buraları güçlü komşusu Hamîdoğulları'na bırakmak zorunda kalmıştır. Bu arada İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'ın Memlük seferinde başarısızlığa uğraması ve Anadolu'daki karışıklıklarla baş edemeyen dayısı İrinci'nin zulümleri uç Türkmenler'ini tekrar harekete geçirdi. Karamanoğlu Mehmed Bey Konya'yı işgal ederken Eşrefoğlu Mehmed de Ilgın ve Akşehir yöresini ele geçirdi. Türkmen beylerinin bu cüretlerinden telâşlanan Olcaytu Han beylerbeyi Emîr Çoban'ı üç tümen askerle Anadolu'ya gönderdi. Sivas - Erzincan arasındaki Karanbük mevkiinde diğer Türkmen

beyleri gibi Eşrefoğlu Mehmed Bey de Emîr Çoban'ın huzuruna giderek itaatini arzetti.

O sıralarda Mevlevîliği uç bölgelerinde yayma faaliyetleri içinde olan Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi zaman zaman Beyşehir ve Akşehir'e uğrayarak Eşrefoğlu Mehmed Bey'in misafiri olmuş, Mehmed Bey ve oğlu Süleyman Şah Mevlevî tarikatına girmişlerdir. Bu arada Olcaytu'nun yerine İlhanlı tahtına geçen Ebû Said Bahadır Han'ın yaşının küçüklüğü sebebiyle devletin idaresini onun adına Emîr Çoban'ın üstlenmesi üzerine İlhanlı tahtındaki değişiklikten faydalanan aralarında Eşrefoğlu Mehmed Bey'in de bulunduğu Türk beyleri, Emîr Çoban'ın 1318'de Anadolu'ya vali tayin ettiği oğlu Demirtaş'ı (Timurtaş) tanımayıp yeniden istiklâllerini ilân ettiler. Mehmed Bey Sultandağı, Çay, İshaklı ve Bolvadin'i alarak topraklarını daha da genişletti. Bolvadin'de yaptırdığı Çarşı Camii'nin kitâbesinde Mehmed Bey'in "emîrü'l-a'zam" unvanını ve "Mübârizüddin" lakabını kullandığı görülmektedir.

Eşrefoğlu Mehmed Bey 1320 yılında ölünce yerine oğlu II. Süleyman geçti. O sıralarda Konya'yı Karamanlılar'ın elinden alan Demirtaş Anadolu'yu istediği gibi idareye başlamış, iki yıl sonra da kendi adına para bastırıp hutbe okutarak istiklâlini, hatta "mehdî-i âhir zaman" olduğunu ilân etmişti. Türkmen beyliklerinin bağımsızlığını tehdit eden bu olayı, Eşrefoğlu II. Süleyman ile Hamîdoğlu Feleküddin Dündar beyler babası Emîr Çoban'la İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'a şikâyet ettiler. Bunun üzerine babası tarafından Tebriz'e götürülen Demirtaş'ı Ebû Said affederek tekrar Anadolu genel valiliğine getirdi. Ancak bir süre sonra İlhanlı Devleti ile bağlarını keserek bağımsızlıklarını ilân eden Türkmen beyliklerine karşı şiddete başvuran Demirtaş Beyşehir'e girerek vaktiyle kendisini şikâyet eden Süleyman Şah'ı öldürttü (9 Ekim 1326).

Bu olaydan sonra bir daha toparlanamayan Eşrefoğlu Beyliği'ne ait Beyşehir, Seydişehir, Akşehir ve yöresi Hamîdoğulları tarafından zaptedilmiş, öteki topraklar ise Sâhib Ataoğulları ve Karamanoğulları arasında paylaşılmıştır. Yaklaşık kırk yıl süren Eşrefoğulları Beyliği İbn Fazlullah el-Ömerî'ye göre altmış beş şehir, 70.000 süvariye sahipti.

Eşrefoğlu beyleri imar işlerine büyük önem vermişlerdir. Beyliğin kurucusu

olan Seyfeddin Süleyman'ın burada yaptırdığı Eşrefoğlu Camii Anadolu Selçuklu sanatının en güzel örneklerinden biridir. Süleyman Bey caminin yanında bir çifte hamamla otuz bir dükkândan oluşan bir bedesten, bu çarşının güney kısmına bitişik üç kapılı, altı kubbeli bir han, bir imaret ve kendisi için de bir türbe yaptırmıştır. Bıraktığı vakıfnâmeye göre Süleyman Bey iplikçi ve dokumacı esnafının bulunduğu bedesteni, cami ve hanın etrafındaki dükkânları, büyük hamamı, ayrıca yirmi dükkânla iki değirmeni vakfetmiştir. Bütün bu emlâkin geliri 12.000 dirhem olup bunun beşte biri, yaptırdığı caminin mütevellisi olan Mehmed ve Eşref adındaki oğulları ile onların evlât ve torunlarına tahsis edilmiştir. Caminin bitişiğindeki türbede rivayete göre kendisininkinden başka karısı ve küçük oğlu Eşref'in mezarları bulunmaktadır. Seyfeddin Süleyman Bey, beyliğin merkezi olan Beyşehir'de 697'de (1297 - 98) II. Gıyâseddin Mesud, iki yıl sonra da III. Alâeddin Keykubad adına gümüş sikkeler kestirmiştir.

Mübârizüddin Mehmed Bey Bolvadin'de 1320de yaptırdığı Çarşı Camii'nden başka Akşehir'de de bir cami inşa ettirmişti. Âlimleri ve şairleri himaye eden Mehmed Bey adına Şemseddin Muhammed Tüsterî 1310'da el-Fuṣûlü'l-Eşrefiyye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2445) adlı felsefî bir eser yazmış, Konyalı Kemâleddin de 1320'de Teḳārîrü'l-menâṣıb adında bir inşâ kitabı kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Selçuknâme: Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi (trc. ve nşr. F. Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 59, 63, 65, 69-73, 82-88, 93; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 270-271, 311-312; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 31; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, 309, 323, 341, 346; S. Lane Poole, Düvel-i İslâmiyye (trc. Halil Edhem), İstanbul 1927, s. 287-288; Zambaur, Manuel, s. 154; M. Yavuz Süslü, Eşref Oğulları Tarihi - Beyşehir Kılavuzu, Konya 1934; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 7, 43, 58-61, 65, 152, 203, 229, 235-236; a.mlf. Kitâbeler II, İstanbul 1929, s. 46-49, 183-242, 244; a.mlf., "Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş", TTK Belleten, XXXI/124 (1967), s. 628; Konyalı, Akşehir, s. 52-59; Ömer Tekin - Recep

Bilginer, Beyşehir ve Eşref Oğulları, Eskişehir 1945; H. Nihal Atsız, Osmanlı Tarihine Ait Takvimler, İstanbul 1961, s. 18; Şerefeddin Erel, Nadir Birkaç Sikke, İstanbul 1963, s. 18-19; Artuk, İslâmî Sikkeler Katalogu, I, 438-439; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 282, 288, 290-291, 297-298, 340; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 560, 584, 589-590, 595, 605-606, 618, 625, 646; a.mlf., Tarihî Takvimler, Ankara 1984, s. 13; Erdoğan Merçil, Müslüman - Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 295; Halil Edhem, "Anadolu'da İslâmî Kitâbeler", TOEM, V/27 (1330), s. 139-146; Âlî, "Eşref Oğulları Hakkında Birkaç Söz", a.e., V/28 (1330), s. 251-256; Yılmaz Önge, "Konya - Beyşehir'de Eşrefoğlu Süleyman Bey Hamamı", VD, VII (1968), s. 139-144; Barbara Fleming, "Türkler - Anadolu Beylikleri", İA, XII/2, s. 282.

Sait Kofoğlu

EŞREFZÂDE AHMED ZİYÂEDDİN

(ö. 1198/1784)

Gülzâr-ı Sulehâ adlı eseriyle tanınan mutasavvıf.

1161'de (1748) Bursa'da doğdu. Babası Eşrefzâde Mehmed Fahreddin Efendi'dir. İlk dinî bilgilerini ailesinden aldı, döneminin âlim ve sanatkârlarından faydalandı. Kaltakçızâde Halil Efendi'den hüsn-i hat icâzeti aldı. Tasavvufî eğitimini, Zübdetü'l-beyân adlı tefsirin sahibi

amcası Abdülkādir Necib Efendi'nin yanında tamamladı. Yâkubefendizâde Nûri'nin çocuksuz olarak vefatı üzerine Setbaşı'ndaki Çarşamba Dergâhı'nın şeyhliğine getirildi. Tekke şeyhliği yanında Emîr Sultan Camii'nin cuma vaizliği görevini de yürüten Ahmed Ziyâeddin genç yaşta vebadan öldü ve Eyüp Efendi Tekkesi mihrabı önüne defnedildi.

Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin tek eseri Gülzâr-i Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ adını taşımaktadır. İsmâil Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân adlı eserine zeyil olarak kaleme alınan Gülzâr-ı Sulehâ 1135 - 1196 (1723 - 1782) yılları arasında Bursa'da vefat etmiş olan şeyh, vâiz, vali, müderris, dede, şair ve hattatların hal tercümelerini ihtiva etmektedir. 216 şahıs hakkında bilgi veren eser beş "gülbîn" ve beş "fasıl"a ayrılmıştır. Birinci gülbîn meşâyih, birinci fasıl vâizân, ikinci gülbîn mevâlî, ikinci fasıl müderrisîn, üçüncü gülbîn dedegân, üçüncü fasıl sulehâ, dördüncü gülbîn şuarâ, dördüncü fasıl nüdemâ, beşinci gülbîn hattâtân, beşinci fasıl mûsikişinâsân, tabîbân ve tîrendâzâna ayrılmıştır.

Süleyman Hâlis'in Vefeyât'ından faydalanılarak hazırlanan Gülzâr-ı Sulehâ'da yer alan şairler şunlardır: Belîğ, Feyzî, Hakkī, Huldî, Levhî, Naîm, Râkım, Şeref. Kitapta elli iki sûfî eser ve menkıbeleriyle tanıtılmıştır. Bunlar arasında Niyâzî-i Mısrî'nin halifesi Gazzî Ahmed Efendi, Rûḥu'l-beyân sahibi İsmâil Hakkı Bursevî, Eşrefzâde İzzeddin Efendi gibi meşhur

sûfîler de vardır. Gülzâr-ı Sulehâ'nın Millî Kütüphane (FB, nr. 176), Bursa Eski Basma ve Yazma Eserler Kütüphanesi ile (Orhan Gazi, nr. 1018/2) Mehmed Şemseddin'de (Ulusoy) birer nüshası bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin, Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1018/2; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfan, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1923, vr. 14a; Gazzîzâde Abdüllatif Efendi, Ravzatü'l-müflihîn, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1041, vr. 1b; Îzâhu'l-meknûn, II, 376; Sicilli Osmânî, IV, 681; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî (eserin basılmamış bölümü, Mustafa Kara özel kütüphanesi), s. 694-695; Osmanlı Müellifleri, II, 103; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 409; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, İstanbul 1990, I, 58; Kadir Atlansoy, Bursa Vefeyatnâmelerindeki Şairlerin Biyografileri (doktora tezi, 1993), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 80.

Mustafa Kara

EŞREFZÂDE İZZEDDİN EFENDİ

(bk. İZZEDDİN EFENDİ, Eşrefzâde).

EŞTER

الأشتر

Mâlik b. el-Hâris b. Abdiyegūs el-Eşter en-Nehaî (ö. 37/657 [?])

Hz. Ali’nin sadık taraftarı olan meşhur Arap cengâveri.

Yemen asıllı Mezhic kabilesine mensuptur. Bi‘setten önce doğduğu halde Hz. Peygamber’i görememiştir. Ebû Ubeyde b. Cerrah’ın kumandasında Bizans’la yapılan savaşlarda kendini gösterdi. Yermük Savaşı’nda (15/636) bir gözünü kaybettiği için “Eşter” (göz kapakları ters çevrilmiş) lakabıyla meşhur oldu. Hz. Ömer’in Câbiye’deki toplantısına katılan emirler arasında yer alan Eşter Hz. Ömer devrinin son yıllarından itibaren Kûfe’de oturmaya başladı ve şehrin en nüfuzlu kişilerinden biri oldu. Hz. Osman zamanında halkı halife aleyhine isyana teşvik ettiği için Vali Saîd b. Âs tarafından birkaç arkadaşıyla birlikte Dımaşk’a Muâviye b. Ebû Süfyân’ın yanına gönderildi (33/653 - 54). Bunların davranışlarından rahatsız olan Muâviye de kendilerini Kûfe’ye geri yolladı. Halife aleyhindeki faaliyetlerini sürdürmeleri üzerine Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd’in yanına Humus’a sürgün edildiler. Hz. Osman’ı evinde muhasara edenler arasında Eşter de vardı, hatta bazı kaynaklar onu katiller arasında gösterir.

Hz. Ali halife seçilince Eşter Kûfeliler adına ona biat ettiği gibi bazı muhalifleri de biata zorladı. Eşter Cemel, Sıffîn, Nehrevan savaşlarına katıldı ve önemli görevler üstlendi. Sıffîn’de Hz. Ali’nin süvari ve piyade kuvvetlerine kumanda etti. Leyletülherîr’de Muâviye’nin ordusunu bozguna uğratmak üzere iken Amr b. Âs’ın hilesiyle savaşın durdurulması söz konusu olunca Eşter buna şiddetle karşı çıktı, fakat Hz. Ali’nin ısrarları sonucunda savaşı durdurdu. Taraflar arasındaki anlaşmazlığın hakemlere havale edilmesi sırasında bazı kişiler Hz. Ali adına onun hakem olmasını teklif ettilerse de Hz. Osman’ın öldürülmesi olayına karıştığı için bu teklif reddedildi. Sıffîn Savaşı’nın ardından el-Cezîre’ye dönen Eşter, kısa bir süre sonra Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk’ın yerine Mısır valiliğine tayin edildi. Muâviye bunu öğrenince Kulzüm (veya Arîş) âmiline haber

gönderip Eşter'i zehirlediği takdirde kendisini yirmi yıllık haraçtan muaf tutacağını bildirdi. Bunun üzerine âmil konakladıktan bir sırada ikram ettiği bal şerbetine zehir katarak Eşter'i öldürdü. Bazı kaynaklar bu olay için Recep 37 (Aralık 657), bazıları ise 38 (658 - 59) tarihini kaydederler. Muâviye Eşter'in ölüm haberini Dımaşk Camii minberinden ilân ettirmiş ve, "Ali'nin iki sağ kolu vardı, biri (Ammâr b. Yâsir) Sıffîn'de kesilmişti, diğeri de bugün kesildi" demiştir (Aʿyânü'ş-Şîʿâ, I, 518).

Hz. Ali'nin "seyfullah" unvanını verdiği Eşter pehlivan yapılı bir kumandan, aynı zamanda meşhur bir hatip ve iyi bir şairdi (Merzübânî, s. 362). Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Zer el-Gıfârî ve Hâlid b. Velîd'den hadis rivayet etmiştir. Oğlu İbrâhim b. Mâlik, Ebû Hassan el-A'rec, Abdurrahman b. Yezîd, Alkame b. Kays ve diğer bazı kişiler de ondan rivayette bulunmuşlardır. İbn Hüsâm diye tanınan Muhammed b. Hüsâmeddin'in (ö. 875/1470) kaleme aldığı Ḫâverânnâme adlı destanın konusunu, Hz. Ali'nin Eşter ve Ebü'l-Mihcen'le birlikte doğunun hükümdarı Kubâd'a karşı yaptığı savaşlar oluşturur (Zebîhullah Safâ, s. 377-379). Bu eser, adı bilinmeyen bir mütercim tarafından kısaltılarak Hâverzemîn ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Muhammed Mehdî Şemseddin'in ʿAhdü'l-Eşter adlı bir çalışması vardır (Beyrut 1404/1984).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakât, VI, 213; Halîfe b. Hayyât et-Tabakât (Zekkâr), I, 335; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 196, 586; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 235, 327; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, bk. İndeks; Ya'kûbî, Târîh, II, 178-179, 184, 187, 189, 194; Taberî, Târîh (Ebül-Fazl), IV, 565-569; V, 12-13, 19-24, 47, ayrıca bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştikâk, s. 145, 297, 404; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 400-403, 420-421; Kindî, el-Vülât ve'l-kudât (Nassâr), s. 46-48; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 362; İbnül-Esîr, el-Lübâb, III, 304; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâğa (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1385-87/1965-67, XV, 98; İbn Manzûr, Muhtasaru Târihî Dımaşk, XXIV, 16-24; Makrîzî, el-Hıtat, II, 336; İbn Hacer, el-İsâbe, III,

482; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, X, 11-12; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 102; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 131; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 36, 38, 45-47, 151; Zebîhullah Safa, Hamâseserâyî der Îrân, Tahran 1352 hş., s. 377-379; M. Ebü’l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî, Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-İslâm, Kahire 1394/1974, s. 359-360, 371-375; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 506, 518; Cl. Huart, “Eşter”, İA, IV, 397-398; L. Veccia Vaglieri, “al-Ashtar”, EI^2 (İng.), I, 704; Ethem Ruhi Fığlalı, “Ali”, DİA, II, 373; Tahsin Yazıcı, “Destan”, a.e., IX, 208.

Abdülkerim Özaydın

EŞTERKÛNÎ

الأشتركوني

Ebü’t-Tâhir Muhammed b. Yûsuf b. Abdillâh el-Eşterkûnî es-Sarakustî (ö. 538/1143)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, makāme yazarı.

Endülüs’te Sarakusta’da (Zaragoza) doğdu. İbnü’l-Eşterkûnî (İbnü’l-Eşterkûyî) lakabıyla. Temîmî, Mâzinî, Kurtubî ve Sarakustî nisbeleriyle de tanınır. Ailesi Endülüs’ün kuzey taraflarındaki Eşterkûn (Eşterkûy) adlı bir kalede oturduğundan bu nisbeyi almıştır. Tahsil maksadıyla Endülüs’te birçok şehri gezdi ve buralardaki âlimlerden faydalandı. Hocaları arasında, başta Ebû Ali es-Sadefî olmak üzere İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî ve Ebû Umrân b. Ebû Telîd gibi simalar bulunan Eşterkûnî Belensiye (Valencia), Şâtıbe (Jativa), Kurtuba (Cordoba) ve İşbîliye’de de (Sevilla) birçok âlimin talebesi olmuştur. Ayrıca Gırnata, Malaka ve İşbîliye’de bulunan bir kısım ilim adamıyla mektuplaştı ve bazılarıyla görüşmek üzere bu şehirlere gitti. Onun 508 (1114-15) ve 509 (1116) yıllarında Mürsiye’de Ebû Ali es-Sadefî’nin yanında bulunduğu bilinmektedir (İbnü’l-Ebbâr, s. 141).

İbn Beşküvâl, İbn Ebbâr ve Süyûtî gibi âlimler Eşterkûnî’nin Arap dili ve edebiyatı alanında derin vukufu olduğunu belirtmişlerdir. Eşterkûnî mülûkü’t-tavâif devri emîrlerinden bazılarının sarayında önemli bir mevki elde etmiş, Meriye’de bazı emîrlere kasideler yazmış ve Benî Abbâd’la da dostluk kurmuştur. Daha sonra Kurtuba’ya yerleşerek burada Kur’an ve hadis dersleri verdi. Öğrencileri ve râvileri arasında İbn Beşküvâl, İbn Hayr, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ali el-Kurtubî gibi isimler bulunan Eşterkûnî kaleme aldığı sözlük ve makāme*leriyle ünlüdür. Günümüze gelen şiirlerinden onun güçlü bir şair olmadığı anlaşılmaktadır. Eşterkûnî 21 Cemâziyelevvel 538’de (1 Aralık 1143) Kurtuba’da vefat etti.

Eserleri. 1. el-Müselsel. Bir çeşit sözlük olan bu eserin özelliği, “anlamları birbiriyle ilgili kelimeler” demek olan müdâhal (müdâhalât) tarzında

yazılmış olmasıdır. Gulâm Sa‘leb'in (ö. 345/957) el-Müdâḫal'i ve Ebü't-Tayyib el-Lugavî'nin Şecerü'd-dürr'ünden sonra sahasında üçüncü önemli eserdir. Müellif el-Müselsel'in telif sebebini açıklarken Gulâm Sa‘leb'in eserini yetersiz bulduğunu, daha mükemmel bir eser ortaya koymak için bu kitabı yazdığını söylemektedir. Eserin kaynağının büyük ölçüde Müberred'in el-Kâmil'i olduğu söylenmektedir (Süyûtî, I, 279). el-Müselsel'de kelimeler müterâdifleriyle anlatılmakta, müterâdifin anlamı da bir başka müterâdif kelimeyle açıklanmakta, bu şekilde devam edilerek uzunca bir zincir meydana getirilip sonunda hepsi bir kökle birbirine bağlanmaktadır. el-Müselsel elli babdır ve bunlar herhangi bir başlık taşımamaktadır. Her bab, içinde anlaşılması güç kelimeler bulunan örnek bir şiirle (şâhid) başlar. Müellif söz konusu kelimelerden birini seçerek silsileyi başlatır ve her babın son kelimesiyle ilgili bir başka şiirle istişhâdda bulunarak bitirir. Eser Muhammed Abdülcevâd'ın mukaddimesiyle basılmıştır (Kahire 1377/1957). 2. el-Maḳāmâtü'l-lüzûmiyye. Eşterkûnî, el-Maḳāmâtü's-Saraḳustiyye ve el-Maḳāmâtü'l-Ḳurṭubiyye diye de bilinen bu eseri sayesinde VI. (XII.) yüzyılda Endülüs'te yetişmiş en büyük makāme müellifi olarak kabul edilmiştir. Kurtuba'da telif ettiği bu kitabında Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin üslûbundan etkilendiği ve adını da onun Lüzumu mâ lâ yelzem (el-Lüzûmiyyât) isimli eserinden ilham alarak verdiği anlaşılmaktadır. Diğer birçok Endülüslü makāme müellifi gibi Eşterkûnî de eserini Harîrî'nin el-Maḳāmât'ına nazîre olarak kaleme almıştır. Nitekim Harîrî'nin eseri gibi bu kitap da elli makāmeden meydana gelmekte, bir kısım makāmelerin “makāmâtü'ş-şuarâ, makāmâtü'n-nazm ve'n-nesr” gibi adları bulunmakta, bazılarında ise herhangi bir başlık yer almamaktadır. Üslûbu ağır olan eserde seçili bir dil kullanılmış olup bu seçili tarz makāmeden makāmeye farklılık göstermektedir. Ayrıca Harîrî'nin eserinde olduğu gibi bunda da iki aslî şahsiyet bulunmakta ve konusunu soytarılık ve dilencilikle arzusuna ulaşmaya çalışan bir kişinin macerası teşkil etmektedir. Eşterkûnî'nin geniş sözlük bilgisini ve güçlü bir müellif olduğunu gösteren eserde hikâyelerin şekil ve muhtevalarının birçoğu da Harîrî'nin Maḳāmât'ından alınmıştır. Bundan dolayı eser Doğu makāmeleri tarzına çok benzemekte, ancak Endülüs halkının fert ve toplum hayatını da yansıtmaktadır. Aşırı Doğu tesiri sebebiyle bu kitabı toplumsal ve edebî tenkit yönünden bir yenilik olarak kabul etmek mümkün değildir (İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî, s. 501; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, s.

358). VI. (XII.) yüzyılın başlarında Dâniyeli vezir Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ahmed, kitaptaki

makāmelerden birine Risâletü’l-intişâr fi’r-reddi ʿalâ ṣâḥibi’l-Maḳāmâti’l-Ḳurṭubiyye adıyla bir reddiye yazmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 543). el-Maḳāmâtü’l-lüzûmiyye Beyrut’ta basılmıştır (ts.). Eşterkûnî’nin Müberred’in el-Kâmil’ine bir şerh yazdığı da kaydedilmektedir (Keşfü’z-zunûn, II, 1382; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 89).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Beşküvâl, es-Sıla, Kahire 1966, II, 588; İbnü’l-Ebbâr, el-Muʿcem fî ashâbi’l-İmâm Ebî ʿAlî es-Sadefî, Madrid 1885 → Beyrut, ts., s. 140-141; Süyûtî, Bugyetü’l-vuʿât, I, 279; Keşfü’z-zunûn, II, 1382, 1785; Abdurrahman Fehmi, Medresetü’l-Arab, İstanbul 1304, I, 137-138; Brockelmann, GAL, I, 377; Suppl., I, 543; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 89; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 149; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 129; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Târîhu’n-nakdi’l-ʿArabî, Beyrut 1401/1981, s. 352-363; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, V, 237-245; İhsan Abbas, Târîhu’n-nakdi’l-edebî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 500-501; a.mlf., Târîhu’l-edebi’l-Endelüsî (ʿasrü’t-tavâʾif ve’l-Murâbıtîn), Beyrut 1985, s. 317-324; Ahmed eş-Şerkâvî İkbal, Muʿcemü’l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 344-346; H. Nemah, “Andalusian Maqâmât”, JAL, V (1974), s. 88-92; Muhammed el-Hâdî et-Trablusî, “Medhal ilâ tahlîli’l-Makâmâti’l-lüzûmiyye li’s-Sarakustî”, Havliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 28, Tunus 1988, s. 111-143; Mahmûd Tarşûne, “Fennü’l-Makâme fi’l-Endelüs”, a.e., s. 145-166; “İbn-i Eşterkûnî”, DMBİ, III, 15-16.

Zülfikar Tüccar

EŞYA

(bk. MAL).

ET

(bk. HAYVAN).

ETBÂU’t-TÂBİÎN

(bk. TEBEU’t-TÂBİÎN).

ETHÉ, Hermann

(1844 - 1917)

Alman asıllı şarkiyatçı.

13 Şubat 1844 tarihinde Almanya'nın Stralsund şehrinde doğdu. Orta öğrenimini buradaki lisede, yüksek öğrenimini ve doktora çalışmalarını Greifsvvald ve Leipzig üniversitelerinde yaptı. 1867'den itibaren Münih Üniversitesi'nde Doğu dilleri okuturken 1872 yılında Oxford'a davet edilerek, daha önce C. H. Sachau tarafından başlatılan Bodleian Kütüphanesi'ndeki Farsça, Türkçe, Hintçe ve Peştuca yazmaların katalogunu hazırlama çalışmalarını yürütmek ve ayrıca Arapça yazmaların bir ek katalogunu hazırlamakla görevlendirildi; aynı yıl bu katalog çalışmalarına India Office Kütüphanesi'ndeki Farsça yazmalar da eklendi. 1875 - 1915 yılları arasında Univesity College of Aberystvvyth'de Almanca ve Doğu dilleri profesörlüğü yaptı; 1887 - 1889 yıllarında da Oxford Üniversitesi'nin Doğu Araştırmaları Okulu'nda misafir profesör olarak bulundu.

Eserleri. Özellikle Arapça, Farsça ve Türkçe yazmalar üzerine yaptığı yayınlarla tanınan Ethé'nin en önemli çalışmaları şunlardır: Zakariyā ben Muḥammad ben El-Ḳazwīni's Kosmonographie (Leipzig 1868); Das Schlafgemach der Phanytasie von Fettāhî aus Nīsābūr (Leipzig 1865, 1868, Fettâhî'nin Şebistân-ı Ḫayâl adlı eserinin birinci faslının tercüme ve neşri); Die Fahrten des Sajjid (Batthāl) (Leipzig 1871, Battalnâme'ye dair ilk ilmî çalışma); Essays und Studien (Berlin 1872); Die höfische und romantische Poesie der Perser (1887); Die mystische, didaktische und Iyrische Poesie und das spätere Schrifthum der Perser (Hamburg 1888); Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library (I-II, Oxford 1889 - 1930); Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office (I, Oxford 1903; II, 1937; London 1980); Yūsuf and Zalikhā by Firdausī of Tūs (Oxford 1908, Firdevsî'nin Yûsuf u Züleyḫâ adlı eserinin tenkitli neşri); Catalogue of Oriental Manuscripts, Persian, Arabic and Hindustani (Aberystwyth 1916, Aberystwyth'deki The

National Library of Wales'de bulunan küçük bir koleksiyonun katalogu).

BİBLİYOGRAFYA

H. Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, London 1980, s. VI; a.mlf., Târîh-i Edebiyyât, s. 13; Who Was Who: 1916-1928, London 1929, s. 333; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 86; Deutsches biographisches Archiv (ed. W. Gorzny - K. G. Saur), new serie: VI/307, München - New York.

Talip Küçükcan

ETİYOPYA

Doğu Afrika’da ülke.

FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

TARİH

Doğudan Somali, kuzeyden Cibuti ve Eritre, batıdan Sudan, güneyden de Somali ve Kenya ile çevrilmiş bulunan Etiyopya (eski adı Habeşistan: Abyssinia), 1.106.060 km2 yüzölçümüyle Afrika’nın en büyük ülkelerinden biridir. Ülkenin başşehri Adisababa, dinî ve etnik bakımdan çeşitlilik gösteren nüfusu 50.341.000’dir (1990).

FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüzey Şekilleri. Prekambriyen devirden kalma bir billûrsu temel üstüne oturan ülke topraktan genelde dağlar, yaylalar ve yüksek ovalarla çöküntülerden meydana gelmiştir. Arazi, yeryüzü şekilleri bakımından doğu ve güneydoğudaki Somali yüksek ovası, büyük Rift vadisi ve orta kesimlerle batıdaki dağlık bölge olmak üzere üç bölgeye ayrılır. Etiyopya’yı güneyden kuzeye doğru ikiye ayıran ve Galla çöküntüsü de denen Rift vadisi, Turkana (Rudolf) gölünün kuzeyinden Kızıldeniz kıyısındaki Denkalî alçak ovasına kadar uzanır. 50 - 60 km. genişliğinde olan bu vadinin denizden yüksekliği ortalama 1500 m. civarındadır ve üzerindeki çukurlarda tektonik kökenli pek çok göl mevcuttur. Rift vadisinin doğusunda kalan ve doğuya doğru gittikçe alçalan Somali yüksek ovası Cuba, birleşerek onu meydana getiren Dava ve Genale ile ülkenin en uzun akarsuyu olan Vebi Şebeli nehirleri tarafından parçalanmıştır; vadinin doğu tarafında yüksekliği 4000 metreyi geçen (Enkuolo 4311 m., Batu 4307 m.) dağ sıraları uzanır. Rift vadisinin batısında kalan düzlüklerle dağlık kütle Eritre’nin kuzeyinden ülkenin güneyine kadar uzanmakta ve çok sayıdaki akarsu ile parçalanmış bulunmaktadır. Bölgenin ve ülkenin en yüksek dağı, Eritre ile Tana gölü arasında yer alan Simonlar üzerindeki Ras Daşin’dir (4620 m.). Erozyon sonucu iyice aşınmış olan yamaçların üst

kesimlerindeki masa biçimi düzlükler Etiyopya’nın yapısal özelliklerinden birini teşkil eder. Ülkenin kuzeydoğusuna rastlayan Rift vadisinin devamı niteliğindeki Denkalî çöküntüsünün bazı yerleri denizden daha aşağıdadır; genellikle çöl görünümü arzeden bu bölge tuz madeni bakımından zengindir.

İklim ve Bitki Örtüsü. Tropikal iklimin hâkim olduğu Etiyopya’da arazinin yüksekliği sebebiyle sıcaklık aynı paraleldeki diğer Afrika ülkelerine göre biraz düşüktür ve deniz seviyesinden yüksekliğe göre değişiklik gösterir. Hava alçak kesimlerde daha sıcak, yükseklerde serindir. Denkalî çöküntüsünde zaman zaman 50 dereceye varan sıcaklık orta ve batı bölgelerde iyice düşer. Kış ayları (ekim - mart) kurak, yaz ayları (nisan - eylül)

yağışlı geçer. Sıcaklık gibi yağmur rejimi de yüksekliğe göre değişir. Ülkenin en az yağış alan kesimi Denkalî çöküntüsüdür ve burada yıllık yağış ortalaması 50 mm. civarında iken Somali yüksek ovasında 1000, orta ve batıdaki dağlarla kaplı yüksek düzlüklerde 1800 milimetreyi bulur; güneydeki Cimmâ yöresinde ise bu miktar çok daha fazladır.

Yağış ve yüksekliğe göre değişen bitki örtüsünde bir çeşitlilik göze çarpar. Denkalî çöküntüsüyte Somali yüksek ovasında çöl tipinde dikenli bozkır bitkileri hâkimdir. Rift vadisinin güney taraflarında zengin savanlar bulunurken bol yağış alan güneybatıda geniş yapraklı ağaçlardan oluşan ormanlar yer alır. Irmak boylarında yetişen galeri ormanlarının yanı sıra 1800 - 2500 metreler arasında kalan kuşakta yapraklarını dökmeyen zengin bitki toplulukları görülür. 2500 metreden sonra ise hâkim bitki örtüsü çayır ve otlaklardan oluşur. Özellikle zengin ormanların bulunduğu bölgelerde bir kısmı yalnız bu ülkeye has olmak üzere koyun, keçi, antilop ve deve kuşu gibi çeşitli hayvan türleri yaşamaktadır.

Akarsu ve Göller. Etiyopya akarsu kaynakları bakımından zengin bir ülke olmakla birlikte bunlardan yeterince istifade edememektedir. Nil havzasında bulunan Tekeze Nil’in kollarından Atbara’ya katılır. Mavi Nil (Abbai) sularını Tana gölüne, güneye doğru akan Oma ırmağı ise Turkana gölüne akıtır; Baro ve Akobo’nun sularını alan Sobat ırmağı Beyaz Nil’le birleşir. Adisababa yakınlarında doğan Avaş ırmağı çöküntü boyunca

kuzeye doğru akarak Cibuti sınırındaki Abe gölünü besler. Kuzeyde Kızıldeniz'e dökülen irili ufaklı bazı akarsular mevcuttur. Diğer taraftan Somali yüksek ovasından doğan Dava ve Genale'nin oluşturduğu Cuba ile Vebi Sebeli ve Faten ırmakları araziyi parçalayarak Somali topraklarına geçer ve buradan Hint Okyanusu'na dökülür. Etiyopya göller bakımından da zengin bir ülkedir. En büyük göl olan kuzeybatıdaki Tana'nın dışında Rift vadisindeki çukurlarda da en önemlilerini Abaya, Şala, Zivey ve Abe'nin teşkil ettiği birçok göl mevcuttur.

Nüfus ve Etnik Durum. Nijerya ve Mısır'dan sonra Afrika'nın en kalabalık ülkesi olan Etiyopya'da nüfus yoğunluğu 41,1/km2'dir (1990). Nüfusun dağılışı bakımından alışılmışın dışında bir durum görülür ve ülke tropikal kuşakta bulunduğu için en kalabalık bölgeler 1800 - 2500 metreler arasındaki yükselti kuşağında yer alır; nitekim başşehir Adisababa da (2455 m.) bu kuşaktadır. Etnik bakımdan çoğulculuğun görüldüğü ülkede hâkim ırk orta bölgede yaşayan Amharalar'dır ve bunlar toplam nüfusun % 37,7'sini oluştururlar. Arap yarımadasından gelen beyaz ve batıdan gelen siyah ırka mensup insanların bir karışımı olan Amharalar evlilik yoluyla güneydeki Galla ve diğer gruplarla da karışmışlardır. Bunların dışında ülkenin kuzey taraflarındaki düzlüklerde yaşayan Tigreler % 1,9, dağlık kesimlerdeki Tigrinalar % 8,6, Gallalar da % 35,3'lük bir orana sahiptirler. Hâmî kökenli Somaliler (% 1,7) ülkenin güneydoğusunda, Afarlar (% 1,8) ise daha çok Eritre'de yaşarlar. Gurage (% 3,3), Saho ve diğer küçük gruplar orta ve güney bölgelerinde küçük adacıklar şeklinde bulunmaktadırlar. Nüfusun büyük çoğunluğu yüksek yaylalardaki köylerde yaşadığından (% 85) şehirleşme oranı çok düşüktür. Ülkede hem doğum (% 0,43) hem de ölüm oranı (% 0,23) yüksek olup ortalama hayat süresi kırk bir yaş seviyesindedir. Yüksek yerlerde yaşayanlara son yıllardaki kuraklık sebebiyle yapılan yardımların kara yoluyla ulaştırılması mümkün olmadığından malzemeler paraşütlerle havadan atılmaktadır.

Ülkenin en büyük şehri aynı zamanda başşehir olan orta bölgedeki Adisababa'dır (1.500.000 [1989]). Afrika Birliği Teşkilâtı ve Birleşmiş Milletler Afrika Ekonomik Komisyonu'nun merkezlerinin de burada olması şehrin önemini arttırmaktadır. Diğer önemli şehirler Diredava, Gondar, Nazret, Desse, Makalle (Mekele) ve Harar'dır.

Dil. 100 civarında mahalli dilin konuşulduğu Etiyopya âdeta bir diller mozayiğidir. Esas itibariyle Sâmî, Kûşî ve Nil grupları olmak üzere üçe ayrılan bu dillerden Kûşî grubuna girenler ülkenin güney ve orta bölgelerinde. Nil dilleri güneybatı ve kuzeydeki yüksek yaylalarda, Sâmî grubuna girenler de orta, güneydoğu ve kuzeydoğu bölgelerinde konuşulmaktadır. Kuzeyden güneye doğru Tigre, Tigrinya (Tigrina), Amhara (Amarinya), Hararî ve Argobba başlıca diller olup bunların en çok konuşulanı aynı zamanda ülkenin resmî dili olan Amharaca'dır. Kûşî dillerin belli başlıları Beca, Afar, Saho, Galla, Sidâme ve Somali dilleridir. Sudan'a yakın bölgelerde konuşulan Kunama, Si'luk, Anivak ve Dinka gibi diller Nil dilleri grubunda yer alırlar. Kasabalarda ticaretle uğraşan müslümanların çoğunluğu Arapça'yı, başşehrin kuzeyindeki düzlüklerde yaşayanlar Tigre ve Tigrinya'yi, güneydoğudakiler ise Somali, Beca ve Afar gibi dilleri konuşmaktadır. Etiyopya'nın resmî dili olan Amharaca, Tigre ve Tigrinya dilleriyle birlikte Sâmî dil ailesi içerisinde yer almakta ve Etiyopya kilisesinin âyin dili olan Ge'ez diliyle birlikte aynı alfabeyle yazılmaktadır. İlk yazılı belgeleri XIV. Yüzyılda

ortaya çıkan Amharaca edebiyat dili olarak ancak XIX. yüzyılda kendini göstermiştir. Güney Arapçası lehçelerinin de içinde yer aldığı Güney Sâmî dilleri grubunda Amharaca ile birlikte bulunan Ge'ez dili artık konuşulmamakta ve sadece kilisede kullanılmaktadır.

Din. Etiyopya din bakımından da heterojen bir yapı gösterir. İslâmiyet ve Hıristiyanlık hâkim dinler olmakla birlikte ülkenin güney tarafında animist topluluklara, Tana gölünün kuzeyindeki bölgede de Falaşiler denilen yahudilere rastlanır. Ancak muhtemelen yahudilerin Filistin'den çıkarıldıkları dönemde buraya gelmiş ve aşırı bir yoksulluk içinde kalmış olan Falaşiler'in hemen tamamı son yıllarda İsrail'e nakledilmiştir. Nüfusun % 40'ını oluşturan hıristiyanlar IV. yüzyıldan beri ülkenin tarihinde önemli rol oynamışlardır. V. yüzyılda Aksum Krallığı'nı kuran hıristiyanlar İskenderiye'deki Ortodoks Kıptî (Kopt) Kilisesi'ne bağlılıklarını sürdürmüşler ve dışarıdan aldıkları desteklerle gelişmişlerdir. Etiyopya'daki hıristiyanların çoğu monofizit Ya'kūbî olmakla birlikte Katolik ve Protestan mezhebi mensupları da bulunmaktadır. Halen Etiyopya Ortodoks Kilisesi İskenderiye'deki Kıptî patrikliğin otoritesi altındadır.

Toplam nüfus içerisinde çeşitli kaynaklara göre % 45 - 60 arasında değişiklik gösteren bir oranla ülkenin en kalabalık cemaatini teşkil eden müslümanlar sayılarının çokluğuna rağmen siyasî ve idari hayatta etkin değildirler. Ülkenin değişik bölgelerinde yerleşmiş bulunan müslümanlar arasında göçebe ve yarı göçebe halde yaşayanlar da mevcuttur. Kuzeydeki yüksek yaylalarda yaşayan Ceberti, Galla, Somali ve Afar kabileleri ilk dönemlerden bu yana müslümandırlar. I. (VII.) yüzyılda ülkenin kuzey bölgelerine nüfuz eden İslâmiyet zamanla güneye doğru yayılmıştır (bk. DİA, I, 435-439). Bugün Etiyopya sınırları içerisinde kalan Şüve (Shoa), Evfât Harar (Hararge), Arusi ve Adel bölgelerinde tarih boyunca çeşitli müslüman sultanlıklar kurulmuş, fakat zamanla bunlar Etiyopya'nın hıristiyan yöneticileri tarafından ortadan kaldırılmışlardır (aş. bk.). Günümüzde Vallo, Harar, Bâlî, Arusi ve Sidâme bölgelerinde müslümanlar çoğunluktadırlar.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren ülkedeki müslüman sultanlıkları ortadan kaldırmak için harekete geçen hıristiyan krallar Batılılar'ın da desteğiyle başarıya ulaştılar. XIX. yüzyılda Kral II. Theodore döneminde (1855 - 1868) müslümanlar üzerinde tam bir hâkimiyet kuruldu; Wollo'da müslümanlar katliama uğrarken (1855) en önemli İslâm merkezi olan Harar işgal edildi (1887). Bu arada İtalya Asab, Masavva' ve Asmara'yı ele geçirdi. Bununla beraber müslümanların hıristiyanlara karşı mücadelesi son bulmamış ve Kral Yohannes Mehdî'nin dervişleri tarafından Metemma'da öldürülmüştür (1889). Daha önce Negus Claude da (Galâwdewos) 1559 yılında Nûr b. Mücâhid'e karşı savaşırken öldürülmüştü. Kral Yohannes döneminde Habeşistan ile Mısır arasında savaşa yol açan anlaşmazlıklar müslümanların aleyhine gelişmiş ve idarenin zorlamasıyla müslümanlar Hıristiyanlığa dönmeye mecbur olmuşlardır. 1880 yılında 50.000 müslümanın kralın emriyle vaftiz edildiği rivayet edilmektedir. 1889'da iktidara gelen II. Menelik de Batılı misyonerlerin destek ve teşvikleriyle müslümanlar üzerindeki baskıyı sürdürmüş ve hıristiyanlaştrma hareketine devam ederek pek çok müslümanı köleleştirmiştir. İslâm'a sempati duyan Lidj Yassou'nun iktidar olması ve ardından bu dine girmesi müslümanlar için önemli bir gelişme olmuş, ancak 1917'de iktidardan uzaklaştırılmıştır. Hıristiyanların eline geçen şehirlerdeki camilerin bir kısmı kiliseye çevrilmiş, müslümanlar dinlerini değiştirmeye zorlanmış ve büyük baskılara mâruz kalmışlardır. 1930 yılında kral olan Hâile Selâsiye'nin ilk yıllarında

İslâmiyet resmî din olarak kabul edilmiş, müslümanların okullarda Arapça öğrenim görmesi ve Harar ile Cimmâ bölgelerinde resmî işlerde bu dilin kullanılması benimsenmişken daha sonra müslümanlar üzerinde yeni baskılar kurularak şer'î mahkemelerin faaliyeti engellenmiş ve Arapça öğrenimin yasaklanması yoluna gidilmiştir. 1974 askerî darbesinden sonra kurulan Marksist - Leninist rejimden en çok etkilenenler müslümanlar olmuş ve ülkenin çeşitli bölgelerinde yönetime karşı ayaklanma hareketleri ve kurtuluş mücadeleleri ortaya çıkmıştır.

Tarih boyunca hıristiyanların muhalefeti ve baskılarına rağmen yayılmayı sürdüren İslâmiyet günümüzde ülkenin doğu, kuzey ve güneybatı bölgelerinde hâkim dindir. Orta bölgedeki yüksek yaylalarda ve Sudan sınırının kuzey ve güney taraflarında ise müslümanlar hıristiyan unsurlarla birlikte yaşamaktadırlar. Müslüman nüfus etnik bakımdan büyük bir çeşitlilik göstermekte ve değişik kabilelere ayrılmaktadır. Cebertîler, Gallalar (Oromolar), Vallolar, Somaliler, Afarlar (Denkalî), Ad Şeyhler, Saholar, Sidâmeler ve Gurageler başlıca müslüman kabilelerdir. Farklı etnik ve dil gruplarına mensup olan bu kabilelerin yanında Arapça konuşan daha küçük Benî Şangül ve Bantu gruplarla Araplar ve başka topluluklar da mevcuttur.

Etiyopya müslümanları genel olarak tüccar ve çiftçi, yüksek yaylalarda yaşayanlar ise çobandırlar. Ticaret bu ülke müslümanlarının tarihten gelen başlıca mesleği olup İslâm'ın yayılmasında etkisi büyük olmuştur. Müslümanların önemli merkezleri olan Harar, Diredava ve tarihî ticaret yolları üzerindeki şehirlerde ticaret sektöründe etkin olan müslümanlar kırsal alanlarda tarım ve hayvancılıkla meşguldürler.

Ülkedeki müslümanların hepsini bir çatı altında toplayan herhangi bir teşkilâtın bulunmaması ve siyaset alanında etkili olamamaları müslüman grupların din, eğitim, günlük hayat ve diğer konulardaki ortak problemlerinin çözümünü zorlaştırmaktadır. Devlet okullarında din eğitimine yer verilmemekte ve müslüman çocukların eğitimi Kur'an okullarında sağlanmaktadır. Adisababa, Harar, Diredava, Agordat, Agaro ve diğer önemli şehirlerdeki camilerin yanında bulunan Kur'an okullarında ders veren hocalar müslüman çocuklarına, temel dinî ilimleri öğretmektedirler. Bu okullarda iki seviyeli bir eğitim yapılmaktadır. Temel

seviyede öğrencilere Arap alfabesi, Kur'an'ın okunması ve namaz kılınması öğretilirken üst seviyedekilere Arapça gramer, dil, fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimler verilmektedir. Mahallî cemaatler tarafından korunan ve desteklenen Kur'an okullarındaki eğitim İslâm'ın muhafazası ve tebliğinde önemli rol oynamaktadır. Devletten hiçbir yardım almayan bu okullar, 1975'te idarenin yürürlüğe koyduğu millîleştirme ve totaliter uygulamalardan olumsuz etkilenmiştir.

Kur'an okullarındaki eğitimle yetinen müslüman öğrenciler yüksek öğretime pek itibar etmemekte ve şehirdekiler daha çok ticarete atılmaktadırlar. Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nde ve diğer İslâm ülkelerindeki din öğretimi kurumlarında İslâmî ilimleri tahsil eden bazı Etiyopyalı öğrencilere rastlanır.

Çoğu Şâfiî ve Hanefî, az bir kısmı Hanbelî olan Etiyopya müslümanları arasında

Ticâniyye, Semmâniyye, Kādiriyye ve Ahmediyye tarikatlarının taraftarları da bulunmaktadır. XIX. yüzyılda ülkenin güneybatısında İslâm'ın yayılmasında tarikatlar etkili olmuştur.

Ekonomi. Etiyopya'nın ekonomisi genelde tarım ve hayvancılığa dayalı olup 1991'deki yönetim değişikliğine kadar merkezî planlama ile yönlendirilmekteydi. Toplam iş gücünün % 85 - 90'ı, yaklaşık olarak millî gelirin yarısını temin eden tarım sektöründe istihdam edilmektedir. Son yıllarda ağırlığını iyice hissettiren kuraklık ve açlıkla siyasî istikrarsızlıklar ekonomik gelişmeyi olumsuz yönde etkilemiş ve planlanan hedeflere ulaşmak mümkün olmamıştır. Kişi başına düşen millî gelirin 115 Amerikan doları seviyesinde olduğu ülkede, 1974 darbesinden sonra iktidara gelen Marksist yönetimin toprak mülkiyetini devletleştirerek kolektif çiftlikler kurması tarım alanında beklenen üretim artışını sağlayamamıştır. Mısır, buğday, tütün, patates, yağlı tohumlar, tef, süpürge darısı ve kahve başta gelen tarım ürünleri olup bunlardan kahvenin büyük bir kısmı yurt dışına ihraç edilmektedir. Küçük köylerdeki halkının önemli bir kısmı kahve tarımıyla ilgilenen Etiyopya, kahve üretiminde (1989'da 200.000 ton) daima dünyanın ilk sekiz ülkesi arasında yer aldığı gibi bazı yıllar da en fazla kahve üreten ilk beş ülke arasına girer; son yıllarda ketende elde

edilen başarı da ümit vermektedir. Sebze ve meyve üretimi yanında hayvancılık ülke ekonomisinde önemli bir yer tutar; soğuk bölgelerde sığır, at ve katır, diğer bölgelerde keçi ve koyun yetiştirilmektedir.

Yer altı zenginlikleri bakımından iyi bir durumda bulunan ülkede demir, bakır, çinko, kurşun, potas ve altın yatakları mevcutsa da bunları çıkarıp işleyecek tesisler henüz kurulamamıştır ve üretimin büyük kısmı ham madde halinde dışarıya satılmaktadır. İleri bir düzey göstermeyen endüstri sektöründe çimento, dokuma, şeker, petrol arıtma ve bazı gıda sanayii kollarında faaliyette bulunan fabrikalarla imalâthaneler başlıca kuruluşlardır. Başşehir Adisababa çevresinde toplandığı görülen endüstri tesislerinin üretimleri iç piyasaya yönelik olduğundan ihracat imkânı son derece sınırlıdır. Denkalî çöküntüsünde bulunan zengin tuz yatakları değerlendirilmekte, güneybatı bölgelerindeki zengin orman kaynaklarından ise yeterli derecede faydalanamamaktadır. Son yıllarda enerji sağlamak için hidroelektrik potansiyelin kullanılmasına başlanmış ve akarsular üzerinde bazı santraller inşa edilmiştir. Ülkenin sahip olduğu tarihî ve tabii güzellikler turizm açısından iyi bir imkân teşkil ediyorsa da alt yapı yetersizliğinden dolayı bu sektör de pek gelişmiş durumda değildir. Haberleşme ve ulaşım sisteminin zayıflığı ekonomik sektörlerin gelişmesini olumsuz yönde etkilemektedir. Ülkede Adisababa'yı Cibuti Limanı'na bağlayan bir demiryolu hattı mevcuttur ve Etiyopya'nın dış ticaretinde son derece önemli bir konuma sahiptir. Adisababa ülkenin diğer şehirlerine ve Kenya'ya kara yollarıyla bağlanmış olmakla beraber bu yollar yüksek dağ ve düzlüklerdeki yerleşim merkezlerine kadar ulaşmış değildir. Deniz taşımacılığı ile dış ticarette Eritre'deki Masavva‘ ve Assab (Asab) limanlarından faydalanılmaktadır; hava ulaşımında ise milletlerarası nitelikte iki hava limanı hizmet vermektedir. Etiyopya dış ticaretini daha çok Avrupa Topluluğu ve eski Sovyet bloku ülkeleriyle yapmaktadır. Dışarıya tarım ürünleri, canlı hayvan ve ham madde satarken dışarıdan makine, kimyevî maddeler, yol inşaat ekipmanları ve her türlü mâmul madde almaktadır.

Eğitim. Eğitimin mecburi olmadığı Etiyopya'da nüfusun hemen hemen yarısı okuma yazma bilmemektedir. Yedi yaşında başlayan ilk öğretim altı, orta öğretimin ilk kısmı üç, ikinci kısmı ise dört yıldır. Devlet okullarının dışında kilise ve Kur'an okulları oldukça yaygındır. Ülkede başşehirde bir

üniversite ve Bahir Dar'da bir politeknik enstitü bulunmaktadır. Kitle haberleşme vasıtaları devletin denetiminde olup başşehirde Enformasyon Bakanlığı'nın Amharaca yayımladığı günlük gazetelerin tirajı oldukça düşüktür. Ayrıca ülkede Arapça ve İngilizce gibi bazı dillerde çıkarılan çeşitli süreli yayınlar da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952, s. 147-224; Fethi Gays, el-İslâm ve'l-Habeşe ʿabre't-târîh, Kahire, ts.; Area Handbook for Ethiopia, Washington 1971, s. 9-31, 71-100, 229-256, 345-402; E. Ulendorff, The Ethiopians, London 1973, s. 22-44, 93-130; The Statesmen's Yearbook 1984-85, London 1984, s. 444; D. L. Mack, "Beni Amer", Muslim Peoples, I, 143-146; S. R. Waldron, "Harari", a.e., I, 313-319; H. S. Lewis, "Oromo", a.e., II, 590-596; Abdi A. Sheik - Abdi, "Somali", a.e., II, 699-705; T. Tamrat, "Le Corne de l'Afrique. Les Salomonides en Ethiopie et les États de la Corne de l'Afrique", Histoire generale de l'Afrique, Paris 1985, IV, 461-494; M. Ali Kettanî, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 168-171; G. C. Last, "Ethiopia, Physical and Social Geography", Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 432-433; S. Turner, "Ethiopia. Economy", a.e., s. 441-446; A. Guérinot, "L'Islam et l'Abyssinie", RMM, XXXIV, Paris 1916 - 18, s. 1-68; E. Cerulli, "L'Islam en Ethiopie: sa signification historique et ses méthodes", Correspondanel d'Orient, nr. 5, Bruxelles 1961, s. 317-329; S. M. Zwemer, "Islam in Ethiopia and Eritrea", MW, XXVI, New York 1968, s. 5-15; K. W. Giorgis, "Muslim Education in Ethiopia", JIMMA, III/2 (1981), s. 75-85; Ana Britannica Ana Yıllık (1991), İstanbul 1991, s. 592; J. Iwarson, "Islam in Eritrea and Abyssinia", MW, XVIII/4 (1928), s. 356-364; "Ethiopia", Le Courrier, sy. 99, Bruxelles 1986, s. 16-38; TA, XVIII, 256; The Illustrated Encyclopedia Mankind, London 1978, I, 12-16; EUn., VI, 659-673; EBr.2, XVII, 817-823; Ahmet Özel, "Afrika", DİA, I, 435-439.

Davut Dursun

II. TARİH

Dünyanın en eski yerleşim bölgelerinden biri olan Etiyopya, ilk dönemlerde Hâmî ırka mensup Kûşî kabilelerin yaşadığı bir ülke idi ve coğrafî konumu sebebiyle İlkçağ'dan itibaren kitleler halinde gerçekleştirilen Sâmî göç dalgalarını üzerine çekmişti. Tevrat'a göre Hz. Nûh'un torunu Kûş Mısır'a gelerek Yukarı Nil'e doğru yönelmiş ve Merve (Hartum) şehrini kurmuştu. Daha sonra Kûş'un çocukları Hz. İbrahim'in doğumundan az önce Atbara nehrini geçerek bugünkü Etiyopya'ya gelip Aksum'u inşa etmişlerdi. Habeş versiyonlarında, Etiyopya'nın başşehri Aksum'da oturan kralların Hz. Süleyman ve Sebe melikesinin çocukları Menelik'in soyundan geldikleri ifade edilir (bk. BELKIS). Bu versiyonlar her ne kadar efsanevî bir özellik taşıyorsa da Etiyopya'nın tarihine atfedilen eskiliği yansıtmaktadır. Süyûtî'ye göre hânedanın kökleri daha eskilere, bu topraklara yerleşen Hz. Nûh'un oğlu Hâm'a dayanmaktadır (Refʿu şeʾni'l-Ḥubşân, 80b).

Bugün elde bulunan kesin bilgilere göre Etiyopya Krallığı'nın nüvesi Arabistan'dan gelen Sâmî Sebeliler tarafından oluşturulmuştur. Ava (bugünkü Yeha) gibi Afrika topraklarında bulunan yazıtlardan, bu yerleşmenin milâttan önce VII. yüzyıldan milâttan sonra III. yüzyıla kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. En güçlü akın milâttan önce VII. yüzyıl dolaylarında vuku bulmuş ve en önemli grubu Yemen'in Sahartan eyaletinden, özellikle Hubeyş vadisi çevresinden gelenler teşkil etmiştir. Bu insanlar bugünkü Tigre'nin

kuzey kısımlarına yerleşmişler ve bütün bölgeye kendi isimlerini vermişlerdir. Ülkeye ismini veren Habashat başta olmak üzere Sahartan, Makedan, Akkele Guzai gibi Güney Arabistan yer adlarının Habeş topraklarında da görülmesi bu göçlerin tesirini gösteren önemli bir husustur. Daha önemlisi de Sebe dili Caez'in (Caʻziyye, Caʻz) Etiyopya'da yeni bir biçim kazanarak bugüne kadar gelmiş olmasıdır.

Tarihin akışı içinde Arabistanlı göçmenler hâkimiyetlerini güçlendirmişler ve Eritre platosu ile Kuzey Tigre'yi de içine alan Aksum Krallığı'nı

kurmuşlardır. Bir müddet sonra da Kızıldeniz limanlarına hâkim olarak doğudan Güneybatı Arabistan'a, batıdan Nûbe ovalarına doğru sefer düzenlemeye başlamışlardır. Milâttan sonra III. yüzyılda Etiyopyalılar'ın Güney Arabistan halkları üzerinde hâkimiyet kurarak deniz ve kara ticaret yollarını güvenceye almak amacıyla Bâbülmendep'e hâkim oldukları tahmin edilmektedir. Adulis (Eritre sahilinde bugünkü Zula) yazıtlarından, Aksumlular'ın Güney Arabistan'a yaptıkları ilk seferin milâttan sonra 277 - 290 yılları arasındaki bir tarihte gerçekleştiği öğrenilmektedir. Güney Arabistan'da mevcut kraliyet yazıtları serisindeki 300'den 378'e kadar olan bir kesilme de ülkenin tekrar işgal edildiğini ve işgalin seksen yıla yakın sürdüğünü göstermektedir. 378'de yeniden başlayan kayıtlar, Aksumlular'ın Yemen'i son defa fethettikleri 525'e kadar kesintisiz devam etmiştir.

Etiyopya IV. yüzyılda inanç bakımından önemli bir değişiklik yaşadı. Eskiden beri etkisini hissettiği, özellikle milâttan önce I. yüzyılda Ptoleme Helenistik kültürünü aldığı Mısır bu defa da din açısından Etiyopya'yı tesiri altında bıraktı. İskenderiye patriği Athanasius tarafından görevlendirilen Aziz Frumentius, 320'de tahta çıkan putperest Kral Ezana'yı hıristiyan yaptı ve kendisi de Aksum'un ilk rahibi oldu. İlerleyen yıllardaki mezhep parçalanmaları sonrasında İskenderiye kilisesi gibi ona bağlı bulunan Habeş kilisesi de monofizit görüşün hâkimiyet alanında kaldı. Ezana'nın Hıristiyanlığı kabulünden iki yüzyıl sonra bölgeyi ziyaret eden İskenderiyeli Cosmas, Topographia Christiana adlı eserinde o tarihlerde halkın tamamıyla bu dine girmiş olduğunu söyler.

VI. yüzyılın ilk yarısında Yemen'de Yahudiliğin önemli etkileri gözleniyordu ve Himyer'e hâkim olan Zünüvâs Hıristiyanlığın kendi bölgesinde, özellikle Necran'da güç kazanmasından duyduğu endişe sebebiyle buradaki hıristiyanları, Musevîliği kabul etmek veya "uhdûd" adı verilen içi ateş dolu çukurlara atılmakla karşı karşıya bırakmıştı. Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edilen (el-Burûc 85/4 - 7) bu olay sonunda dinini değiştirmeyi kabul etmeyen birçok hıristiyan yakılarak öldürülmüştü. 523'teki bu kıyım üzerine bir yandan Hindistan deniz ticaretini ele geçirmek için Bâbülmendep'e hâkim olmak, öte yandan zulme uğrayan dindaşlarını korumak amacıyla Etiyopya Kralı Kaleb Ela - Esbaha (514 - 554), Bizans İmparatoru I. Justin ile (518 - 527) yoğun diplomatik görüşmelerde bulunduktan sonra Eryat adlı bir kumandanın emrindeki

Habeş ordusunu Yemen'e gönderdi. Yapılan savaş sonunda Zûnüvâs mağlûp oldu ve öldürüldü; toprakları işgal edilerek Etiyopya'ya bağlandı ve kral adına Eryat'ın yönetimine verildi. Birkaç yıl sonra Etiyopyalı kumandanlardan Ebrehe Yemen'de iktidarı ele geçirdi ve bağımsızlığını ilân etti. Daha sonra Arabistan'da Hıristiyanlığı yaymak için büyük çaba harcayan Ebrehe San'a'da Kulleys adıyla anılan bir katedral inşa ettirdi. Arkasından bu kiliseye karşı yapılan bir saygısızlığı bahane ederek Hıristiyanlığın yayılmasına engel oluşturan Kâbe'yi yıkmak için Mekke'ye askerî bir harekât düzenledi. Niyeti ülkenin kuzey - güney bağlantısını kesen Mekke'yi ele geçirip Kâbe'yi ortadan kaldırdıktan sonra İranlılar'la savaşan Bizanslılar'ın yardımına yetişebilmekti. Arap kaynaklarının "Fil yılı" dedikleri, aynı zamanda Hz. Peygamber'in doğum yılı olan 571'deki bu sefer Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edildiği üzere başarısızlıkla sonuçlandı (el-Fîl 105/1-5). Etiyopyalılar'ın Yemen'den çıkarılışları (590 - 627) onların Arap Yarımadası ile kurdukları siyasî bağlantının sonu oldu.

Etiyopya İslâmiyet'le VII. yüzyılın başlarında tanışmıştır. Hz. Muhammed İslâm'ı tebliğe başladıktan bir müddet sonra sözlü eleştiri, fiilî saldırı ve zulümle karşılaşarak zamanla Arap toplumunda eman hakkını kaybeden müslümanlara Habeşistan'a hicret etmelerini tavsiye etti. Hiç şüphesiz Necâşî (negus, imparator) Ashame'nin ilâhî bir dine mensup bulunması ve adaletli bir hükümdar olması, hicret için Habeşistan'ın seçilmesinde önemli bir sebep teşkil ediyordu. Ayrıca ulaşım kolaylığı ve muhacirlerin malî sıkıntılarını daha rahat şekilde giderebilmeleri imkânı da bu seçimi etkilemişti. On bir erkek ve dört kadından oluşan müslüman kafilesi 615'te Mekke'den Şuaybe Limanı'na, oradan da bir tekneyle Habeşistan'a gitti. Bu hicret, Hz. Peygamber'in henüz tebliğinin ilk yıllarında iken Afrika ile temasa geçmesini sağladı; olay aynı zamanda İslâmiyet'in Arap yarımadası dışında Hıristiyanlık ile içten içe kurduğu bir münasebet anlamına geliyordu. Daha sonra giden müslümanlarla birlikte Habeşistan'a hicret edenlerin sayısı 108'e ulaşmıştır. Muhacirlerin sayısının artması üzerine endişeye kapılan Kureyşîler Necâşî'ye bir elçi heyeti gönderip müslümanların iadesini istediler. Tarafları dinleyen Necâşî müşriklerin teklifini reddetti. Bir müddet sonra muhacirlerin otuz üç kişilik bir bölümü, müslümanlara karşı Şi'bü Ebî Tâlib'de uygulanan sosyal ve ekonomik boykotun kaldırılması ve Mekkeliler'in müslüman olduğuna dair söylentilerin çıkması üzerine Mekke'ye döndü (620) Müşrikler Bedir'de

uğradıkları bozgunun arkasından Necâşî Ashame'ye ikinci bir elçilik heyeti daha gönderdilerse de sonuç alamadılar; ancak bir süre sonra bazı muhacirler yine kendi arzularıyla Medine'ye döndüler.

Hz. Peygamber Hudeybiye Antlaşması'nın ardından çeşitti hükümdarlara İslâm'a davet mektupları göndermişti. Bunlardan bir kısmı bunu şiddetle reddederken bazıları kararsız kalmış, Necâşî Ashame ise İslâmiyet'i kabul etmiştir. Arabistan'ın dışında ilk defa yabancı bir hükümdarın müslüman olması İslâm'ın yayılış tarihinde hiç şüphesiz çok önemli bir hadisedir. Kaynaklarda Necâşî Ashame'nin Ca'fer b. Ebû Tâlib ile birlikte bir grup Habeşli'yi de Medine'ye gönderdiği ifade edilmektedir. Bunlar Hayber'in fethedildiği sırada Resûl-i Ekrem'in huzuruna varmışlar ve büyük bir sevinçle karşılanmışlardır. Kaynaklardan, muhacirlerin Habeşistan'da bulunduğu sırada birçok kişinin ihtida ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber. 9 yılının Receb ayında (Ekim 630) ölen Necâşî Ashame için gıyabî cenaze namazı kıldırmıştır. Resûlullah'ın yeni hükümdara da İslâm'a davet mektubu gönderdiği, ancak onun daveti reddettiği bilinmektedir. Bu hükümdar döneminde Cidde yakınlarındaki bir adada üstlenen Bece kabilelerinden bazı Habeşîler'in korsanlık yapmaları üzerine Hz. Peygamber 9 yılının Rebîülâhir ayında (Ağustos 630) Alkame b. Mücezziz'i 300 kişilik bir kuvvetle adaya göndermiş, fakat denize açılan

müfreze korsanları bulamadan geri dönmüştür. Bu faaliyetler daha sonraki yıllarda da devam ettiği için Hz. Ömer de Etiyopya kıyılarına bir deniz kuvveti yollamış (641), ancak fırtına yüzünden başarı kazanılamamıştır. Müslümanlar 675'te Sudan ve Nûbe'yi ele geçirdiklerinde korsanlar Kızıldeniz'de hâlâ güçlü idiler ve 702'de Cidde'yi yağmaladılar. Bu mesele Abdülmelik b. Mervân zamanında (685 - 705) Dehlek adasının fethiyle bir müddet için çözümlendiyse de Habeşî korsanlar 770 yılında Cidde Limanı'nı yeniden yağmaladılar. Bunun üzerine Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından gönderilen ordu ile bu mesele tamamen ortadan kaldırıldı. Adalarda çok erken dönemlere (II./VIII. yüzyıl) ait kûfî kitâbelerin bulunması müslüman yerleşiminin eskiliğini göstermektedir (bk. DEHLEK).

Kuzeyde yaşayan ve müslümanlarla ilk defa Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik devrinde (724 - 743) bir antlaşma yapan Bece kabileleri

zamanla hâkimiyetlerini Aksum'a kadar yaydılar ve 750'de Masavva'ı ele geçirdiler. IX ve X. yüzyıllarda kuzeydeki Bece hâkimiyeti ve sahil bölgelerine İslâmiyet'in sokuluşu devam ederken güneyde Avash ve Oma vadileri Etiyopya Krallığı'nın elinde bulunuyordu. Mes'ûdî'nin Zeyla', Dehlek, Nâsı' şehirlerinde vergi ödeyerek yaşayan müslümanların varlığından bahsetmesi, X. yüzyıl başlarında Etiyopya'nın en azından kıyılara hâkim olduğunu ve Dehlek adalarını yeniden işgal ettiğini göstermektedir. Fakat Etiyopya Krallığı'nın bu canlanması geçici olmuş, hemen o tarihlerde kuzeyde kısa ömürlü bir dizi krallık ortaya çıkarken güneyde de yerli kabilelerin başlattıkları ayaklanmalar giderek sıklaşmıştır. 976'da yahudi Kraliçe Esato'nun hıristiyanlara karşı yönelttiği saldırılarda birçok bölge büyük yıkıma uğradı. Ayrıca hıristiyanlar arasında çıkan mezhep çatışmaları, Kızıldeniz sahilleriyle güney düzlüklerinde yaşayan göçebe kabilelerin ihtida etmesi sonucu İslâmiyet'in Şüve ve Sidâme'ye kadar ulaşması Etiyopya Krallığı'nı oldukça zayıflattı.

Emevîler zamanında onların baskısından kaçarak Etiyopya'ya göç eden Mahzûmîler, Harar'ın kuzeybatısında Afrika'daki ilk müslüman devlet olan Şüve Emirliği'ni kurdular (896); bu küçük devlet 1280 - 1285 yılları arasında Evfât Emirliği tarafından ortadan kaldırılmıştır. X. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar süren iç karışıklıklar sırasında, müslümanlar Dehlek adalarını tekrar hâkimiyetleri altına aldıktan sonra Denkalî ve Somali sahillerini de ele geçirerek doğuda Harar'a, batıda Zevay gölüne kadar yayıldılar. Bu bölgelerde X - XIII. yüzyıllara ait birçok kûfî mezar taşıyla kitâbe bulunduğu gibi Mısırlı Ebû Salih de XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde hıristiyan Etiyopya'nın sınırları içinde dahi onlara vergi vererek yaşayan pek çok müslümanın mevcut olduğunu söylemektedir. Ebü'l-Fidâ'nın bildirdiğine göre XIII. yüzyılda Evfât müslümanları aynı zamanda Cebertî adıyla tanınıyorlardı (bk. CEBERT). Bu dönemde Etiyopya Krallığı'nı 1137'den 1270'e kadar Zague, bu tarihten XVI. yüzyıla kadar da Şüve'de hüküm süren Süleyman sülâlesi yönetmiştir.

XIII ve XIV. yüzyıllar boyunca müslüman kütleleri Şüve ve Begamder'e kadar iç bölgelere sokuldular. XIV. yüzyılın başlarında Denkalî Mısır'a bağlı idi; Adel bölgesinde ise yedi İslâm emirliği yer alıyor ve bunlar et-Tırâzü'l-İslâmî adıyla anılıyorlardı. XVI. yüzyıl müelliflerinden Muhammed b. Abdülbâkī el-Buhârî el-Mekkî'nin eserine Kitâbü'ṭ-Ṭırâzi'l-

menḳūş lî meḥâsini’l-Ḥubûş (telifi 991/1583) adını vermesi, bu hâtıranın yaşatılmaya çalışıldığının bir ifadesi olsa gerektir. Bu emirlikler Etiyopya Krallığı’nı çember içine almak istedilerse de başarılı olamadılar. İç karışıklıkların ardından başlayan Etiyopya ordularının saldırılarıyla Zeyla‘ı (1332), bir süre sonra da Evfât topraklarının bir kısmını kaybettiler. Amda Sion (Gabra Maskal) dönemi (1312 - 1344) Etiyopya’da İslâmiyet’in zayıfladığı devirdir. İbn Fazlullah el-Ömerî’nin Habeşistan hakkında yazdıkları da bu bilgileri doğrulamaktadır. İbn Fazlullah el-Ömerî’nin et-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerif’inde ve Mesâlikü’l-ebṣâr fî memâliki’l-emṣâr’ında çağdaşı Zeyla‘lı muhaddis Abdullah’tan (ö. 1361) aktardığı bilgilere göre Etiyopya’nın doğu ve güneydoğusunda melikleri Etiyopya kralı tarafından tayin edilen Evfât, Davâro, Bâlî, Hadbe, Şerha, Arâbabnî, Dârâ adında yedi emirlik vardı ve farklı mezheplere sahip, birbiriyle çekişen bu emirlikler güçlerini kaybetmiş bir yapı arzediyordu.

Baybars ve Kalavun gibi güçlü hükümdarlar döneminde Habeş kralları Memlük sultanlarına “efendimiz” diye hitap ediyor, tahta çıktıklarında da çeşitli hediyelerle birlikte elçi gönderip dostluklarını bildiriyorlardı. Fakat zaman zaman da Memlükler’den Mısır’daki hıristiyanlara iyi davranılmasını istiyor, aksi halde kendi ülkelerindeki müslümanlara kötü muamele edileceğini ve mescidlerinin yıkılacağını, hatta Nil’in mecrasının değiştirileceğini söyleyerek tehditlerde bulunuyorlardı. 1372 - 1382 yıllarında hüküm süren Nevaya Krestos Mısır kafilelerini Etiyopya sınırlarından içeri sokmamıştır. Onun ölümünden sonra tahta çıkan kardeşi David ile (1382 - 1411) Memlük Hükümdarı el-Melikü’z-Zâhir Berkuk’un zamanında (1390 - 1399) Mısır - Habeş ilişkilerinin iyi olduğu anlaşılmaktadır.

Kalkaşendî, XIV. yüzyıl sonlarında Dehlek ve Zeyla‘ kıyıları dışında kalan müslüman yerleşim birimlerinin Etiyopya kralı tarafından tahrip edildiğini kaydeder. 1397’den sonra İbn Mismâr yönetimindeki Dehlek adası da Habeşistan’a bağlanmış ve Zeyla‘da mücadele veren Emîr Sa‘deddin itaat altına alınmaya çalışılmıştır. Bu bölgede yaşayan müslümanlar (Cebertîler) Etiyopya krallarını zaman zaman zor durumda bırakmışlardır. Etiyopya Krallığı en geniş topraklara Zar’a Ya‘kūb (1434 - 1468) zamanında sahip olmuştur.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Hint Okyanusu'nda güçlenen Portekizliler zaman zaman Kızıldeniz'de faaliyet gösteriyorlardı. 1517, 1520 - 1523'te Cidde ile Kızıldeniz'in diğer önemli limanlarını hedef alan, ancak başarısızlıkla sonuçlanan akınları sırasında Etiyopya Krallığı ile diplomatik ilişki kurdular. Bu arada Osmanlılar'ın Akdeniz havzasına yayılarak özellikle Mısır'ı ele geçirmeleri ve Portekiz tehdidi altındaki mukaddes yerleri korumak ve Hint Okyanusu'na inmek istemeleri bu bölgede Osmanlı - Portekiz çatışmasını kaçınılmaz hale getirdi.

Etiyopya'da Zeyla' Valisi Emîr Mahfûz'un 1480'den itibaren sürdürdüğü Adel hâkimiyeti ve yayılma hareketi Etiyopya Kralı Lebna Dengel (II. David, 1508 - 1540) tarafından durduruldu ve 1521'de Adel Sultanı Ebû Bekir b. Muhammed başşehri Harar'a naklederek Denkalî ve Somali halklarını yanına çekmeyi başardı. Sultan Ebû Bekir'in kumandanlarından Ahmed el-Mücâhid (Ahmed Gran) Etiyopyalılar'ın bir saldırısını başarıyla göğüsledi (1527). Arkasından Somali ve diğer bölgelerdeki karışıklıkları bastırdıktan sonra Etiyopya'ya karşı hücuma geçerek büyük bir fetih hareketi başlattı. Bu fetihler sırasında önce Davâro, Bâlî, Evfât, Amhare ve Vasıl ele geçirildi; bu arada bazı kabileler savaş olmaksızın İslâmiyet'i kabul ettiler. 1531'de başşehir Aksum'un ele geçirilmesinden sonra da

Tigre, Madra, Gojam ve Nûbe toprakları alındı; ardından Sevarî ve Semin'de hâkimiyet kuruldu. Topraklarının büyük bir kısmını ve başşehrini kaybedince içerilere çekilen Lebna Dengel Portekiz kralından yardım istedi (1535). Portekizliler 1541'de kuvvetlerini Masavva'a gönderdiklerinde Lebna Dengel ölmüş, yerine oğlu Galawdeos (Cladius) geçmişti. Portekizliler'den aldığı yardımla Etiyopyalılar'ın güçlendiklerini gören Ahmed el-Mücâhid de Osmanlılar'dan asker ve teçhizat talebinde bulundu ve 28 Ağustos 1542'de Etiyopya - Portekiz ordusunu büyük bir bozguna uğrattı. Ancak bu zaferden sonra ordusunu yeterince takviye etmeden tekrar hücuma kalkıp Etiyopya'nın geriye kalan kısımlarını da ele geçirmek istemesi üzerine Tana gölü civarında yaptığı Woina Dağa Savaşı'nda yenildi ve hayatını kaybetti (21 Şubat 1543). Ahmed el-Mücâhid'in ölümünden sonra Etiyopyalılar hıristiyan Avrupalılar'ın yardımıyla tekrar toparlandılarsa da XV. yüzyıldaki eski güçlerine bir daha ulaşamadılar.

Ahmed el-Mücâhid hareketini destekleyen Osmanlılar, 1552'de Pîrî Reis ve

1554'te Şeydi Ali Reis kumandasındaki donanmalarla Portekizliler'e karşı üstünlük kuramayınca Etiyopya'ya doğrudan müdahale etmeye karar verdiler. 5 Temmuz 1555'te Habeş beylerbeyiliği tesis edildi ve Yemen Beylerbeyi Özdemir Paşa Etiyopya'nın fethiyle görevlendirildi. Özdemir Paşa Masavva' ve ona bağlı toprakları, Arkiko Limanı'nı, Tigre bölgesini ele geçirdi; ancak 1560'ta fetih hareketini yürütürken öldü. Bunun üzerine Osmanlı kuvvetleri sahile doğru çekilerek daha ziyade bugünkü Eritre topraklarında tutunmaya çalıştılar; iç bölgelerde fethedilen yerler elden çıktı. Bundan sonra Habeş beylerbeyilerinin artık müdafaada kalarak hareketlerini Etiyopya krallarının tutumlarına göre ayarlamaya başladıkları görülmektedir. Bu arada merkezi Denkalî çölündeki Aussa'ya nakledilen Harar Sultanlığı da Galla göçebeleri tarafından yıkıldı (1577).

Portekizliler'le gelmiş olan misyonerler Habeşistan Krallığı'nı Roma Katolik kilisesinin tesiri altına almaya çalıştılar ve 1607 - 1632 yılları arasında hüküm süren Susenios 1626'da Katolikliğe geçti. Ancak daha sonra yerli hıristiyan halk putperest sayılarak yeniden vaftiz edilmek istenince büyük bir isyan çıktı ve kanlı biçimde bastırılan bu isyan sonunda kral oğlu Fasilidas (1632 - 1667) lehine tahttan çekilmek zorunda kaldı. Fasilidas Tana gölünün kuzeyindeki Gondar'ı başşehir yaptı (1636), kiliseyi düzenledi ve Cizvit papazlarını ülkesinden çıkardı. Bunun üzerine Roma Katolik kilisesi Fransisken rahiplerini göndermeyi denediyse de Fasilidas Habeş beylerbeyi ile ülkeye girmeye çalışan rahiplerin engellenmesi için bir anlaşma yaptı; ayrıca müslümanlarla yakınlaşma ortamı içine girerek Batı ile bütün bağlarını kopardı. Fasilidas Yemen imamları ile diplomatik ilişkiler kurarak önce Müeyyed - Billâh'a, ardından Mütevekkil - Alellah'a mektup gönderdi; Mütevekkil de karşılık olarak seyahat notları günümüze ulaşmış bulunan Haymî başkanlığındaki bir elçilik heyetini yolladı (1648). Bu diplomatik görüşmeler, Yemen'den Beylül'e (bugünkü Assab'ın kuzeyi) bir ticaret yolu açmak üzere yapılmış olmakla birlikte Haymî'nin notlarında yer alan Fasilidas'ın elçisine ait bazı ifadelerle kralın Yemen imamları ve Türk paşaları ile kurduğu ilişkiler İslâm'a karşı özel bir ilgi duyduğunu ve ayrıca hakkında bu gibi vesilelerle bilgi edinmek istediğini düşündürmektedir. Mütevekkil - Alellah'ın 1062 (1652) tarihli mektubu (Fasilidas'ınki günümüze gelmemiştir) bu görüşmelerden sonra onun imamla ilişkisini kesmediğini gösterir. Bunlardan başka Fasilidas'ın, 1665 yılında Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb'e gönderdiği heyette yer alan Murad

Hoca adındaki bir müslüman din adamı vasıtasıyla ondan İslâmiyet'e ait kitap istediği ve bir caminin tamiri için yardım talep ettiği bilinmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde kayıtlı bulunan (nr. E 11.977), fakat bugün mevcut olmayan bir belge Fasilidas'ın IV. Mehmed'e de bir mektup gönderdiğini göstermektedir.

Başşehrin Gondar'a taşınmasından sonra buraya gelmeye başlayan Galla kabileleri zamanla yerleşik düzene geçtiler ve İslâmiyet'i kabul ettiler. I. Yohannes zamanında (1667 - 1682) İslâmiyet'in güçlenmesi sebebiyle yeni bir dinî düzenleme yapılarak başşehirde yaşayan müslümanlar dağınık kasabalarda ya da şehirlerin farklı semtlerinde oturmaya mecbur bırakıldılar. II. Tekle Haimanot döneminde (1769 - 1777) merkezî otoritenin zayıfladığı ve mahallî idarecilerin feodal beyler gibi hareket ettikleri görülür. 1769'dan 1855'e kadar geçen zaman Habeş kaynaklarında "Zamana Mesafent" (küçük beylikler dönemi) adıyla anılmaktadır.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru Tigre'yi de kaybederek sadece sahil kısmına sahip olan Osmanlılar'ın Habeş eyaletinde karışıklıklar baş gösterdi. Beylerbeyiliğine tayin edilen Mustafa Paşa Mısır beylerbeyinden aldığı yardımla âsileri bertaraf etti ve bozulan düzeni yeniden kurmaya çalıştı. 1672'de Habeş eyaletini dolaşan Evliya Çelebi, beylerbeyinin Masavva'da oturduğunu, Sevâkin'in ise buranın ikinci önemli merkezi olduğunu belirtir ve Mustafa Paşa'nın 2000 tüfekli asker beslediğini yazar. Bu yüzyılda Habeş eyaleti malî bakımdan gerilemiş, bu gerilemede Etiyopya kralının Kızıldeniz sahillerindeki Beylül ve Zeyla' limanları vasıtasıyla doğrudan doğruya dışarı ile ticarî ve siyasî münasebet kurması önemli bir rol oynamıştır. 1699'dan itibaren Habeş eyaleti hac mevsiminde gönderdiği surreden muaf tutuldu. XVIII. yüzyılda eyaletin iyice unutulduğu ve merkezle olan irtibatının çok zayıfladığı görülür. Masavva' ve diğer yerlerde vazife gören Osmanlı askerleri ve memurları yerli halktan kadınlarla evlenerek burada büyük nüfuz sahibi bir zümre haline geldiler. 1701'den itibaren eyalet Mekke şeyhülharemliği ve Cidde sancak beyliğiyle birlikte mütalaa edilmiş ve bu durum XIX. yüzyılda da sürmüştür; mahallî güçlerin elinde kalan güney kesime ise sembolik olarak bir kaymakam gönderilmiştir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da idareyi ele aldıktan sonra Kızıldeniz sahilleri ve Sudan topraklarında kontrolü sağlaması üzerine ticarî önemi artmaya başlayan Masavva' ve Sevâkin 1846'da

kendisine salyâne olarak verildi. Osmanlı Devleti bu tarihten sonra müstemlekeci Batılı devletlerin Güneydoğu Afrika sahillerine yerleşmeleri karşısında siyasî girişimlerde bulunarak Habeş eyaleti dahil Bâbülmendep'e kadar olan toprakların kendi hükümranlığı altında bulunduğunu açıkladı. Fakat Mısır Hidivi İsmâil Paşa 1865'te Masavva' ve Sevâkin'i resmen Mısır'a kattığını ilân etti ve bu durum 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılmasına kadar sürdü.

1853 yılında güçlenen Kassa adında bir feodal yönetici diğer beyleri yenerek Begamder, Tigre ve Şüve'nin bir kısmını ele geçirdikten sonra kendini II. Tewodros adıyla bütün Etiyopya'nın imparatoru ilân etti (1855). Daha sonra bu bölgelerle Amhare'nin tamamını ve bütün Galla kabilelerini itaati altına alarak Gondar'daki kralı tahtından uzaklaştırdı. Arkasından Magdala'yı başşehir yaptı ve ülkeyi bir hıristiyan birliği haline getirmeye çalıştı. 1860'tan itibaren Batılılar'la

arası açıldı ve misyonerlerin ülkesi aleyhindeki yazıları sebebiyle bazı konsolos ve Avrupalılar'ı, 1864'te de gönderilen İngiliz heyetini Magdala Kalesi'ne hapsetti. 1867 - 1868'de İngilizler Etiyopya'ya savaş açtlar; Tewodros'un kurmaya çalıştığı birlik, İngilizler'in satın aldığı kabile reislerinin isyanı ile bozuldu; hatta Tigreliler İngiliz ordusunun kendi topraklarından geçmesine izin verdiler. Böylece İngilizler'in hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Magdala önlerine gelmesi üzerine Tewodros intihar etti (1868).

Tewodros'un ölümünden sonra tekrar ortaya çıkan feodal beyler kendi bölgelerinde hâkimiyet sağlarken Tigre beyi askerî başarılarından dolayı 1872'de İngilizler'in de desteğiyle IV. Yohannes adıyla imparator ilân edildi. İngilizler bölgeden çekilirken ellerinde bulunan bazı küçük adalarla Eritre sahilindeki bir kısım yerleri, 1869'dan beri Kızıldeniz'de koloni kurmaya çalışan İtalyanlar'a kiraladılar; 1880'de de sattılar.

Yohannes Etiyopya birliğini tekrar kurunca karşısında Mısır'ı buldu. 1872'de Hidiv İsmâil Paşa İngilizler'in de teşvikiyle Mavi Nil'in kaynak yerlerini Mısır'a ilhak etmek istedi, fakat başarısızlığa uğradı. 1877'de İngiltere ile Mısır arasında yapılan anlaşma sonrasında İngilizler, Osmanlılar'ın Bâbülmendep ve Zeyla' arasındaki sahil üzerinde hak

iddialarını kabul ettiler. Fakat İngiltere Sudan’a yerleşip Mısır’ı kendisine bağlama siyasetini hızlandırdı. Kahire hükümetinde Urâbî Paşa’nın yabancı aleyhtarı siyasetinin giderek güçlenmesi üzerine 1882’de İngilizler Mısır’ı işgal ettiler. Bu dönemde Etiyopya ile Mısır arasında sınır anlaşmazlığı meydana gelmedi. Hatta Sudan’daki Mehdî hareketi sebebiyle 1884’te imzalanan Adwa Antlaşması Mısır, Etiyopya ve İngiltere arasında akdedildi.

Sudan’ın işgaline hazırlanan İngilizler kuvvetlerini yetersiz gördükleri için İtalyanlar’dan bu hususta istifade etmek istediler. Ayrıca Kızıldeniz kıyısında Tâcûrâ körfezinde Fransız Somalisi adıyla sömürge idaresi kuran Fransızlar’ın yayılmacılığına karşı, Mısır ile Fransız Somalisi arasında ikinci bir Avrupa ülkesi tampon teşkil etmiş olacaktı. Böylece Afrika’nın paylaşılmasında geride kalmış olan İtalyanlar, İngilizler’in davetiyle Osmanlılar’a bağlı bir muhafızlık olan Masavva‘ı 5 Şubat 1885’te zaptettiler ve arkasından Eritre ile Somali’nin bazı kısımlarını işgal ederek bütün Etiyopya’yı ele geçirme planları yapmaya başladılar. İtalyanlar yayılmaya devam ederken bir yandan da Etiyopya’nın merkezine heyetler gönderiyorlardı. 1887’de giden heyetin Tigre’de hapsedilmesi ve onu kurtarmak amacıyla yola çıkan birliğin yenilmesi üzerine İtalyanlar 18.000 kişilik büyük bir ordu hazırladılar. 1888 Martında Habeşler 100.000 kişilik bir orduyla İtalyanlar’ın karşısına çıktılarsa da Mehdî’nin Amhare’ye girip başşehir Gondar’ı yakması sebebiyle geri çekildiler. IV. Yohannes Gondar’ın intikamını almak için Mehdî kuvvetlerinin üzerine yürüdü; ancak Metemme’de yapılan savaşta öldü ve yerine oğlu Ras Mangasya geçti (1889).

Bu arada İtalyanlar güçlenen Şüve Kralı Menelik’i imparator (negus) ilân edip yanlarına çekmeye çalıştılar; Menelik de ilk iş olarak 2 Mayıs 1889’da onlarla Wichale (Uccialli) Antlaşması’nı imzaladı. Bu duruma Ras Mangasya karşı çıktıysa da 1889 Haziranında Adwa’ya kadar yürüyen İtalyanlar’a yenildi ve Menelik’in imparatorluğunu kabul etmek zorunda kaldı. Wichale Antlaşması ile Masavva‘dan Keselâ’ya uzanan bir çizginin kuzeyinde kalan toprakları İtalyanlar’a vermiş olan Menelik geri kalan Etiyopya topraklarında birliği temin etmeye çalıştı ve Adisababa’yı başşehir yaptı (1890). Aynı günlerde güçlenen Mehdî hareketine karşı kuvvet kazanmak isteyen İngilizler İtalyanlar’ı işgallerini Keselâ’ya doğru

genişletmeye kışkırttılar. 1895'te saldırıya geçen İtalyanlar, Ruslar'ın silâhlandırdığı Etiyopyalılar'ın karşısında önce Adwa'da, daha sonra Makalle'de ağır bir yenilgiye uğradılar. 26 Ekim 1896'da Wichale Antlaşması feshedilerek yerine Adisababa Antlaşması imzalandı ve İtalyanlar Mareb - Belese çizgisi kendilerinde kalmak üzere Etiyopya'nın hükümranlık haklarını kabul ettiler.

Menelik, 1889 yılında Kudüs'teki bir kilise münasebetiyle Osmanlı hükümetine bir heyet gönderdi. II. Abdülhamid de 1902'de Sâdık Müeyyed Paşa başkanlığındaki bir elçilik heyeti ile karşılık verdi. Osmanlı sefirinin Habeş Seyahatnâmesi adıyla kaleme aldığı bir eser, Habeş müslümanları ve Etiyopya'nın sosyo - kültürel yapısı hakkında oldukça zengin bilgiler içerir. Muhtemelen onun verdiği raporlar doğrultusunda 1912'de Harar'da bir maslahatgüzarlık açıldı ve daha sonra Adisababa'ya taşındı. Maslahatgüzarlık, Osmanlı tebaasının hukukunu korurken aynı zamanda Habeş müslümanlarıyla da ilişki kurmaya çalıştı. Türk maslahatgüzarı Mazhar Bey tahtın vârisi Lidj Yassou'ya yakın bir insan oldu ve onu İslâm birliği için yönlendirmeye çalıştı. Bu arada İngilizler yeniden teşkilâtlandırdıkları Mısır ordusu ile Sudan'ı işgal ettiler; ardından da Etiyopya'nın batı sınırı çizildi (1902). Menelik ülkesinin kalkınması için çeşitli programlar düzenlerken Avrupalı sömürgeciler bundan rahatsız olmaya başladılar. 1906'da İtalyanlar'ı Adwa'da hezimete uğratarak halk kahramanı olan amcasının oğlu Ras Makonnen'in ölümü Menelik'in gücünü zayıflattı. Aynı yıl İngiltere, İtalya ve Fransa Etiyopya'da bir isyan çıkartıp burayı üç menfaat bölgesine ayırmak üzere bir anlaşma yaptılar. Bu üçlü ittifak çalışmalarını sürdürürken 1903'ten itibaren faaliyete geçmiş olan Almanlar da Etiyopya kralı üzerinde nüfuz kurup bazı imtiyazlar elde ettiler.

Menelik sağlığının bozulması sebebiyle 1907'de idareyi karısına bırakırken torunu Lidj Yassou'yu da vâris tayin etti. Kralın 1913te ölümü üzerine sarayda ortaya çıkan iç karışıklık sırasında Lidj Yassou ancak Almanlar'ın yardımıyla tahta geçebildi. Kısa sürede iç ve dış müdahalelerin yıprattığı tecrübesiz kral, I. Dünya Savaşı sırasında Alman - Türk tarafında yer almaya çalışması, müslüman olduğunu açıklaması, Somali'de İngiltere ve İtalyanlar'a karşı isyan eden Muhammed b. Abdullah Hasan'la ittifak yapması gibi sebeplerle çeşitli Batılı kesimlerin düşmanlığını üzerine çekti

ve 1917'de tahttan indirilerek yerine Menelik'in kızı Zaoditu çıkarıldı, yeğeni Ras Tafari de (Ras Makonnen'in oğlu) kral nâibi ve veliaht tayin edildi. Bu geçiş döneminde fırsatı değerlendirmek isteyen İtalyanlar yeni planlarını gerçekleştirmek için Batı kamuoyunu etkilemeye çalıştılar. 1920'de İtalyan basını Etiyopya'yı Doğu Afrika'nın en vahşi ülkesi olarak gösterdi ve bu devletin yıkılmasını medeniyet için faydalı gördüğünü vurgulayarak bunun en iyi yolunun da İtalyan himayesi olduğunu yazdı. Bu arada Nil ve Tana gölü siyasetleri sebebiyle İngilizler de Etiyopyalılar'ın aleyhine döndüler ve 1922'de İngiliz basını kölelik meselesini ileri sürerek İmparatoriçe Zaoditou ve nâib veliaht Ras Tafari aleyhine tavır aldı. Fransız ve Amerikan basını ise İngilizler'in işgal için ortam hazırladıklarını ileri sürerek Etiyopya'yı savunurken bu ülkenin Milletler Cemiyeti'ne başvurmasının bağımsızlığı açısından gerekli olduğunu

belirtti. Böylece Etiyopya 1923 yılında Amerika Birleşik Devletleri ve Fransızlar'ın teşvikiyle bu kuruluşa girdi. 1924 Temmuzunda da Ras Tafari yanına aldığı devlet yetkilileriyle Avrupa seyahatine çıkarak kamuoyunda uyandırılan olumsuz izleri silmeye çalıştı.

1930'da imparatoriçe ölünce Ras Tafari Hâile Selâsiye adıyla tahta çıktı; 1931'de de meşrutiyet ilân edilerek parlamenter hayata geçildi. Hâile Selâsiye ülkesinin iman için büyük hamleler başlattıysa da savaş öncesi müttefikler arasındaki anlaşmaların bir uzantısı olarak Mussollini'nin Etiyopya'yı işgal kararını açıklamasıyla faaliyetleri yarım kaldı. Ekim 1935'te İtalyan kuvvetleri sınırı geçerek Adigrat - Adwa hattına kadar Etiyopya topraklarını işgal ettiler. Bu işgal karşısında İngiltere ve Fransa Etiyopyalılar'a yardım edemedi; Milletler Cemiyeti müeyyideleri de tesirsiz kaldı. Bununla birlikte İtalyanlar'ın işgali pek uzun sürmedi. 1936'da Cibuti'ye kaçarak arkasından İngiltere'ye geçen ve beş yıl orada kalan Hâile Selâsiye, 1941'de Kenya'dan ülkesini kurtaran müttefik kuvvetlerine katıldı ve 5 Mayıs'ta tekrar tahtına oturdu. İngilizler 1948'e kadar Etiyopya'yı gözetimleri altında tuttular; Eritre ise 1952'ye kadar İngiliz askerî idaresi altında kaldı. 1950'de Birleşmiş Milletler'in aldığı bir karar uyarınca 1952'de gerçekleştirilen bir halk oylamasıyla Eritre Etiyopya'nın federe bir bölgesi, 14 Kasım 1962'de ise federe statüsüne son verilerek bir eyaleti haline getirildi. Etiyopya 1963'te Afrika Birliği Teşkilâtı'nın kurulmasında etkili oldu ve bu örgüte ev sahipliği yaptı. Bu arada Eritre'de

daha sonra üçe bölünen Eritrean Liberation Front (ELF) gerilla hareketi başladı. Hâile Selâsiye İsrail ve Amerika hükümetleriyle yakın diyalog içine girdi ve ordunun eğitimini uzun müddet onlar üstlendiler.

Hâile Selâsiye zamanında ülkede müslümanların durumu bir hayli kötüleşti. 1961'de yürürlüğe giren bir kanunla şer'î mahkemelerin faaliyeti engellendi ve Harar'la çevresindeki pek çok merkezde Arapça öğretimi yasaklandı. 1970'te Eritre gerilla hareketi içinde, dinî grupları temsil eden Osman Sâlih Sabbi liderliğinde Eritrean People's Uberation Front (EPLF) hizbi ortaya çıktı. 1975'te Osman Sâlih Sabbi liderlikten uzaklaştırıldı ve teşkilât Marksist - hıristiyan ağırlık kazanırken o da müslüman Eritreliler'in çoğunlukta olduğu Eritrean Liberation Front - Popular Liberation Forces (ELF - PLF) teşkilâtını kurdu. 1974'te askerler tarafından gerçekleştirilen bir darbe ile "Koordinasyon Komitesi"nin yönetiminde tek partili sosyalist düzene geçildi. Tahttan indirilen Hâile Selâsiye ertesi yıl öldü. Yeni yönetimin toprak reformu etkili olmadı; Amerikan yardımı kesildiği için bunalım arttı ve ihtilâlciler arasında anlaşmazlık baş gösterdi. 1976'da Yüzbaşı Mariam Mengistu iktidarı ele geçirdi ve Amerika ile bütün ilişkileri kesip Sovyetler'le Küba'dan askerî yardım alarak Marksist - Leninist rejimi hâkim kılmaya çalıştı; yine onların desteğinde Eritre'nin bağımsızlığı için 1977'de birleşen Eritrean People's Liberation Front ve Eritrean Liberation Front'a karşı savaştı. Bu arada Somali Etiyopya'nın doğusunda yer alan Ogaden bölgesini işgal etti; bu işgal ancak Sovyet yardımı ve Kübalı askerlerin katılımı ile bir yıl sonra püskürtülebildi.

1982'de büyük bir kıtlık baş gösterdi; günde binlerce kişi açlıktan ölürken halkın bir kısmı Sudan'a göçtü. Bu arada İsrail hükümeti, Etiyopya'daki 20.000 civarında siyahî yahudiden (Falaşa) Sudan'a sığınmış olan 7000 kişiyi gizlice ülkesine nakletti (1984) 1987'de kabul edilen anayasa ile Mengistu yeni kurulan Etiyopya Demokratik Halk Cumhuriyeti'nin cumhurbaşkanı oldu. Eritreli gerillaların faaliyetleri ülkenin iç huzurunu bozarken 1989'da Mengistu'ya yapılan bir suikast girişimi sonuçsuz kaldı. Mayıs 1991'de hükümete karşı savaşan gerillalar Asmara ve Assab ile başşehir Adisababa'ya yakın stratejik yolları ele geçirdiler. Mengistu Zimbabve'ye kaçarken Etiyopya deniz kuvvetlerine bağlı birlikler de Yemen'e sığındılar. Bunun üzerine Batılılar'ın girişimiyle Londra'da taraflar arasında diplomatik görüşmeler başlatıldıysa da 29 Mayıs 1991'de

gerillalar Adisababa’ya girdiler ve Amerika Birleşik Devletleri’nin desteğiyle devlet sorumluluğunu üstlendiler. Bu arada gerilla gruplarından Eritre Halk Kurtuluş Cephesi ülkenin kuzeyinde ayrı bir devlet kurma kararı aldığını açıkladı ve tekrar başlayan yoğun bir mücadeleden sonra Nisan 1993’te Eritre bağımsızlığını kazanarak Etiyopya’dan ayrıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), II, 18-19, 77-89; Ebü’l-Fidâ, Takvîmü’l-büldân (nşr. M. Reinaud - de Slane), Paris 1840, s. 160-161; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IV, 16-30; a.mlf., et-Taʿrîf, Kahire 1312, s. 29-31; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ (Şemseddin), V, 289-322; VIII, 10-11; Ebû Salih el-Ermenî, Târih, Oxford 1895, s. 390; Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk, II, 615-616; III, 916; VIII, 447, 515, 555; X, 493-494; XI, 795-797, 839-840, 940-941, 992, 1024; Süyûtî, Refʿu şeʾni’l-Hubşân, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Kurşunluoğlu, nr. 143, vr. 75a - 97b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 931-970; Arab Fakıh, Tuhfetü’z-zaman: fütûhu’l-Habeşe (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Kahire 1974; Hasan b. Ahmed el-Haymî, Sîretü’l-Habeşe (nşr. Murâd Kâmil), Kahire 1958; E. J. van Donzel, A Yemenite Embassy to Ethiopia (1647 - 1649), Stuttgart 1986; M. Kerrâm el-Kannâî el-Ezherî, Kitâbü’l-Cevâhiri’l-hisân fî târîhi’l-Hubşân, Bulak 1321; Sâdı el-Müeyyed, Habeş Seyahatnâmesi, İstanbul 1322; T. W. Arnold, The Preaching of Islam, London 1913, s. 113-121; Kâzım Karabekir, İtalya-Habeş, İstanbul 1935; a.mlf., İngiltere İtalya ve Habeş Harbi, İstanbul 1935; A. H. M. Jones - E. Monroe, A History of Abyssinia, Oxford 1935; J. Ryckmans, L’lnstitution monarchique en Arabie meridionale avant l’Islam, Louvain 1951; J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952; a.mlf. - E. Ullendorff, “Habash”, EI² (İng.), III, 2-7; E. Ullendorff, The Ethiopians, Oxford 1973; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974; S. Rubenson, The Survival of Ethiopian Independence, London 1976; Cevâd Ali, el-Mufassal, III, 449-538; Foreign Relations of Ethiopia (1642-1700), Khodja Murad, İstanbul 1979; M. Schneider, Stéles Funéraires musulmanes des iles Dahlak, Kahire 1983, I-II; The Cambridge Encydopedia of Africa (ed. Roland Oliver), London 1984,

s. 105-111, 117-124, 155, 171-172, 232-233; Levent Öztürk, Hz. Muhammed’in Habeşistan’la Münasebetleri (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İSAM Ktp., nr. 17721; I. M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1989, s. 862-864; Muhammed Cemâleddin Server, Devletü Benî Kalâvûn fî Mısr, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 156-159; K. Cederquist, “Islam and Christianity in Abyssinia”, MW, II/2 (1912), s. 152-156; P. S. McElroy, “Ethiopia: Moslem or Christian?”, a.e., XXVIII/2 (1938), s. 125-137; G. W. B. Huntingford, “Arabic Inscriptions in Southern Ethiopia”, Antiquity, XXIX (1955), s. 230-233; M. Abir, “The Origins of the Ethiopian - Egyptian Border Problem in the Nineteenth Century”, JAfr.H, VIII/3 (1967), s. 443-461; Saîd Abdülfettâh Âşûr, “Baʿzu edvâʾ cedîde ʿale’l-ʿalâkât beyne Mısr ve’l-Habeşe fi’l-ʿusûri’l-vustâ”, Mecelletü’t-Târîhiyyeti’l-Mısriyye, XIV, Kahire 1968, s. 1-43; S. M. Zwemer, “Islam in Ethiopia and Eritrea”, MW, XXVI (1968), s. 5-15; S. K. B. Asante, “The Italo - Ethiopian Conflict: A Case Study in British West African Response to Crisis Diplomacy in the 1930”, JAfr.H, XV/2 (1974), s. 291-302; Donald Crummey, “Initiatives and Objectives in Ethio - European Relations, 1827-1862”, a.e., XV/3 (1974), s. 433-444; H. Ahmad Abdussamad, “The Gondar Müslim Minority in Ethiopia: The Story up to 1935”, JIMMA, IX (1988), s. 76-85; Hussein Ahmede, “The Historiography of Islam in Ethiopia”, Journal of Islamic Studies, III/1, Oxford 1992, s. 15-46; A. Baldacci, “Habeş - Eyaleti”, İA, V/1, s. 3-6; I. Guidi, “Habeşistan”, a.e., V/1, s. 6-9.

Levent Öztürk

ETMEYDANI

Osmanlılar zamanında İstanbul’un Aksaray semtinde Yeni Odalar adıyla anılan yeniçeri kışlalarının ortasındaki meydana verilen isim.

Meydân-ı Lahm veya Lahim Meydanı olarak da bilinen bu yer, Yeni Odalar’da oturan yeniçerilerin yedikleri etin burada dağıtılması sebebiyle bu adı almıştır. Zamanla yaygınlık kazanacak olan bu isim Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520 - 1566) ortaya çıkmıştır. Kanûnî devrinin başlarında, Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan Yeni Odalar’ı Vezîriâzam İbrâhim Paşa yeniden tanzim ettirirken salhânelerden getirilen etleri ayrı bir kapıdan içeriye aldırarak meydanlık yerde dağıttırmış, daha sonra bu kapıya Et Kapısı denildiği gibi meydana da Etmeydanı adı verilmiş, sonraları kapı da Etmeydanı Kapısı adıyla anılmaya başlanmıştır (BA, MD, nr. 55, s. 126). Ayrıca kasap ve aşçıların namaz kılmaları için burada bir de mescid yaptırılmıştır. Sadece sabah ve akşam namazlarının kılındığı Etmeydanı Mescidi’nde yılda bir defa yeniçerilere çuha dağıtıldığı gün öğle namazı da kılınırdı. XVII. yüzyıl ortalarında yanan ve devrin Yeniçeri Ocağı kethüdâsı tarafından tamir ettirilen bu mescid 1724 Cibali yangınından sonra yeniden yaptırılmıştır. Hadîkatü’l-cevâmi‘deki ifadelerden Etmeydanı Mescidi’nin halka açık bir ibadet yeri olmadığı anlaşılmaktadır. Yeniçeri Ocağı neferlerinin asıl ibadet yeri Orta Cami diye bilinen büyük mesciddir.

Yeni Odalar’ın en büyük kapısı olan Etmeydanı Kapısı, 1721 yılında Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından kâgir olarak yeniden inşa ettirilmiş, yanına bir de çeşme eklenmiştir. İbrâhim Paşa bu kapının iç tarafında, her yıl yeniçerilere verilen kaputluk çuhayı koymak için bir mahzenle bu çuhanın kanuna uygun olarak dağıtılmasına nezaret eden yeniçeri ağalarının ikametine mahsus bir de oda yaptırmıştır (Râşid, V, 398-399). Ateşli silâhların yeniçeriler tarafından yaygın olarak kullanılmaya başlanmasından sonra gerekli barutun imal edildiği ve saklandığı baruthâne de Etmeydanı’nda bulunuyordu. Etmeydanı’nın mumcu dükkânları da meşhurdu. Yeniçerilere üç mum 1 akçeden satılır, “Kānûn-ı Süleymânî” üzere zararı devlet karşılardı (Evliya Çelebi, I, 560). Etmeydanı’nda

yeniçerilerin tâlim yapmalarına mahsus bir de tâlimhâne vardı. Ocak nizamının bozulmasından önce burada yeniçeri neferleri odabaşılarının nezaretinde tâlim görürlerdi. Yeniçeri ağası da haftada üç gün buraya gelir, nişangâhlara tüfek atışları yaptırır, başarı gösterenleri mükâfatlandırırdı (Topçular Kâtibi Abdülkādir Efendi, vr. 52a, 98a).

Etmeydanı'nın ortasında "tomruk" denilen kasaphânelerden başka seğirdim aşçılarına mahsus adını meydandan alan bir tekke de vardı. Etmeydanı Tekkesi'nin içinde fevkanî bir daire ile, tekkenin karşısında çeşitli vergilerden muaf olarak buraya beratla getirilmiş Rum asıllı hıristiyan meydan kasaplarına mahsus (BA, Cevdet - Askerî, nr. 24999) bir başka daire daha yer alıyordu (BA, Cevdet - Askerî, nr. 2131).

Yeniçerilerin et ihtiyacı İstanbul mezbahalarında kesilen küçük ve büyükbaş hayvanlardan karşılanırdı. Fakat zaman zaman görülen et sıkıntısı ve fiyat artışları sebebiyle Fâtih Sultan Mehmed döneminden (1451 - 1481) itibaren Yedikule Mezbahası'nda kesilen hayvanların etlerinin tamamı da buraya tahsis edilmişti (BA, MD, nr. 55, s. 126). Kapıkulu ocaklarına etin okkası 3 akçeden dağıtılır, et fiyatı artsa bile bu rakam değişmez, aradaki fark "zarar-ı lahm" adıyla devlet tarafından karşılanırdı. Kesilen hayvanların etleri otuz kadar beygirle her sabah Etmeydanı'na taşınırdı. Yolda beygirlerin önünden ve arkasından üç beş seğirdim ustası ve kasap koşar, "Savulun!" diye bağırarak halkı dağıtıp yol açardı. Zira et yüklü hayvanların önünden veya arasından geçmek uğursuzluk kabul edildiğinden yasaktı ve bu yasağı çiğneyenler idam edilirdi. Nitekim Esad Efendi'ye göre, yeniçeriliğin ilgasından birkaç yıl önce Yedikule'den beygirlere yüklenen etler Kocamustafapaşa'daki Çınar Mescidi civarına geldiğinde bu mescidin yaşlı imamının dalgınlıkla hayvanların önünden geçmesi üzerine imamla onu korumak isteyen bazı kişiler idam edilmişti (Üss-i Zafer, s. 97 vd.).

Dışarıda kesilen etler buraya getirildikten sonra sekiz kasap dükkânı aracılığı ile her orta veya bölüğün nefer sayısına ve tayın miktarına göre belli ücret karşılığında dağıtılırdı. Orta ve bölüklerin etlerini kendi aşçı ustaları teslim alırdı. Etin mezbahadan gelişi ve dağıtımı sırasında bazı merasimler yapılırdı. Seğirdim ustaları kesilmiş semiz bir koyunu kasaplardan birinin kucağına verir, kasap da kışla kapısının iç tarafında ayakta dururdu. Seğirdim usta ve neferleri kışlanın ortasındaki meydanın

diğer tarafında hazır oldukları halde, “usta çavuş” denilen seğirdim aşçılarının “meydan şeyhi” adı verilen en büyük üç zâbitinden biri orada bulunan gülbank taşının üzerine çıkarak gülbank çektikten sonra, “Hazır olun ağalar, et geldi,

bildik bilmedik demeyin” der ve ustalarıyla birlikte oraya et almaya gelen efrada hitaben de, “Çardak önünden geçmeyin, pazara ve sokaklara gitmeyin, halk sizi pazara gidiyor sanmasın. Zâbiti görünce kaçın, tozluğunuzu indirin, peştemallarınızı çevirin; haydi babam haydi” diye bağırırdı. Daha sonra her bölük ve ortanın etini almak için gelen seğirdimler kucağında kesilmiş koyunu tutan kasaba doğru koşar, ete elini ilk süren bunu kışlasına götürürdü (Ahmed Cevad, s. 208). Bu koyunu bedava olarak almak o orta veya bölük için büyük övünç vesilesiydi.

Etmeydanı, özellikle XVII. yüzyıl başlarından itibaren yeniçeri ayaklanmalarının ilk başlama yeri olarak ün kazandı. Yeniçeriler ayaklanma belirtisi olmak üzere kışla mutfaklarındaki kazanları bu meydana çıkarırlardı, buna “kazan kaldırma” denirdi. Yeniçerilere katılan öteki Kapıkulu ocaklarının bayrakları da bu meydana dikilir, esnaf takımı ve isyanın teşvikçisi devlet adamları meydanda kurulan çadırlarda veya meydanı çevreleyen yeniçeri odalarında misafir edilir, isyan süresince Etmeydanı’nda âdeta bir ordu pazarı kurulurdu. Bu şekilde bir olay, 1703 yılında II. Mustafa’nın hal‘i ve III. Ahmed’in cülûsuyla sonuçlanan isyan sırasında meydana gelmiştir. Etmeydanı’nı dolduran âsiler önce Ağakapısı’na ve Bâbıâli’ye yürürler, daha sonra Atmeydanı’na geçerler, buradan da Soğukçeşme Kapısı, Bâb-ı Hümâyun ve Ahırkapı’yı tutarak Topkapı Sarayı’nı kuşatırlardı. İsyanlar sırasında Etmeydanı çeşitli konuşmaların yapıldığı, nutukların atıldığı ve padişahtan gelen haberlerin duyurulduğu bir karargâh özelliği taşırdı.

Yeniçeri Ocağı’nın ilgasından bir süre önce ve eşkinci* tahririnden sonra Etmeydanı’nın adı Tâlimhâne Meydanı olarak değiştirildi (Esad Efendi, s. 70). Meydan ise son olarak 1826 Haziranında çıkan yeniçeri isyanına sahne oldu. Eşkinci tahririni yaptırmamak için Etmeydanı’nda toplanan yeniçeriler, âdet olduğu üzere kazanlarını meydana çıkarıp Ağakapısı’nı yağmaladıktan sonra Bâbıâli’yi bastılar. Bu arada kendi taraftarlarını Etmeydanı’na çağırdılar. Ancak diğer Kapıkulu ocakları tarafından

sarıldılar ve birkaç saat içinde kışlaları top ateşiyle yerle bir edildi. Böylece Etmeydanı da fonksiyonunu tamamen kaybetti. Bu olayla ilgili olarak Keçecizâde İzzet Molla'nın yazdığı kıta şöyledir: "Tecemmu' eyledi Meydân-ı Lahm'e/Edip küfrân-ı ni'met bunca bâgī/Koyup kaldırmadan ikide birde/Kazan devrildi söndürdü ocağı".

II. Mahmud yeniçeriliği hatırlatan her türlü isim ve unvanı kaldırırken Yeni Odalar'ın bulunduğu yere Ahmediye adını vermiş, böylece Etmeydanı adı da tarihe karışmıştır. Meydanın tonozlu kapısı 1930'lu yıllara kadar mevcut iken sonradan ortadan kalkmış, yalnız kapının temel kalıntıları ile iki yanındaki çeşmelerin yalakları kalmıştır. Bunlar da Vatan caddesinin 1955 - 1956 yıllarında yeniden düzenlenişi sırasında kaldırılmıştır. Etmeydanı'nın ve Yeni Odalar'ın olduğu yerde bugün Vatan caddesi, Ahmediye Karakolu ve hızlı tramvay yolu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 55, s. 126; BA, Cevdet - Askerî, nr. 2131, 24999, 34666; Kavânîn-i Yeniçeriyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2068, tür.yer.; Topçular Kâtibi Abdülkâdir Efendi, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2151, vr. 13a-b, 52a, 98a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 560; Râşid, Târih, V, 398-399; Silâhdar, Nusretnâme, II, tür.yer.; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 53-54; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 70, 84, 97-98; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukuât, İstanbul 1327, III, 30; Cevdet, Tarîh, XII, 162 vd.; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, s. 28, 31, 207-209; Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, I, 247-249, 453, 548 vd.; Reşat Ekrem Koçu, Yeniçeriler, İstanbul 1964, s. 87-90; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 81, 83, 146 vd.; Pakalın, I, 569; İst.A, X, 5385-5387, 5393-5394; TA, XV, 479-480.

Abdülkadir Özcan

ETRÂF

الأطراف

Hadislerin baş tarafından bir kısmı zikredilmek suretiyle sahâbe adına veya hadis metinlerine göre alfabetik olarak düzenlenen eserlerin ortak adı.

Etraf “bir şeyin kenarı, köşesi, yanı” mânasına gelen taraf kelimesinin çoğuludur. I. yüzyılın son çeyreğinden itibaren (VII. yüzyılın sonları) hadis derslerinde hatırlanması için hadisin baş tarafından bir kısmının yazıldığı ve bunlara etraf dendiği bilinmektedir. Bu usul ilk defa İbn Şîrîn tarafından hocası Abîde es-Selmânî’nin (ö. 72/691) derslerinde uygulanmış ve daha sonra yaygınlaşmıştır (Mustafa M. el-A‘zamî, s. 165). IV. (X.) yüzyıldan itibaren genellikle birden fazla hadis kitabındaki rivayetlere kolayca ulaşabilmek için iki nevi etrâf kitabı yazılmıştır. Birinci nevi öncelikle hadislerin ilk râvisi olan ashap adına, onlardan rivayette bulunanların çok olması halinde ayrıca tabiîn ve tebeü’t-tâbiînin adlarına göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. Bu eserler bir çeşit müsned özelliği arzeder. Ancak müsned türü eserlerde bir rivayetin tamamı verildiği halde etraf kitaplarında rivayetlerin sadece belli bir kısmı zikredilir. Kütüb-i Sitte veya Ṣaḥîḥayn için yapılmış etrâf kitaplarında görüldüğü gibi, bir sahâbînin bu eserlerdeki bütün rivayetleri ve bu rivayetlerin bütün senedleri bir araya toplanarak eserlerin hangi bölümlerinde geçtiği tesbit edilir. Hadisin ilk râvilerine göre telif edilen etrâf kitaplarında bir hadisin birçok eserdeki senedlerinin bir araya getirilmesi araştırmacılar için bazı kolaylıklar sağlar. Bu sayede o hadisin geçtiği diğer kitapların ayrı ayrı incelenmesine gerek kalmadığı gibi hadisin sağlamlık derecesinin kolayca tesbit edilmesi mümkün olur. Bunun faydalarından biri de bazı senedlerde ayırıcı bir vasıf kullanılmadan meselâ Süfyân veya Hammâd diye zikredilen râvinin diğer senedlerde bu kapalılığın giderilmesi sayesinde Süfyân es-Sevrî mi, Süfyân b. Uyeyne mi, Hammâd b. Zeyd mi, yoksa Hammâd b. Seleme mi olduğunun belirlenebilmesidir. Hadisin bütün rivayetlerini birlikte görme imkânı, bir eserin yazımı veya basımı sırasında yapılan hataların tesbitini de kolaylaştırır. Etrâf kitaplarında yer alan hadislerin tanınmış muhaddislerden kimler tarafından ve eserlerinin hangi bölümünde nakledildiğini, ayrıca bir

hadisin hangi kitaplarda bulunduğunu görmek azımsanmayacak bir faydadır. Bugün hadislerin kaynaklarını belirlemeye imkân veren mu‘cemlerin (concordance) henüz ortaya çıkmadığı yıllarda bu hususların tesbiti genellikle etrâf kitapları sayesinde mümkün olmuştur.

İkinci nevi etrâf kitapları ise senedleri alınmaksızın hadislerin baş tarafından veya tamamını hatırlamaya imkân veren bir kısmından birkaç kelimeyi almak, sonra da bu metinleri alfabetik sıraya koymak suretiyle yapılan çalışmalardır. Ahmed Muhammed Şâkir, Süyûtî'nin mevcut hadislerin tamamını bir araya getirmek için önce kavlî hadisleri alfabetik olarak toplamaya başladığı, fakat tamamlayamadığı Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı eseriyle ondan kısa metinli hadisleri seçerek meydana getirdiği el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i birer etrâf kitabı saymaktadır. Bu görüş benimsendiği takdirde Kudâî'nin (ö. 454/1062) daha önce telif ettiği

hadis metinlerine göre alfabetik eseri Müsnedü'ş-Şihâb'ı ile, halk dilinde yaygın olan hadislerin toplandığı Sehâvî'nin el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene'sinin de birer etraf çalışması kabul edilmesi gerekir.

Hadisin sahâbî olan râvisine göre düzenlenen belli başlı etrâf kitapları şunlardır: 1. Halef el-Vâsıtî (ö. 401/1010), Eṭrâiü'ṣ-Ṣaḥîḥayn. Daha sonra aynı konuda kitap yazanların çoğu bu eserin genel planını benimsemiştir. Kitabın Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Hadis, nr. 31, 42, 56) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Hadis, nr. 371, 227 varak) nüshaları bulunmaktadır. 2. Ebû Mes‘ûd ed-Dımaşkī (ö. 401/1010-11), Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn. Halef el-Vâsıtî'nin kitabı kadar ilgi görmediği anlaşılan eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 373, 140 varak). 3. İbnü'lKayserânî, el-Eṭrâf li'l-efrâd li'd-Dâreḳuṭnî. Eṭrâfü'l-ġarâʾib ve'l-efrâd adıyla da anılan eserde Dârekutnî'nin el-Fevâʾidü'l-efrâd'ı (eṭrâf) alfabetik sıraya konulmuştur. Kitabın Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Hadis, nr. 697, 361 varak) ve Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'nde (nr. 1065) birer nüshası, ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde de (nr. 3209) bir mikrofilmi bulunmaktadır. Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, tertibinde ve muhtevasındaki bazı eksikleri tamamlayarak eseri ihtisar etmiştir. 4. İbnü'lKayserânî, Eṭrâfü'l-Kütübi's-Sitte. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir kitabın müellif hattıyla olan nüshasını gördüğünü, fakat eserde fahiş hatalar bulunduğunu söylemektedir (bk. Zehebî, Mizânü'l-iʿtidal, III, 587; ayrıca bk.

Brockelmann, GAL Suppl., I, 603). 5. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Sâbit et-Tarkī, el-Levâmiʿ fi'l-cemʿ beyne'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-cevâmiʿ. Eṭrâfü'l-Kütübi'l-Ḫamse adıyla da anılan ve Kütüb-i Sitte'nin İbn Mâce dışındaki beş kitabını ihtiva eden eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 533, 210 varak). 6. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, el-İşrâf ʿalâ maʿrifeti'l-eṭrâf. Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesaî ve İbn Mâce'nin sünenleri üzerine yapılan bu çalışmanın iki cildi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 455, 279 varak, nr. 456, 267 varak). 7. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Tuḥfetü'l-eşrâf* bi-maʿrifeti'l-eṭrâf. Sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîne ait 1391 müsnedde mevcut 19.626 hadisin ele alındığı eser Kütüb-i Sitte ile Ebû Dâvûd'un el-Merâsîl'ini, Tirmizî'nin eş-Şemâʾilü'n-nebî adlı eserini, Nesâî'nin ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle'sini de ihtiva etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî eserdeki bazı hataları tashih ve ikmal maksadıyla en-Nüketü'ẓ-ẓırâf ʿale'l-Eṭraf'ı kaleme almıştır. Her iki eser Abdüssamed Şerefeddin tarafından titiz bir çalışma sonunda bir arada yayımlanmıştır (I-XIV, Bombay 1965 - 1966). 8. Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, el-Keşşâf fî maʿrifeti'l-eṭrâf. Kütüb-i Sitte üzerine yapılan bu çalışmanın I ve II. ciltleri Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 445). 9. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî, Eṭrâfü'l-mesânîdi'l-ʿaşere. Günümüze gelip gelmediği bilinmeyen bu eser, sonuncusu dışında hepsi III. (IX.) yüzyılda vefat eden on muhaddisin müsnedlerini ihtiva etmekte olup bunlar Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Müsedded b. Müserhed, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye, İbn Ebû Ömer, Ahmed b. Menî', Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'dir (Kettânî, s. 372). 10. İbn Hacer el-Askalânî, İtḥâfü'l-mehere bi-etrâfi'l-ʿaşere. İtḥafü'l-mehere bi'l-fevâʾidi'l-mübtekire min eṭrâfi'l-ʿaşere adıyla da anılan eser İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını, İmam Şâfiî'nin ve Ahmed b. Hanbel'in müsnedlerini, Dârimî'nin es-Sünen'ini, İbnü'l-Cârûd'un el-Münteḳā'sını, Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin el-Müstaḫrec'ini Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ını, İbn Hibbân'ın eṣ-Ṣaḥîḥ'ini, Dârekutnî'nin es-Sünen'ini ve Hâkim'in el-Müstedrek'ini ihtiva etmektedir. İtḥâfü'l-mehere'nin Murad Molla Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (nr. 349 - 364). Müellif daha sonra bu eserden Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini çıkararak buna İṭrâfü'l-müsnedi'l-muʿtelî bi-Eṭrâfi'l-Müsnedi'l-Ḥanbelî adını vermiştir. İṭrâfü'l-müsned, Züheyr b. Nâsır en-Nâsır tarafından Eṭrâfü Müsnedi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adıyla son cildi fihrist olmak üzere on cilt halinde

yayımlanmıştır (Dımaşk - Beyrut 1414/1993). 11. Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731), Ẕeḫâʾirü'l-mevârîs̱* fi'd-devlâleti ʿalâ mevâżıʿi'l-ḥadîs̱. Kütüb-i Sitte ile el-Muvaṭṭaʾı ihtiva eden eser sahâbî adına göre yedi bölüm halinde düzenlenmiş olup Mahmûd Rebî' tarafından neşredilmiştir (I-IV, Kahire 1352/1934).

Bunlardan başka Ebû Nuaym Ubeydullah b. Hasan b. Ahmed el-Haddâd el-İsbahânî'nin (ö. 517/1123) Eṭrafü'ṣ-Ṣaḥîḥayn'i, İbnü'l-Mülakkın'ın el-İşrâf ʿale'l-eṭrâf'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin Eṭrâfü'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Tertîbü eṭrâfi'ṣ-Ṣaḥîḥayn), Eṭrâfü'l-eḥâdîs̱i'l-muḫtâre li'ż-Żiyâ el-Maḳdisî (İnâre fî eṭrâfi'l-muḫtâre), Tesdîdü'l-ḳavs fî eṭrâfi'l-Müsnedi'l-Firdevs, el-Fevâʾidü'l-mecmûʿa bi-eṭrâfi'l-eczâʾi'l-mesmûʿa, el-Eczâʾ bi-eṭrâfi'l-eczâʾ ve Eṭrâfü Şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr ve Süneni'd-Dâreḳuṭnî adlı eserleri ve Zeynüddin el-Irâkī'nin Eṭrâfü Ṣaḥiḥi İbn Ḥibbân'ı da zikredilebilir.

Hadis metinlerine göre düzenlenen belli başlı etrâf kitapları da şunlardır: 1. Muhammed Şerif Tokadî, Miftâḥu'ṣ-Ṣaḥîḥayn. Eserde önce Buhârî'nin, sonra da Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerindeki kavlî hadisler alfabetik olarak dizilmiş, hadislerin bu eserlerdeki ve belli başlı şerhlerindeki yerleri gösterilmiştir (bk. DİA, VII, 123, 128). Günümüzde daha çok bilgisayar yardımıyla meydana getirilen birçok hadis kitabının fihristini bu türe dahil etmek mümkündür. 2. Ebû Hacir Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Mevsûʿatü eṭrâti'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerif. Hadis, siyer, fıkıh, ilel, hadis ricâli, mevzû hadis ve tefsirle ilgili 150 kitabın taranmasıyla meydana getirilen bu çalışmada hadisin baş tarafından veya herhangi bir yerinden en az bir kelime alınmakta, ardından da hadisin geçtiği kaynaklar zikredilmektedir. Eser on bir cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1989). 3. Wensinck, el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî* (Concordance et indices de la tradition musulmane). İkinci nevi etrâf kitaplarının farklı bir türünü meydana getirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, el-Câmiʿu's-sahîh (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), nâşirin mukaddimesi, s. 58-60; Mizzî, Tuhfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-etrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Haydarâbâd 1965-66, I-XIV; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 487; a.mlf. Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 587; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Zeylü Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 1, 151, 365; İbn Hacer, en-Nüketü'z-zırâf ʿale't-etrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Bombay 1965-66, I - XIV; Keşfü'z-zunûn, I, 116-117; Emîr es-San'ânî, Tavzîhu'l-efkâr (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye), I, 231-234; Brockelmann, GAL, I, 436; Suppl., I, 603; Sezgin, GAS, I, 208, 220; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Hacer el-ʿAskalânî ve dirâsetü musannefâtihî ve menhecühû ve mevâridühû fî kitâbihi'l-İsâbe, Bağdad 1978, I, 409-419; Miftâhu künûzi's-sünne, Ahmed Muhammed Şâkir'in mukaddimesi, s. dad, zı; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 38; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 123; Mustafa M. el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993, s. 165; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 370-372; Jamila Shaukat, "Classification of Hadıth Literature", IS, XXIV/3 (1985), s. 360-361; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 123, 128.

M. Yaşar Kandemir

ETRÂFİYYE

الأطرافيّة

Hâricî âlimlerinden Gālib b. Şâzek’in (ö. [?]) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. ACÂRİDE).

ETTAFEYYİŞ

اطّفيّش

Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî (ö. 1332/1914)

XX. yüzyılda İbâzıyye mezhebini Cezayir'de canlandıran din âlimi.

Babası Yûsuf, dedeleri Îsâ ve Sâlih gibi ünlü İbâzî âlimlerini yetiştiren Ettafeyyiş ailesine mensup olduğu için daha çok bu lakapla anılır. Bu kelime kaynaklarda Atfîş, Atfiyeş, İtfeyyiş, İtfiyyeş, Tafeyyiş, Ettafeyyeş şekillerinde de zikredilmekle birlikte yaygın kullanışı Ettafeyyiş'tir. Berberîce olduğu söylenen kelime "tut, gel, ye" anlamına gelir. Muhammed b. Yûsuf'un atalarından birine böyle bir davet yapıldığı için soyundan gelenlere bunun bir lakap olarak verildiği kabul edilir. Ettafeyyiş'in soyunun, Tunus'ta bir müddet hüküm süren Hafsîler hânedanının atası Ömer b. Hafs'a (ö. 571/1175 - 76) dayandığı için Hafsî lakabıyla anıldığını söyleyenler bulunduğu gibi bunu Hz. Ömer'in soyundan gelmiş olmasına bağlayanlar da vardır. Hatta ikinci görüşü savunanlar Adevî diye anılmasını, Hz. Ömer'in dedesi Adî b. Kâ'b b. Lüeyy'in soyundan gelmiş bulunmasıyla ilgili görürler.

1236 (1820) yılında Cezayir'in güneyinde bulunan Gerdâye (Gardia) merkezine bağlı Yescen kasabasında doğan Ettafeyyiş gençliğini Sahra bölgesinin başşehri, Mizâb vadisinin en büyük ticaret ve kültür merkezi olan Gerdâye'de geçirdi. Öğrenimini, Cezayirli seçkin İbâzî âlimlerinin okuduğu bir kurum olan Ma'hedü'l-hayât'ta tamamladıktan sonra, genç yaşına rağmen bir taraftan kitap yazarak ve talebe yetiştirerek ilmî faaliyetlerde bulunurken diğer taraftan da ülkesinin Fransız hâkimiyetinden kurtulması için Cezayir Millî Mukavemet Hareketi, Yeni Islahat Hareketi ve Azzâbe gibi kuruluşlar içinde öncü görevi yaparak Cezayir halkını fikrî ve siyasî yönde etkiledi. İki defa gittiği hacda dünya müslümanlarının meselelerini daha yakından tanıma fırsatı buldu. O dönemde bir çözüm olarak görülen İslâm birliği (panislâmizm) fikrine ilgi duyup bunu savunduğu için II. Abdülhamid tarafından kendisine bir takdirnâme ile altın

madalya verildi. İlmî, fikrî ve siyasî faaliyetleri yanında zühd ve takvâsıyla da tanınan Ettafeyyiş Yescen'de vefat etti.

Mizâb vadisindeki İbâzî kültür ortamında yetişen Ettafeyyiş bu çevrenin etkisinde kalarak zühd ve takvayı hayatının ana ilkesi haline getirdi. Geceleri az uyur, vaktini Kur'an okumakla geçirir, namazlarını mutlaka cemaatle kılar, zamanının önemli bir kısmını okuma, yazma ve talebe yetiştirme faaliyetlerine ayırırdı. Akaid, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında kendini ihtisas derecesinde yetiştirdiği için "Kutbü'l-eimme" unvanını almış, ayrıca tarih, felsefe, mantık, matematik, Arap dili ve edebiyatıyla ilgilenip bu sahalarda da eser verebilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Ebü'l-Yakzân İbrâhim b. Yûsuf, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed ve oğlu Ebû Muhammed gibi Mizâb vadisinin seçkin âlimleri onun öğrencisi oldular. Toplumun sosyal yapısını ve aile hayatını düzenleyici yeni bazı esaslar ortaya koyan Ettafeyyiş İbâzıyye'nin yeniden canlanıp yayılmasında önemli rol oynadı. Özellikle bu mezhebin kadınlara ilişkin katı esaslarını eleştirerek onların ilgisini çekti. Islahatçı bir düşünce çizgisi takip etmesine rağmen bütün İslâmî konuları İbâzıyye mezhebi çerçevesinde ele aldı. Onun bazı itikadî görüşleri şöyle özetlenebilir:

İman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmektir. Bunlardan birinin terkedilmesi halinde iman gerçekleşmez. Kalp ile tasdik edip amel rüknünü yerine getirmeyen veya kalben tasdik etmediği halde bazı emirleri yerine getiren kişi müşrik ve münafık sayılır. Büyük günah işleyen kimse (mürtekib-i kebîre) kâfir olup ebediyen cehennemde kalır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de büyük günah işleyenler hakkında bu hüküm verilmiştir. Şefaat sadece muvahhidlere yani İbâzîler'e mahsustur. İbâzî olmayanlar veya bunlardan büyük günah işleyenler şefaatten mahrum kalırlar. Kulların bütün fiilleri ilâhî iradeye bağlı olup Allah tarafından yaratılır. Bu sebeple kul fiilini yaratan değil icra edendir. Kulun itaat etmesi veya isyanda bulunması kendi iradesi yanında Allah'ın iradesiyle gerçekleşir.

Ettafeyyiş'in ilmî şahsiyetinde Kur'an tefsiri önemli bir yer işgal eder. Tefsirde büyük ölçüde Zemahşerî'nin, bazan da Kādî Beyzâvî'nin tesirinde kalmıştır. İbâzıyye'ye ait önemli bir tefsir kaynağı olan Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-meᶜâd adlı hacimli tefsiri nakiller ve tekrarlarla doludur. Ettafeyyiş'e göre müteşâbih âyetlerin gerçek anlamını Allah'ın ilmine havale etmek

gerekir. Bununla birlikte onun bunları te’vile tâbi tuttuğu da görülür.

Eserleri. Dinî ilimlerin hemen her alanında kitap yazan Ettafeyyiş’in 300’ü aşkın eseri bulunmaktadır. Bunların tamamına yakını Yescen’deki Kutbü’l-eimme Ettafeyyiş Kütüphanesi’nde mevcut olup çoğu basılmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır: A) Tefsir. 1. Himyânü’z-zâd ilâ dâri’l-meʿâd* (I-XIV, Zenzîbar 1350). 2. Dâʿi’l-ʿamel ilâ yevmi’l-emel. 3. Teysîrü’t-tefsîr (I-VI, Cezayir 1326). Dâʿi’l-ʿamel adlı tefsirinin muhtasarıdır. B) Hadis. 1. Vefâʾü’ḍ-ḍamâne bi-edâʾi’l-emâne (I-III, Kahire 1306 - 1326). 2. Câmiʿu’ş-şeml (şümûl) fî ḥadîs̱i ḫâtemi’r-rusül (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ, I-II, Beyrut 1407/1987). 3. Tertîbü’t-Tertîb (Cezayir 1326). Rebîʻ b. Habîb’e ait el-Müsned (el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ) adlı eserin Ebû Yaʻkūb Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî tarafından et-Tertîb adıyla yapılan düzenlemesini yeniden ele alan bir çalışmadır. C) Kelâm. 1. Şerḥu ʿAḳīdeti’t-tevḥîd (Cezayir 1326). Ebû Hafs İbn Cümeyʻin Muḳaddimetü’t-tevḥîd’i üzerine yapılan geniş bir şerhtir. 2. el-Cünne fî vaṣfi’l-cenne (Kahire 1321, 1345/1926; Maskat 1983). 3. Reddü’ş-şürûd ʿale’l-ḥavżi’l-mevrûd. Kıyamet gününde Hz. Peygamber’e ait olacağı rivayet edilen havz-ı kevsere dairdir (Ziriklî, VIII, 33). D) Fıkıh. 1. Şerḥu Kitâbi’n-Nîl ve şifaʾi’l-ʿalîl (I - X, Kahire 1305 - 1343; I - XVII, Beyrut 1393/1973; Maskat 1986). İbâzî fıkhının temel kaynaklarından biri olan Abdülazîz es-Semînî’ye ait Kitâbü’n-Nîl’e yapılan şerhtir. 2. Şerḥu’d-Deʿâʾim (I-II, Cezayir 1326). İbnü’n-Nazar el-Umânî’nin eserine dair bir şerhtir. 3. Şâmilü’l-aṣl vel-ferʿ (Kahire 1348). 4. Şerḥu Muḫtaṣari’l-ʿAdI ve’l-inṣâf. Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî’ye ait el-ʿAdl ve’l-inṣâf adlı usûl-ı fıkıh kitabına Ahmed b. Saîd eş-Şemmâhî’nin yazdığı muhtasarın şerhidir (P. Cuperly, s. 264). E) Arap Dili ve Edebiyatı. 1. Şerḥu’l-Muġnî. İbn Hişâm en-Nahvî’nin Muġni’l-lebîb’ine yapılan 5000 beyitlik bir şerhtir. 2. Beyânü’l-beyân. 3. Rebîʿu’l-bedîʿ. 4. Îzâḥu’d-delîl (a.g.e., VIII, 33) (eserlerinin geniş bir listesi için bk. Cuperly, XXXV/130, s. 264-268).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyiş, ed-Dîʿâye ilâ sebîli'l-müʾminîn, Kahire 1342/1923, s. 100-109; Serkîs, Muʿcem, II, 1633; Brockelmann, GAL Suppl., I, 692; II, 892; Ziriklî, el-Aʿlam, VIII, 32-33; Ali Yahyâ Muammer, el-ʿİbâzıyye fi'l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, s. 235, 427, 458, 590; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 19-21; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, II, 306-323; Pierre Cuperly, "Muhammad Atfayyaš et sa Risâla Sâfiya fî baʿd tawârîh ahl wâdî Mizâb", IBLA, XXXV/130 (1972), s. 261-268; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 128; Josef Schacht, "Atfiyash", EI[2] (İng), I, 736.

Sabri Hizmetli

ETTINGHAUSEN, Richard

(ö. 1906 - 1979)

Amerikalı İslâm sanatı tarihçisi.

5 Şubat 1906 tarihinde Almanya'da Mûsevî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Yüksek öğrenimini Frankfurt Üniversitesi'nde yaparak Kur'an'daki putperestliğe karşı görüşler hakkında hazırladığı bir tezle doktor unvanını aldı (1931) ve arkasından Berlin Devlet müzelerinin İslâm Eserleri Bölümü'nde çalışmaya başladı. Fakat 1933 yılında Hitler rejimi yüzünden İngiltere'ye göç etmek zorunda kaldı ve Oxford'da Arthur V. Pope'un yanında asistanlık yaptı. Daha sonra buradan Amerika Birleşik Devletleri'ne geçerek oraya yerleşti ve üniversitelerde öğretim üyesi, müzelerde uzman olarak çalıştı. 1934'ten 1937'ye kadar American Institute of Persian Art and Archeology'de yardımcı araştırmacılık yaptı; 1938'den 1949'a kadar Michigan Ann Arbor Üniversitesi'nde İslâm sanatı dersleri verdi. Bir taraftan da 1944'ten itibaren Smithsonian İnstitution'a bağlı Freer Gallery of Art'ın Yakındoğu bölümünde çalışmaya başladı ve 1961'den 1967'ye kadar buranın başuzmanlık görevini yürüttü. Müzelerde uzmanlığın yanı sıra üniversitelerde öğretim üyeliği görevini de sürdüren Ettinghausen, 1961'den itibaren New York Üniversitesi'nin Güzel Sanatlar Enstitüsü'ne öğretim üyesi oldu ve 1967'de İslâm sanatı profesörlüğüne yükseldi. İki yıl sonra Metropolitan Museum'un İslâmî Eserler Bölümü'nde danışmanlık görevini üstlendi. Bu yıllarda bir taraftan da Washington'daki Phillips Gallery ve Textile Museum gibi birçok sanat kuruluşunun idare meclisinde yer aldı. 1974'te Kudüs'te, İslâm sanatlarıyla ilgilenen L. A. Mayer Memorial Institute'un kurulmasına önayak oldu. Bütün bu çalışmaları arasında İslâm sanatlarıyla ilgili birçok serginin düzenlenmesine ve kataloglarının hazırlanmasına yardım etmekten başka 1938'den 1950'ye kadar İslâm sanatlarına dair araştırmalara yer veren Ars Islamica dergisinin editörlüğünü, 1954 - 1967 yılları arasında ise onun bir bakıma devamı olan Ars Orientalis'in yayın kurulu üyeliğini yaptı; ayrıca Artibus Asiae ve Kunst des Orients dergilerinin de yayıncıları arasında bulundu. 2 Nisan 1979'da ölen Ettinghausen için bu tarihten beş yıl önce Peter J. Chelkowski

idaresinde bir armağan kitabı yayımlanmıştır (Studies in Art and Literature of the Near East, New York 1974).

Eserleri. Ettinghausen'in ilk eseri Antiheidnische Polemik in Koran (Frankfurt 1934) adlı doktora tezidir. Ettinghausen müzelerdeki çalışmaları dolayısıyla özellikle küçük sanatlara karşı ilgi duymuş ve minyatürlerle diğer tasvirî sanatlar başta olmak üzere daha çok kitap ciltleri, halı ve dokumalarla maden ve ahşap eserler üzerine çeşitli makaleler yazarak özel koleksiyonlarda veya müzelerdeki tanınmamış pek çok İslâmî eseri bilim dünyasına takdim etmiş, ayrıca mimari, kitâbeler ve edebiyatla da ilgilenmiştir. Bu arada Encyclopaedia Britannica ve Colliers Encyclopedia gibi genel, Encyclopedia of World Art ve Encyclopaedia of Islam (2. ed.) gibi uzmanların faydalandığı ilmî ansiklopedilere de birçok madde yazmıştır ki bunlardan özellikle uzmanlık ansiklopedilerine yazdıkları çok değerli birer ilmî makale niteliğindedir. Ayrıca meslektaşlarından ölenlere dair nekroloji yazılarının yanında Ars Orientalis, Der Islam, Artibus Asiae, Ars Islamica, The Middle East Journal, The Müslim World gibi dergilerde çok sayıda kitap tanıtma ve tenkit yazısı da yayımladı; ayrıca İslâm sanatlarıyla ilgili kitaplara ve sergi kataloglarına önsözler yazdı.

İslâm sanatlarının çeşitli dallarına dair pek çok makalesinin bulunmasına karşılık Ettinghausen'in kitap halinde basılmış eseri azdır. Bunlardan biri, Freer Gallery of Art yayınları arasında basılan İslâm sanatındaki tek boynuzlu efsane hayvanı motifine dairdir (Studies in Muslim Iconography I: The Unicom, Washington 1950). Amerika koleksiyonlarında bulunan Hindistan hükümdarlarının resimleri hakkında hazırladığı Painting of the Sultans and Emperors of India in American Collections adlı kitabı Lalik Kala Akademisi tarafından yayımlandı (New Delhi 1961). İtalyan asıllı sanat tarihçisi Bernard Berenson'un koleksiyonunda bulunan İran minyatürleriyle ilgili kitabı da aynı yıl içinde basıldı (Persian Minatures in the Bernard Berenson Collection, Milano 1961). İsviçre'de Skira Yayınevi'nin çıkardığı resim sanatı kitapları dizisi içinde yer alan Arab Painting başlıklı kitabı da (Geneva 1962; Alm. Arabische Malerai, Fr. La Peinture arabe) az bilinen bu konuyu, bir kısmı renkli basılan resimlerle geniş bir okuyucu kitlesine tanıttı. Aynı yıl içinde Smithsonian Institution tarafından yayımlanan kitabı Freer Gallery of Art'taki eski camlara dairdir (Ancient Glass in the Freer Gallery of Art, Washington 1962). Son kitabı ise

Bizans'ın Sâsânî ve İslâm sanatına olan etkileri üzerine kaleme aldığı From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence (Leiden 1972) adlı eseridir.

Ettinghausen'in İslâm sanatının çok değişik alanlarında kaleme aldığı 200'ü aşkın yazı ve makalesinden doğrudan doğruya Türkiye veya Türk sanatıyla ilgili olanlarının bazıları şunlardır: "The Islamic Period" (Art Treasures of Turkey, Washington 1966, s. 47-66); "A Signed and Dated Seljuq Qur'an" (Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology, IV/2 [1935], s. 92-102); "Some Paintings in Four İstanbul Albums" (Ars Orientalis, I [Washington 1954], s. 91-103), "An Illuminated Manuscript of Hafiz-i Abru in Istanbul" (KOr., II [1955], s. 30-44); Turkey: Ancient Miniatures (New York 1961, önsöz, s. 5-17); "Chinese Represantations of Central Asian Turks" (Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens - In Memoriam Ernst Diez, İstanbul 1963, s. 208-222); Turkish Miniatures from the Thirteenth to the Eighteenth Century, New York 1965, giriş, 24 sayfa; "New Light on Early Animal Carpets" (Aus der Welt der Islamischen Kunst - Festschrift für Ernst Kühnel,

Berlin 1959, s. 93-116); "An Early Ottoman Textile" (Türk Sanatı Kongresi, Ankara 1961, s. 133-140); "Turkish Elements on Silver Objects of the Seljuk Period of Iran" (a.g.e., s. 128-133) (eser ve makalelerinin tam listesi için bk. Taboroff, s. 5-25; Nelson, s. 112-113).

BİBLİYOGRAFYA

J. H. Taboroff, "Bibliography of the Writings of Richard Ettinghausen", Studies in Art and Litterature of the Near East (ed. P. J. Chelkowski), New York 1974, s. 5-25; W. Eilers, "Richard Ettinghausen", Jahrbuch d. Bayerischen Akademte d. Wissenschaften, München 1979, s. 247-248; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, III, 169-170; O. Grabar, "Richard Ettinghausen", Artibus Asiae, XLI, Ascona 1979, s. 280-284; K. Brisch, "Richard Ettinghausen (1906 - 1979)", Isl., LVII (1980), s. 185-186; P. P. Soucek, "Richard Ettinghausen (1906 - 1979)", Archives of Asian Art,

XXXIII (1980), s. 111-112; D. M. Nelson, “The Writings of Richard Ettinghausen (1973-1979)”, a.e., s. 112-113.

Semavi Eyice

ETYOPYA

(bk. ETİYOPYA).

EUCLIDES

(bk. ÖKLİD).

EÛZÜ

(bk. İSTİÂZE).

EÛZÜ BESMELE

(bk. BESMELE).

EV

Değişik Türk lehçelerinde ev, iv, üw, öy, üy, eb, ep ve öm gibi şekillerde görülen kelimenin sözlük anlamı “barınak, çadır” olup bazı lehçelerde “kadın” ve “aile” mânalarına da gelir (Clauson, s. 3-4; Räsänen, s. 34). Anadolu’nun bazı yörelerinde “ev” anlamında kullanılan dünek/tünek kelimesi ise tüne - mek (gecelemek) fiilinden türemiştir. Buna benzer bir ilişki Arapça’daki bâte (gecelemek) fiiliyle beyt (ev) kelimesi arasında görülür; bâte Türkçe’de olduğu gibi “evlenmek, yuva kurmak” anlamını da taşımaktadır (geniş bilgi için bk. Lane, I, 279-281). Arapça’da dâr ve mesken kelimeleri de “ev” mânasında kullanılır. Ev ismi bir mimari yapıdan çok içinde insan, aile, hatta hayvan barındıran mekânı ifade eder; bu basit bir çerge olabileceği gibi bir saray da olabilir. Kur’an’daki, “Allah hayvanların derilerinden sizin için evler (büyût) yaptı” âyetinde (en-Nahl 16/80) deri çadırlar ev olarak nitelendirilmiştir. Ahd-i Atîk’in bazı yerlerinde de çadırın ev (yuva) anlamında kullanıldığı görülmektedir (I. Krallar, 8/66, 12/16; İşaya, 38/13). Eski Türkler’de ise ev denilince hemen daima çadır anlaşılır.

Kitâb-ı Mukaddes’e göre yerleşik hayat göçebelikten öncedir. Kâbil’in, oğlu Hanok adına bir şehir kurmasından birkaç nesil sonra gelen Yabal, çadır evinde oturanların ve sürü sahiplerinin ilki olarak zikredilir (Tekvîn, 4/17-20). İbn Haldûn ise göçebeliğin köy kurma döneminden önce olduğu görüşündedir (Mukaddime [Uludağ], I, 419). Eski Ahid’de genellikle çadır evlerden söz edilmekle birlikte birçok yerde de şehir ve binalarla bunların yapımında kullanılan malzemeye yer verilir. Meselâ Bâbil Kulesi’nin inşasında iyice pişirilmiş kerpiçlerle ziftli harçtan fayda anılmıştır (Tekvîn, 11/3-9). Hz. Ya‘kūb kendisi için bir ev bina ettirmiş ve ağıllar yaptırmıştır - bu bakımdan oturduğu şehre “ağıllar” anlamına gelen Sukkot denilir- (Tekvîn, 32/17). İsrâiloğulları Mısır’da bulundukları sürece dam evlerde oturmuşlardır. “Fısh” ile ilgili pasajlarda kurban kanının serpileceği yerler anlatılırken kapının eşik ve sövesi de sayılır (Çıkış, 12/21-24). Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Mûsâ ve kardeşi Hârûn’a, Mısır’da İsrâiloğulları için içerisinde ibadet edebilecekleri evler yapmalarının vahyedildiği belirtilmektedir (Yûnus 10/87). İsrâiloğulları Ken‘an diyarını ele geçirip

yerleşik düzene girince daha mükemmel evler inşa etmişlerdir. Tevrat'ta cüzzamdan korunmak için yapılacak tadilât dolayısıyla bu evlerden bahsedilir (Levililer, 14/33-47). Kendisine, daha sonra kimseye nasip olmayacak bir saltanat vermesi için Allah'a dua eden Hz. Süleyman'ın (Sâd 38/35) Kudüs'te yaptırdığı saray şüphesiz bu evlerin en mükemmeli idi. Eski Ahid'de bu yapıya ilişkin birçok ayrıntı bulunmaktadır. Kur'an da Sebe melikesinin gelişiyle ilgili bilgi verirken Belkıs'ın, âyette adı "sarh" olarak geçen bu sarayın fevkalâde parlak döşemesini su sanarak eteğini yukarı çektiğini belirtir (en-Neml 27/44); bu kısa bilgi dahi sarayın ihtişamını göstermeye yeterlidir. Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan on emirde bir madde evle ilgilidir ve komşunun evine tamah etmenin haram olduğunu bildirir (Çıkış, 20/17).

Evleri Allah'ın insanlara bağışladığı birer huzur bulma ve dinlenme yeri olarak tanımlayan Kur'ân-ı Kerîm'de (en-Nahl 16/80) geçmiş kavimler anlatılırken yahut Câhiliye çağına ait bazı yanlış inançlar düzeltilirken veya istîzan (evlere girerken izin isteme) gibi bir hüküm ortaya konulurken evden söz edilir. İnkârları sebebiyle helâk olan bazı geçmiş kavimlerin daha güzel imar faaliyetinde bulundukları belirtilir (er-Rûm 30/9) ve onların evleri hakkında bilgi verilir. Meselâ Âd ve onun mirasçısı Semûd kavminin mensupları kayalara ustaca oyulmuş evlerde otururlardı (el-A'râf 7/74; el-Hicr 15/82; eş-Şuarâ 26/149); Sebeliler'in evleri ise iki tarafı bahçeli yapılmıştı (Sebe' 34/15). Helâk edilen nice şehirde evlerin damlarının çöküp bunun üstüne duvarlarının yıkıldığı ve yüksek sarayların boş kaldığı hatırlatılarak bu harabelerden ibret alınması istenir (el-Hac 22/45-46).

Evlerin planları ve yapı üslûbu üzerinde ihtiyaçlar, coğrafya ve iklim şartları ile mevcut malzemenin büyük etkisi vardır. Eski Mezopotamya ve civarında yer yer taş, tuğla ve kerpiç kullanılarak yapılan evlerin yanında özellikle bataklık kesimlerde kamış türü bitkilerden inşa edilmiş kulübelere rastlanır; tasvirî arkeolojik buluntular gibi halen Iraklılar'ın uygulamaları da bunu göstermektedir. Bölgedeki ilk müslüman şehirleri olan Basra ve Kûfe de başlangıçta sazdan yapılmış birer askerî garnizondu. Müslümanlar sefere çıkacakları zaman evleri sökerek kamışları demetler halinde bağlar, savaştan döndüklerinde de tekrar kurarlardı. Yemen gibi sağlam taş malzemenin bulunduğu yörelerde ise yüksek binalar yapılabilmiştir. Tarihin ilk gökdeleni olarak tanımlanan Gumdân adındaki ünlü binanın (Hitti, I, 90)

gölgesi güneş doğduktan bir müddet sonra 3 mil kadar uzayabiliyordu. En az on kattan oluşan bina granit porfir ve mermerden yapılmıştı. Dört duvarı farklı renkte mermerlerle kaplanmış ve tavanı, üstünde uçan kuşun cinsi farkedilecek kadar şeffaf mermerle örtülmüştü. Köşelerine yerleştirilen bronz aslan heykelleri ise rüzgâr estikçe kükreme sesi çıkaracak şekilde yapılmıştı (Yâkūt, IV, 210-211; Kazvînî, s. 52; San‘ânî, s. 20-21). Gumdân hakkındaki bilgiler efsanevî özellikler taşırsa da kaleler ülkesi olarak tanınan Yemen'de malzeme bolluğu sebebiyle devâsâ binaların yapıldığı bir gerçektir (aş. bk.). Ünlü Ümmü Zer hadisinde, Yemen'den geldikleri söylenen kadınlardan birinin kocasından söz ederken "zevcî refîu'l-imâd" diyerek evlerinin yüksek direkli ve kocasının eşraftan olduğunu ima ettiği görülür. Ümmü Zer ayrıca kayın validesinin evinin genişliğini ve ambarlarının büyüklüğünü dile getirir (Süyûtî, Tefsîru ḥadîs̱i Ümmi Ẕer, s. 96-97). Kur'an'da düşmana karşı birlikte savaşan mücahidler kurşunla kenetlenmiş yapılara benzetilir ki (es-Saf 61/4) bununla muhtemelen Güney Arabistan'da uygulanan bir yapı tekniğine işaret edilmiştir.

Göçebe toplumların evleri yukarıda belirtildiği gibi çeşitli malzemelerden yapılan çadırlardır. Türkler, öküzler tarafından çekilen arabalar üzerine de kurulabilen yuvarlak çadırlarıyla (topak ev) iftihar etmişler, onu kerpiçten yapılan Çin evlerinden daha üstün görmüşlerdir (Ögel, VII, 6). Türkler'in keçeden yaptıkları bu çadırlar kubbe mimarisinin ilham kaynağıdır (bk. ÇADIR). Halen Afganistan'da basık, Anadolu'nun Harran yöresinde sivri olarak yapılan kubbeli evler topak evin birer kopyasıdır. Türkler yerleşik hayata geçtikten sonra kerpiçten ve "pışığ kerpiç" (pişmiş kerpiç) dedikleri tuğladan (Dîvânü'l-lugāti't-Türk Tercümesi, I, 373, 455) evler yapmışlardır. Dîvânü lugāti't-Türk'te geçen "sunu" (kiriş), "oğulmuk" (direk), "eşiklik yığaç" (eşik ağacı, eşik), "kapığ yangakı" (kapı yanağı, söve), "tarus" (çatı), "örtmen" (dam), "eğme" (evin kemeri) ve "uyuğluğ ev" ("kemerli ev", a.g.e., III, 50) gibi kelimeler Türkler'in yapı kültürü hakkında bazı ipuçları vermektedir. Aynı eser bize eski Türk evinde müstakil bir mutfağın, bir yatak ve bir oturma odasının yer aldığını göstermektedir. Yatak odalarında yüklük ("yüdrük") ve mutfaklarda kap kacak koymak için raflar ("serü") bulunuyordu. Evin ayrıca yaz aylarında kullanılmak üzere buz konulan bir buzluk ile ("obruk") odunluk ("otungluk", a.g.e., I, 162) ve çardağı ("kalıma", a.g.e., III, 174) vardı. Odaların duvarları bir süs ve ısı yalıtımı unsuru olarak halılarla kaplanırdı. Duvarların halı veya kumaşla

kaplanmasını hoş görmeyen bazı hadislerden bu âdetin Araplar arasında da yaşadığı anlaşılmaktadır. Dîvânü lugāti't-Türk'te ayrıca "bark" ile (ev eşyası) ilgili pek çok bilgi bulunmaktadır.

Araplar'ın evleri ikiye ayrılmaktadır: Taşınmaz, yapı tarzındaki evler (el-mebâni'l-mebniyye) ve taşınabilen, çadır tarzındaki evler (el-büyûtü'l-müntekale). Araplar kendilerini oturdukları bu evlerin yapı malzemesine göre de sınıflandırmışlardır. Çadırda oturanlara genellikle çadırları deve tüyünden olduğu için "ehl-i veber", binalarda oturanlara ise evleri daha çok taş ve kerpiçten yapıldığı için "ehl-i hacer" veya "ehl-i meder" adı verilmişti; yerleşik olanlar tarımla uğraştıklarından bunlara "ehl-i hazar" da denilirdi. Araplar'ın çoğunluğunun göçebe hayatı yaşaması sebebiyle onlara genellikle çadır türlerinin izâfe edildiği görülür. İbnü'l-Kelbî'nin altı çeşit olarak saydığı Arap evlerinden sadece taştan bina edilen "ukne" ile ahşaptan yapılan "hayme" yerleşik ev tipleridir; diğerleri farklı malzemeden yapılmış çadırlardır (Lisânü'l-ʿArab, "ekn" md.). Halbuki Araplar taşın yanında kerpici ve kamış gibi bitkileri de kullanmışlardır. Kerpiçten yapılan evlere "kubbe", ahşap ve kamıştan yapılanlara duvarlarındaki delikler sebebiyle "hus" veya tavan kısmının kavisli olmasından dolayı "ezec" diyorlardı. Bunlar daha çok fakir kesimin oturduğu evlerdi; ancak havadar olmaları sebebiyle hali vakti yerinde bazı kişilerce de tercih edilmişlerdir. Üseyd b. Ankā el-Fezârî bir beytinde,الخص فيه تقر أعيننا - خير من الآجر والكمد "İçinde mutlu olduğumuz kamış evimiz tuğla evden ve onun kasvetinden daha iyidir" (a.g.e., "ḫṣṣ" md.) diyerek bunu anlatır. Ebû Dâvûd'un bir rivayetinden Hz. Peygamber döneminde Medine'de bu tür evlerin bulunduğu anlaşılmaktadır ("Edeb", 169). Ebû Mansûr es-Seâlibî Araplar'ın evlerini yapıldıkları maddelere göre şu isimlerle tasnif etmiştir: Koyun yününden "hıbâ", deve tüyünden

"bicâd", kıldan "füstâd", pamuktan "sürâdık", kurutulmuş deriden "kaş'", tabaklanmış deriden "tırâf, ağaç kabuğundan "hazîra", ahşaptan "hayme", taştan "ukne", kerpiçten "kubbe", çamurdan "sütre" (Fıḳhü'l-luġa, s. 303). Kubbe kelimesi çadır mânasına da kullanılmıştır. Araplar kurdukları bir tür çadıra topak evden mülhem olarak "kubbe Türkiyye" diyorlardı ki bu ifade hadis kaynaklarında da geçmektedir (Müsned, IV, 348; Buhârî, "Ḥac", 64; Müslim, "Ṣıyâm", 215; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 62). İbn Haldûn, daha çok vahşi bir hayat süren bedevîlerin ancak ocak taşı yapmak amacıyla taşa

ihtiyaç duyduklarını, bunu temin için de bina ve konakları yıktıklarını, aynı şekilde sadece çadır kurmak ve barındıkları yerleri sağlamlaştırmak amacıyla ağaca ihtiyaç duyduklarını ve bunun için de konakların dahi tavanlarını söktüklerini, bundan dolayı onların yaratılışlarının ümranın temelini teşkil eden binaya aykırı olduğunu söyler (Mukaddime [Uludağ], I, 470). Tuğla (âcur) kullanımı Araplar'da yaygın değildir; üretim maliyetinin yüksekliği sebebiyle tercih edilmemiş olmalıdır. Bu kelime kaynaklarda, müslümanların fütuhat sonrası zenginleştikleri dönemde giriştikleri Mescidi Nebevî'nin yenilenmesi gibi imar faaliyetleri dolayısıyla geçmektedir.

Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde burada daha çok yahudilerin oturduğu taştan üç katlı evler vardı. Kale olarak kullanılabilecek büyüklükteki bu evlere "ütum" (أطم) , "ücum" veya "kubâb" adı veriliyordu. Bazıları çok uzaklardan görülebilecek yükseklikte olan bu evlerden her birinin bir adı vardı ve meselâ temeli ve alt katı siyah bazalttan, diğer katları "nabara" adı verilen beyaz taştan yapılmış Uheyha b. Cülâh'ın evine "ütmu'd-dıhyân" deniliyordu. Ütumlar mutlaka dört köşe ve taştan olur, teras şeklindeki üçüncü katın etrafında bir adam boyu kadar yükseklikte mazgallı korkuluk duvarları bulunur ve sıcak gecelerde burada yatılırdı; alt kat hayvan ahırı ve malzeme deposu olarak kullanılır, orta katta ise oturulurdu. Resûl-i Ekrem'in Medine'ye gelişi bu binalardan gözlenmiş ve ilk ezan da böyle bir evin üzerinden okunmuştur. Hz. Peygamber'in ulumları şehrin süsleri gibi gördüğü ve yıkılmamalarını istediği rivayet edilir (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, IV, 454). Resûl-i Ekrem güzel yapılan işleri severdi; bina yapımı konusunda da ashaptan Kays b. Talk el-Hanefî'nin taş ustalığını takdir etmiştir (Huzâî, s. 735). Fetihlerle zenginleşen müslümanlar Hulefâ-yi Râşidîn döneminde özellikle Hz. Osman zamanında güzel evler yaptırmışlardır. Kaynaklar Ebû Süfyân'ın Medine'deki evini, "Binanın yüksekliği göklere uzanıyordu" şeklinde tanımlamaktadır (İbn Şebbe, I, 256). Yüksek binaları sünnete aykırı gören Ebû Zer el-Gıfârî'nin bu yüzden Medine'de oturmak istemediği bilinmektedir (Ömer Rıza, VII, 26).

Son zamanlarda yapılan arkeolojik kazılar eski Arap evlerinin planları hakkında bazı bilgiler vermektedir. Özellikle Arap arkeologlarının büyük ilgi gösterdikleri Fav şehrinde evlerin bitişik düzende, sıcak iklim şartlarına uygun biçimde kalın duvarlı, çok odalı ve ticarî malların saklanabileceği

nitelikte serin mahzenli olarak yapıldıkları dikkat çekmektedir. Cevâd Ali, Câhiliye devrinde Mekke zenginlerinden Abdullah b. Cüd‘ân gibi altın ve gümüş kaplarda mahallî yemeklerden ayrı değişik yemekler yiyen ve bunun için Irak'tan özel aşçılar getirten birine ait evin misafirler, köle ve câriyeler, şarkı söyleyen kayneler, diğer hizmetçiler ve hayvanlar için gereken mekânlar da düşünüldüğünde ne kadar büyük olacağına işaret etmektedir (el-Mufaṣṣal, V, 23). İlk müslümanların gizlice toplanıp bir okul ve bir mescid gibi kullandıkları Erkam'ın evinin de yeterince büyük olduğu tahmin edilebilir.

Hz. Peygamber'in Medine'deki evi, Mescidi Nebevî'nin doğu duvarı boyunca sıralanmış 10 x 7 zirâ (yaklaşık 5 x 3,5 m.) ebadında dokuz hücreden ibaretti. Temeli taş, duvarları kerpiçten olan ve tavanları elle dokunulabilecek yükseklikte bulunan bu odalar, servi ağacından dikmelere tutturulmuş bir perdeyle ikiye ayrılmıştı. Mâriye'nin Medine'nin Avâlî denilen doğu kısmındaki evi ise kare planlı, iki katlı ve bahçeli idi. Resûl-i Ekrem'in yaz aylarını geçirdiği bu evin alt katı bir duvarla ikiye bölünmüş ve üzerine kalın mertekler yerleştirilmişti; zarif bir merdivenle iki oda ve bir gölgelikten meydana gelen üst katına çıkılıyordu (Makkarî, II, 150-151; Abdülhay el-Kettânî, II, 84). Medine'de o dönemde iki katlı evlerin sayısı nisbeten fazla olmalıdır; Hz. Peygamber'in misafir kaldığı Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evi de iki katlı idi. Hicaz bölgesindeki bu tür evlerin üst katlarının tabanı, mertek olarak kullanılan uzun hurma gövdelerinin üzerine ahşap döşeyip aralarına "izhir" denilen ot (Mekke ayrığı) tıkıştırıldıktan sonra üstü topraklanarak yapılırdı. Bundan dolayı Mekke'nin hürmetiyle ilgili bazı hadislerden, izhirin koparılması yasaklanmış bitkilerden sayılmamasının istendiği ve Hz. Peygamber'in de bunu kabul ettiği anlaşılmaktadır (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 33).

Resûl-i Ekrem geniş evi dünyada insanı mutlu eden (Müsned, III, 407-408; Hâkim, II, 144, 162), kötü evi de mutsuz eden (Müsned, I, 168) üç şeyden biri olarak sayar. Müslümanlar zenginleştikçe geniş ve güzel evler yaptırmışlardır. İhtiyaca göre bu evlerin büyüklükleri değişmekle birlikte anne baba, çocuklar ve misafirler için en az üç oda (cümbüze) ideal kabul edilmiştir. Ashaptan imkânı olanlar bu tarzda evler inşa etmişlerdir. Meselâ Abdurrahman b. Avf'ın Mescidi Nebevî yanındaki evi üç cümbüzeden oluşuyordu (İbn Şebbe, I, 232). Hz. Ömer, portatif saz evden taştan

yapılmış evlere geçişte kendisine danışan Kûfeliler'e, "Taştan evler yapın. Fakat kimseye üç odadan fazlasına ruhsat verilmesin ve binaları da yüksek yapmayın. Sünnetten ayrılmazsanız iki cihan mutluluğu sizin olur" diye cevap göndermiş ve sünnete uygun evi "israfa yaklaştırmayacak, itidalden uzaklaştırmayacak kadar" şeklinde izah etmiştir (İbn Haldûn, II, 260). Gereksiz yapılan binanın sahibine vebal

olduğunu belirten hadis gibi (Ebû Dâvûd, "Edeb", 169) özellikle zühd kitaplarında yer alan binaya dair bazı hadisler müslümanların bu konuda lükse kaçmalarını engellemiştir. Fakat refah seviyesi yükselince bu tür hadisleri rivayet edenlerden Enes b. Mâlik dahi büyük bir köşkte oturmuştur. Hz. Peygamber'in yüksek ev yapımını hoş görmeyen hadisleri israf, tefâhür ve başkalarının gizli taraflarına muttali olma sebeplerine bağlanmıştır; ancak hadislerin yorumunda, günümüz psikologlarının ortaya koyduğu yüksek binaların insanın ruhsal yapısı üzerindeki olumsuz etkilerinin de gözden uzak tutulmaması gerekir.

Evlerin süslenmesi ve döşenmesinde de İslâmî prensiplerin etkili olduğu muhakkaktır. İç dekorasyonda sadelik esas alınmıştır. Hz. Peygamber'in evindeki dokuz oda da son derece basit ve sade eşya ile döşenmişti; bunlar genelde bir sedir, bir yaygı ve bazı kap kacaktan ibaretti. Resûl-i Ekrem, namaz kılarken üzerinde insanın dikkatini çeken resimler bulunan bir perdenin asılmasını hoş görmemişti. Müslümanlar maddî imkânlara kavuşunca evlerini süslemeye başlamışlar, fakat Hz. Peygamber'in resimle ilgili hadislerini göz önünde tutarak tezyinatta daha çok sembolik figür ve geometrik motiflere yer verip özellikle yabancı kültürlere ait resim ve sembollerden kaçınmışlardır.

J. Schacht, "İslâm dini mimari bir kimliği ne arzu ne de talep etmiştir" demektedir (The Legacy of Islam, s. 248). Medeniyetlerde kültürün en önemli tezahürlerinden birini teşkil eden barınma konusunda müslümanların kendilerine has bir tarzının olmadığını söylemek haksızlıktır. İslâm'da özellikle sivil mimari üslûplarının şekillenmesinde şeriat hükümlerinin ortaya koyduğu hayat tarzının etkisi inkâr edilemez. Nâmahrem erkek ve kadınların birlikte oturmamaları, bulûğ çağına gelen çocukların yatak odalarının ayrılması, komşuların evinin havasını kesecek şekilde yüksek bina yapılmaması, israftan kaçınma, temizlik vb. ilkeler,

Müslümanlığı kabul eden toplumların zevk ve sanat anlayışları, sahip oldukları kültür mirası, coğrafî şartlar ve maddî imkânlarla birleşerek değişik yörelerde farklı mimari üslûpların doğmasına ve gelişmesine yol açmıştır.

Bir evin huzur ortamı olabilmesi, teşkilâtının mükemmelliği kadar yapıldığı mevkiin yerleşime uygunluğuna ve genel şehir planına da bağlıdır. Şehir kurmak için coğrafî şartların elverişli olması gerekir. İbn Sînâ el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb'da yerleşim alanlarının önemine işaret etmiş ve değişik iklimlerdeki bu yerlerin tıp açısından değerlendirmesini yapmıştır (I, 91-93). Müslümanların ilk kurdukları şehirler olan Kûfe, Basra, Fustat ve daha sonra Bağdat konum ve planları itibariyle birtakım özelliklere sahiptirler. Meselâ Kûfe'de şehrin ortasında, güçlü bir okçunun dört yönde attığı okların düştüğü noktaların birleştirilmesiyle sınırlanan geniş bir alana cami inşa edilmiş ve bu alanın dışına belli bir planda ev yapılmasına izin verilmiştir. Burada ana caddeler 40 zirâ (yaklaşık 20 m.), yan yollar 20 ve ara sokaklar 7 zirâ genişliğinde planlanmıştır (Belâzürî, s. 285-294; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 369). Son rakamın, Hz. Peygamber'in ara sokaklar konusunda ihtilâfa düşüldüğünde genişliğin 7 zirâ olarak tesbit edilmesine dair hadisine uygun düştüğü görülmektedir (Buhârî, "Meẓâlim", 29; Müslim, "Müsâḳāt", 143). Mühelleb'e göre bu hüküm evlerin arasındaki mesafeler hakkındadır ve iki ev arasında yol bırakmak istendiğinde gelip geçenlere ve yük taşıyanlara zarar verilmemesi için genişliğin en az 7 zirâ olmasını öngörmektedir (Davudoğlu, VIII, 121). Tasarruf için duvarların komşu duvarına dayanması (İbn Hacer, Meṭâlibü'l-ʿâliye, III, 6) ve komşunun duvarına mertek koymasına izin verilmesi konusundaki hadisler ise (Buhârî, "Meẓâlim", 20; Müslim, "Müsâḳāt", 136) evlerin yer yer bitişik düzende yapıldığını göstermektedir.

Evlerle sokak ve caddelere isim verme geleneği Araplar'da Câhiliye devrinden beri vardır. Sokaklar genellikle orada oturan birine veya esnafına, evler de oturanlara, taşıdıkları bazı hâtıralara yahut farklı özelliklerine göre adlandırılırdı.

Hz. Peygamber'in, Kubâ Mescidi ve Mescidi Nebevî'de olduğu gibi kamuya ait binaların temellerini bir nevi merasimle attığı bilinmekteyse de (Abdülhay el-Kettânî, II, 76) evler hakkında buna benzer bir uygulamasına

rastlanmamaktadır. Kaynaklarda İslâm tarihinin ilk dönemleri için temel kurbanı ile ilgili bir kayıt yoktur. Genellikle inşaat bitip eve girildikten sonra “vekîre” denilen bir yemek verilirdi.

Evler umumiyetle hurma dalları ve çalı çırpı yakmak suretiyle aydınlatılır, yaygın olmamakla birlikte fitilli yağ lambaları da (misbâh) kullanılırdı. Fav kazılarında ele geçen tarihî eşya arasında yağ lambaları da bulunmaktadır. Hz. Âişe’nin bir rivayetine göre (el-Muvaṭṭaʾ, “Ṣalâtü’l-leyl”, 2; Buhârî, “Ṣalât”, 22, 104; Müslim, “Ṣalât”, 272) o günlerde lamba pek yaygın değildi. Bununla birlikte, “Lambalarınızı yakın”; “Gece yatarken lambalarınızı söndürün” şeklindeki rivayetlerden ve özellikle Temîm ed-Dârî’nin Mescidi Nebevî’ye bir lamba hediye etmesinden (İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 17) lamba kullanımının sonraları arttığı anlaşılmaktadır.

Evlere girerken izin isteme (istîzan) âdeti Câhiliye döneminde de vardı, çünkü her evin mahrem olduğu kabul edilirdi. Ancak izin istenirken, “Ey falan, gireyim mi?” veya “Ey falan, dışarı çık” gibi kabaca sözler kullanılırdı. Kur’an başkalarının evlerine habersiz girmemeyi ve selâm vermeyi emreder (en-Nûr 24/27, 61); Hz. Peygamber’den de evlere girerken izin istemeyle ilgili pek çok hadis rivayet edilmiştir. Resûl-i Ekrem bir eve gelindiğinde üç defa selâm verilerek izin istenmesini, olumlu cevap alınamazsa geri dönülmesini emretmektedir (Buhârî, “İstiʾẕân”, 13). Bunun dışında kapıya elle vurmak suretiyle de izin istenmesi câiz görülmüştür. Hz. Peygamber’in evlerinin kapıları genellikle çadır kanadı şeklinde olduğu için parmak uçları ile vurularak izin istenirdi (İbn Hacer, Meṭâlibü’l-ʿâliye, II, 420). Kapı çalma âdeti eski Türkler’in geleneğinde de vardır (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 268).

Evi, içinde uğursuzluk bulunan üç şeyden biri sayan hadisler Hz. Âişe’ye göre eksik rivayet edilmiştir. Hz. Âişe, Resûl-i Ekrem’in yahudilerin ve Câhiliye devri insanlarının evde, kadında ve atta uğursuzluk olduğu şeklindeki inançlarını reddettiğini, fakat bu kısım eksik rivayet edildiğinden hadisin yanlış anlaşıldığını söyler (Zerkeşî, s. 114-115). İbn Kuteybe’nin ifadesine göre de Câhiliye devri Arapları uğradıkları zararları uğursuz olarak kabul ettikleri ev ve kadına hamlederler ve, “Onun uğursuzluğu bana sirayet etti” derlerdi (Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, s. 104); İslâm bu inancı

kaldırmıştır.

Câhiliye döneminde Mekkeliler bir işe niyet edip de o iş kendilerine zor geldiğinde veya ihramlı olduklarında, Medineliler ise hac veya bir yolculuktan döndüklerinde evlerine kapılarından girmezlerdi. Hasan-ı Basrî'nin anlattığına göre bir Arap yolculuğa çıksa ve herhangi bir sebeple bundan vazgeçse evine, eğer ehl-i meder ise arkadan bir delik açarak veya merdiven dayayıp duvarın üzerinden atlayarak, eğer ehl-i veber ise çadırın arkasından sürünerek girerdi. Araplar bunu bir iyilik sayarlar ve aksini yapmanın uğursuzluk getireceğine inanırlardı. Kur'an, "Evlere arkadan girmek iyilik değildir" (el-Bakara 2/189) meâlindeki âyetle bu yanlış inanca son vermiştir.

Evlerin kapılarına uğur sembolü veya nazarlık olarak kabul edilen eşyanın asılmasıyla ilgili dinî bir nas yoktur; ancak bu bir gelenek halinde ve farklı şekillerde çeşitli toplumlarda devam etmektedir. Müslümanlar, genellikle evlerin kapısı üzerine taşa nakşederek veya çini levha halinde "yâ hafız" ibaresini koymaktadırlar; temel için veya sonradan kesilen kurbanın boynuzlarının asılması âdeti de görülür. Câhiz, Ubeydullah b. Ziyâd'ın evinin girişine bir köpek, bir arslan ve bir koç kabartması yaptırıp, "Köpek havlar, koç süser, arslan ise kükrer -böylece eve düşman yanaşamaz-" diyerek bunları uğur saydığını, halbuki tam tersi kendisine uğursuzluk getirdiklerini söyler (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 325).

Câhiliye devri Arapları sevmedikleri misafirin bir daha gelmemesi için misafir gittikten sonra evdeki kaplardan birini kırarlardı. Bu gelenek son zamanlara kadar bedevîler arasında yaşamıştır (Âlûsî, II, 331). Yine bu dönemde Araplar her evin kendine ait bir cini olduğuna inanırlar ve eski bir eve gittiklerinde cinin şerrinden korunmak için eşek gibi anırmadan veya yanlarında bir tavşan ayağı olmadan içeri girmezlerdi. Bir Arap şairi bu inancı akıl dışı bularak, "Kaderinde varsa ne eşek gibi anırmak ne de tavşan ayağı fayda verir" demektedir (a.g.e., II, 315). Hz. Peygamber Kur'an okunan evlerde mümin cinlerin, okunmayan evlerde ise kâfir cinlerin bulunacağını haber vermektedir (Süyûtî, Câmiʿu'l-eḥâdîs̱, I, 175). Resûl-i Ekrem zararsız ev yılanlarının (cinânü'l-beyt) öldürülmemesini istemiştir. Bu ise yılanların veba mikrobu taşıyan fareleri yemeleri sebebiyle yapılmış bir tavsiye olmalıdır. Câhiliye Arapları bu yılanları cin kabul eder ve

onlardan korunmak için üzerlerine tavşan ayağı asarlardı (Âlûsî, II, 324).

Sûret, köpek ve cenâbet kimsenin bulunduğu eve melek girmeyeceğine dair hadisler de birer hikmete dayanmaktadır. Araplar'ın güzel bir taşa bile tapındıkları dönemde resme müsamaha edilmemesi gayet tabiidir. Hz. Süleyman'ın sarayında resim ve heykeli bir dekor unsuru olarak kullandığı Kur'an tarafından belirtildiğine göre (Sebe' 34/13) Hz. Peygamber'in resmi yasaklaması putperestliği önlemeye yöneliktir (İbn Dakīku'l-Îd, II, 171). "... Yetiştirdiğiniz avcı hayvanların sizin için tuttuklarını yeyin" (el-Mâide 5/4) meâlindeki âyet köpeğin çeşitli faydalar için yaratıldığını gösterdiği halde pislik ve hastalık bulaştırmalarını önlemek için evlerde beslenmesine karşı çıkılmıştır.

Resûl-i Ekrem evlerin önlerinin ve sokakların temiz tutulmasını emretmiş, daha çok el sanatlarıyla uğraşan Medine yahudilerinin sanayi artıklarını ortada bırakmalarından olsa gerek bu konuda müslümanların onlara benzememesini istemiştir (Tirmizî, "Edeb", 41; İbn Ebû Şeybe, V, 264; Müttakī el-Hindî, XV, 388). Ayrıca bir hadisinde de kaldırılmayan çöplerin şeytanların toplantı yeri olacağını belirterek müminleri evlerini ve sokakları temiz tutmaya teşvik ettiği görülmektedir.

Hz. Peygamber'in hadislerinde insanı mutlu eden üç şeyden biri olarak evle birlikte komşu da sayılmaktadır (a.g.e., III, 407). Türkçe'deki, "Ev alma, komşu al" atasözü, "Evden önce komşu, yoldan önce arkadaş" şeklinde Araplar'da da mevcuttur (Kāsım b. Sellâm, s. 277; Meydânî, I, 228); bu ifade hadis olarak da rivayet edilmiştir (Aclûnî, I, 204-205). Evin komşunun rüzgârını kesecek şekilde inşa edilmemesi, şüf'a hakkı, komşunun evini bitişik yapmasına ve duvara mertek koymasına izin verilmesi, yemek kokusu vb. yollarla komşuların rahatsız edilmemesi, ödünç bir şey istendiğinde verilmesi, komşu açken tok yatılmaması, kişinin kendisi için istediği şeyi komşusu için de istemesi İslâm'ın bu konudaki önemli prensiplerindendir.

Ev İslâm hukukunda aslî ihtiyaçlardan sayıldığı için zekâta dahil edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati’t-Türk Tercümesi, I, 50, 130, 162, 373, 455; III, 174, 268; Lisânü’l-ʿArab, “ekn”, “byt”, “ybr”, “hss” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “byt” md.; Kamus Tercümesi, “etm”, “kbb” md.leri; Clauson, Dictionary, s. 3-4; Räsänen, Versuch, s. 34; Lane, Lexicon, I, 279-281; el-Muvattaʾ, “Salâtü’l-leyl”, 2, “İstiʾzân”, 21; Müsned, I, 168; II, 289; III, 407-408; IV, 150, 240, 246, 348; V, 262, 335, 338; Buhârî, “İstiʾzân”, 13, “Salât”, 22, 104, “Mezâlim”, 20, 29, “Hac”, 64; Müslim, “Sıyâm”, 215, “Salât”, 272, “Müsâkât”, 136, 143; İbn Mâce, “Sıyâm”, 62, “Nikâh”, 55; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, “Edeb”, 169; Tirmizî, “Edeb”, 41, 58; Kasım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emsâl, Beyrut 1980, s. 277; İbn Ebû Şeybe, Musannef, Beyrut 1989, V, 264; Câhiz, Kitâbü’l-Hayevân, I, 325; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi’l-hadîs (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1966, s. 104; İbn Şebbe, Târîhu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 232, 256; Belâzürî, Fütûh, Kahire 1901, s. 285-294; Hâkim, el-Müstedrek, II, 144, 162; İbn Sînâ, el-Kânûn fi’t-tıb, Bulak 1877, I, 91-93; Seâlibî, Fıkhü’l-luga, Beyrut, ts., s. 266, 303; Meydânî, Mecmaʿu’l-emsâl, Beyrut 1988, I, 228; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 33; a.mlf., el-Kâmil, II, 369; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, IV, 210-211; İbn Dakıku’l-Îd, İhkâmü’l-ahkâm, Beyrut, ts., II, 171; Huzâî, Tahrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 730-735; Zerkeşî, el-İcâbe (nşr. Saîd el-Efganî), Beyrut 1970, s. 104, 114-115; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib), İstanbul 1275, II, 260; a.e. (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 419, 470; İbn Hacer, el-İsâbe,, 17; a.mlf., Metâlibü’l-ʿâliye, II, 420; III, 6; a.mlf., Fethu’l-bârî, Kahire 1959, IV, 454; Kazvînî, Asârü’l-bilâd, Beyrut, ts., s. 51-52; San‘ânî, Târîhu Medîneti’s-San‘a, San‘a 1981, s. 20-21; Süyûtî, Tefsîru hadîsi Ümmi Zer (Kâdî İyâz, Bugyetü’r-râ’id içinde, nşr. Selâhaddin b. Ahmed el-İdlebî v.dğr.), Muhammediye 1975, s. 96-97; a.mlf., Câmiʿu’l-ehâdîs (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr - Ahmed Abdülcevâd) [baskı yeri yok], ts. (Matbaatü Hattâb), I, 175; Muttaki el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XV, 388; Makkarî, Nefhu’t-tîb, II, 150-151; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ, Beyrut 1985, I, 204-205; Alûsî, Bülûgu’l-ereb, Beyrut 1324, II, 315, 324, 331; Ömer Rıza, Sadr-ı İslâm, İstanbul 1928, VII, 26; Abdülhay el-Kettânî, etTeratîbü’l-idâriyye, II, 76, 84; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 23; J. Schacht, The Legacy of Islam,

Oxford 1974, s. 248; Ahmet Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi, İstanbul 1977, VIII,

121; İbrahim Canan, Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye, İstanbul, ts. (Tuğra Yayınevi), s. 416 vd.; Hitti, İslâm Tarihi, I, 90; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1984, VII, 6; Nebi Bozkurt, Sünnet Verilerine Göre Hz. Peygamber Devrinde Hicaz Folkloru (Mesken) (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-69; a.mlf., "Çadır", DİA, VIII, 158-162; Mehmet Altay Köymen, "Alp Arslan Zamanı Türk Evi", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 1-14; F. Buhl, "Gumdân", İA, IV, 824-825; "Ev", SA, I, 546-575.

Nebi Bozkurt

Tarihî Gelişimi.

İnsanlık tarihinde evlerin ilk defa ortaya çıkışı Neolitik dönemde (Cilâlı Taş devri) olmuştur. Daha önce avcılık ve toplayıcılıkla geçinen ve mağara, ağaç kovuğu gibi tabii mekânlarda yaşayan insan, yaklaşık dokuz binyıl önce ulaştığı bu dönemde artık hayatının maddî ihtiyaçlarını üretebilecek bir duruma kavuşarak tarımla uğraşmaya, hayvanları evcilleştirmeye ve kendi oturacağı evi yapmaya başlamıştır. Dünyanın çeşitli bölgelerinde birbirinden bağımsız biçimde ortaya çıkan Neolitik aşamanın en eski ve kapsamlı olanı Ön Asya'dadır. Bu bölgedeki Neolitik yerleşmeler Basra körfezinden başlayıp Güneybatı İran, Kuzey Irak, Güneydoğu Anadolu, Suriye, Lübnan ve Filistin üzerinden Kızıldeniz'e ulaşan hilâl biçimi bir coğrafî alanda görülür. Ancak Konya Çatalhöyük'te olduğu gibi bu alanın dışında kalan yerleşmeler de bulunmaktadır. İlk evlerin görüldüğü bu bölge coğrafî açıdan İslâmiyet'in ilk yayılma alanıyla ortaktır. Bu alandaki evler çoğunlukla kerpiç veya taş yapılardır. Ahşap kirişli, düz damlı bu ev teknolojisi yörede günümüze kadar sürmüştür. Çatalhöyük'teki evlerin bugünkü Orta Anadolu evleriyle büyük benzerlikleri vardır. Diyarbakır'ın kuzeybatısında Ergani yakınlarında bulunan Çayönü yerleşmesinde ise düzenli plana sahip ev tiplerinin çeşitli kültür katlarında tekrar tekrar inşa edildiği görülmekte ve ilk defa burada, yerleşme düzeni açısından ileri bir aşamayı temsil eden meydan düşüncesinin ortaya çıktığı belirlenmektedir.

Avlulu ev ilk karşılaşılan örneklerdendir. Milâttan önce III. binyılda Mezopotamya'daki Ur şehri evleri bir merkezî avlu çevresinde gelişen çok sayıda odadan oluşmaktaydı. Girişin yanındaki bir merdivenle yukarı kata veya çatıya çıkılıyordu. Zemin katta avluya açılan bir kabul odası ile mutfak ve diğer odalar yer almaktaydı. İki katlı örneklerde yatak odası gibi aileye ait özel mekânlar üst katta bulunuyordu. Yaz aylarında dam bugünkü gibi yatak terası olarak değerlendirilmekteydi. Bu evleri, halen İslâm dünyasında çok rastlanan avlulu evlerin ilk örnekleri sayılabilir.

Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de bulunan tarihî ev tiplerinden biri de "hilani"dir. Aslında hilani Geç Hitit dönemindeki bir saray tipidir. Bugünkü bilgilere göre hilani yapı tipinin özellikleri, ilk defa Amik ovasındaki Açanahöyüğü'nde milâttan önce 1400'lere tarihlenen yapılarda belirginleşmiştir. Hilanilerin en parlak dönemi milâttan önce VIII. yüzyılın ikinci yarısıdır. Bu ev tipindeki en önemli özellik, asıl eksenleri birbirine paralel iki ince uzun dikdörtgen salondan oluşmasıdır. Evin zeminden yükseltilmiş olan girişi öndeki salonun bir, iki veya üç sütunlu geniş cephesindendir; bazı örneklerde girişin iki yanında masif çıkıntılara da rastlanır. Bu ev tipinde simetriye verilen önem yapıya ek yapılmasını sınırlamaktadır. Bu sebeple de hilanilerin büyütülmesi gerektiğinde yenileri inşa edilmekte, böylece hilani grupları oluşmaktadır.

Diğer bir tarihî ev tipi eyvanlı olanlardır. Bu tipe adını veren eyvan mekânı, dar yüzüyle dışa açılan üç tarafı kapalı bir plana sahiptir. Eyvanın uzun ekseni yapının eyvan ağzını içeren yüzeyine diktir. Hilanilerle eyvanlı evlerin bilinen ilk örnekleri birbirlerine oldukça yakın bölgelerde ortaya çıkmıştır. Her iki tip arasında simetrik cephe düzeni, iki masif yan kanat arasındaki orta mekânın dışa açılması gibi benzerlikler vardır. Aralarındaki temel farklılık, dışa açılmanın biçimi ve eksenlerin yapı kitlesiyle olan ilişkisindedir. Hilanide dikdörtgen mekânın uzun ekseni yapı cephesine paraleldir ve dışarı açılma uzun kenarla olur. Eyvanlıda ise uzun eksen cepheye diktir dolayısıyla dışa açılma dar kenarla olur. Öte yandan bu açıklığın biçimi de farklıdır; hilanideki düz atkılı örtüye karşılık eyvanlı evin eyvanı genellikle beşik tonozludur. Ayrıca eyvan bütünüyle dışarı açılırken hilaninin orta mekânı önünde sütunlar yer alır. Güneydoğu Anadolu'da özellikle şehir evlerinin büyük bir çoğunluğunu oluşturan

eyvanlı evler, Türkistan'dan Mısır'a kadar uzanan geniş bir coğrafî alana yayılmıştır. Milâttan önce II. yüzyıla ait Irak'taki Hatra'da (el-Hadr) bulunan eyvanlı Part yapıları, söz konusu tipin tarihinin oldukça eskiye gittiğini göstermektedir. Eyvanlı avlunun Mısır'dan Horasan'a kadar uzanan bölgede yoğun bir biçimde kullanıldığı görülür. Partlar'da olduğu gibi Sâsânîler'de de eyvanlı yapıların tek cephesi vardır ve kesin bir simetrik eksene göre düzenlenmiştir. Yine Part döneminde başlayan birden fazla avlu kullanımı Sâsânîler'de devam etmiştir. Bu ev tipi daha sonraki dönemlerde de büyük bir süreklilik gösterir. Meselâ VI - VII. yüzyıllara tarihlenen Türkistan Karatepe'deki eyvanlı ve avlulu evleri, XI. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Leşker-i Bâzâr Sarayı'ndaki eyvanlı avluyu, Gazne'deki III. Mesud'un dört eyvanlı avlu içeren sarayının kalıntılarını ve 1221'den önceye tarihlenen Bamyan'daki dört eyvanlı evleri bu grupta saymak mümkündür.

Tarih boyunca karşılaşılan ev tiplerinden bir diğeri kubbeli evlerdir. Bu evlerin Ön Asya'daki örneklerinde üst örtü bindirme (taşırtma) tekniğiyle kurulmuştur; İran ve doğusundakiler daha farklıdır. Bindirme tekniğiyle yapılmış olan kubbeye "yalancı kubbe" veya "sahte kubbe" adı verilmektedir. Bu kubbede kerpiç, taş yahut tuğla dizilerinden oluşan her dairevî tabaka, kasnaktan itibaren bir alttakine göre biraz içeri doğru taşırılır. Bu işlem, tabakaların çapları küçülüp en üstte tek bir parça ile örtülebilecek bir boşluk kalıncaya kadar sürer. Bilinen bu tip ilk evler, milâttan önce VI. binyılın ortalarından V. binyılın ortalarına kadar süren döneme tarihlenmektedir.

Arap Evleri. Avlulu, eyvanlı ve kubbeli tarihî ev tiplerinin İslâm ülkelerinde bugün de varlıklarını sürdürdükleri ve bunlardan avlulu evin Arap kültüründe en yaygın tipi oluşturduğu gözlenmektedir. Erken dönemlerden itibaren İslâm evleri bir merkezî mekân çevresinde gelişme eğilimi göstermiştir. İslâm evinde yüksek duvarlarla sınırlandırılmış avlu

yapının esas unsurudur. Daha önceleri Roma döneminde atriumlu, Helenistik dönemde peristilli örneklerle tanınan bu ev tipi sıcak iklim hayatına çok uygun olmasından dolayı geleneksel İslâm sivil mimarisinde önemli bir yer almıştır. Bu tür evlerde çoğunlukla sağır duvarların ardında yer alan, bu üstü açık dışarıya kapalı mekânlara odalar açılmakta ve evlerde

asıl günlük hayat buralarda yaşanmaktadır. Avluların ayrılmaz parçaları da havuz veya çeşme gibi su öğeleridir. Avlulu evler geleneksel Bağdat mimarisinde en tipik örneğini bulmaktadır. Bir avlu etrafında gelişen bu tek yahut iki katlı evlerde odalar, günün ve mevsimin niteliklerine bağlı olarak her türlü kullanımla değerlendirilir. Bu evlerde, avlu çevrelerinde iki veya dört kenar boyunca uzanan veranda niteliğinde bir revak yer alır ve buna "tarma" adı verilir. Ayrıca Bağdat evlerinde, uzun ekseniyle tarmaya paralel olarak gelişen ve ona açılan üç tarafı kapalı "talar" adlı bir mekân bulunur. Taların tarmaya bakan açık yüzüne tarihteki hilanilerde olduğu gibi genellikle iki adet sütun konulur ve bunlar düz bir lentoyu taşır. Üst katta yer aldığında döşemesi tarmanın döşemesinden yüksek olan talara iki yan duvarındaki kapılardan girilir. Irak evinde eyvan ikincil mekânlardan biridir. İlk uygarlıklardan beri enine mekân geleneği olan Mezopotamya'da eyvan talara göre daha az yer kapladığından ancak dar parsellerde tercih edilmiştir; çünkü taların tersine eyvanın ekseni tarmaya diktir. Eyvan döşemesi tarma döşemesiyle aynı düzeyde olduğundan eyvana ön cephesinden ulaşılır. Bu sebeple taların iki yanında bulunan ve "eyvançe" denilen küçük eyvanlar bu tipte yoktur, yani mekân kaybına yer verilmemiştir.

Sıcak günlerde Bağdat evlerinin en serin kesimi, "nim" adı verilen ve talara açılan yarı bodrum niteliğindeki mekânlardır. Nimin bir veya iki dar kenarında "tahtabûş" adıyla anılan yükseltilmiş bir platform bulunur ve nimin nemli döşemesine oranla çok daha kuru bir alan oluşturur. Bu platformun döşeme kotu niminkinden daha aşağı seviyededir ve bu kısım depo alanı olarak kullanılır. "Serdâb"lar ise avlunun altında yer alan kubbeli, serin yeraltı mekânlarıdır; ortalarında bir havuz bulunur. Serdâba nimden geçilerek ulaşılır. Sokaktan avluya girişte doğrudan avluya, dolayısıyla da doğrudan eve açılan kapı düzeninden kaçınılmıştır; önce daha küçük bir ön avluya girilir ve genellikle selâmlığa giden yol veya merdiven de bu ön avludan başlar. Zemin katta mutfak, depo, kiler, hizmetkâr odaları, hamam ve tuvaletler yer alır. Üst katlar ise yaşama mekânlarına ayrılmıştır. Bu evlerin hemen hepsinde selâmlık ve haremlik ayırımı vardır. Geniş ve büyük evlerde bu ayırımın yatayda gerçekleştirildiği ve böylece dışa açık özel iki ev grubunun bir arada düşünülmüş olduğu görülür. Her birinin kendi bölümünün merkezi olan bir avlusu vardır. Daha küçük evlerde düşeyde gerçekleştirilen bu ayırımla

misafirler üst katlarda kabul edilmekte ve böylece hanımların beyin misafirlerine görünmeden diğer kesimlerde oturmaları sağlanmaktadır.

Mısır'daki geleneksel ev mimarisinde, meselâ Fustat evlerinde bir eyvanla önündeki enine mekânın oluşturduğu "T" biçimi grup asıl mekân ağırlığını taşır. Avluya açılan eyvan değil öndeki enine mekânın üç kemerli uzun kenarıdır. Kahire'deki XIX. yüzyıl evlerinde avlu işlev açısından evin merkezi olma özelliğini tamamen yitirmiştir. Genellikle evlerin ikinci katındaki "makat" adı verilen loca eyvanın yerini almakta ve avluya açılan tek mekânı teşkil etmektedir. Bu evlerin selâmlıklarındaki "durkāa" ve haremlerindeki "kāa" adıyla anılan kubbe ya da çapraz tonoz örtülü kare mekâna açılan simetrik iki birime eyvan denilmekte, ancak bunların eyvanlı ev örneklerinde olduğu gibi dış mekânla ilişkileri bulunmamaktadır. Mısır ve Suriye konutlarına has kāa tipi, sayıları birle üç arasında değişen eyvanların açıldığı üzeri örtülü bir merkezî bölümden meydana gelir. Suriye'de "atabe" ve Mısır'da durkāa adını alan bu merkezî bölüm eyvandan bir basamak aşağıdadır. Döşemedeki seviye farkı, Türk ve Arap evlerinde görülen odalardaki seki altı - seki üstü ilişkisine benzemektedir. Suriye'de odaların seki altı bölümü kāanın merkezî mekânı gibi atabe adıyla bilinmekte ve aynı işlevi görmektedir. Döşemesi taş kaplı olan ve merkezinde fıskiyeli bir havuz bulunan bu bölümden halı döşeli eyvana geçerken ayakkabı çıkarılır. Kāa ışığını merkezî mekânın örtüsünden alır. Bazan Halep ve Kahire evlerindeki gibi ahşap bir kubbeden oluşan örtü bir aydınlık feneri ya da tambur pencereleri içerir. Evin bu en önemli kısmında merkezin tavanı büyük bir özen sergiler. Kāa çoğunlukla evin avlu veya dış duvarından kopuktur ve etrafı başka mekânlarla çevrilmiştir. Dışa kapalılığı sebebiyle kāa, kışın da yazın da ısı yalıtımı yönünden evin oturmaya en uygun mekanıdır. Suriye evlerinde yaz ve kış için iki ayrı kāası olan örneklere rastlanır. Avlunun kuzeyinde yer alan ve girişi güneye açılan kāa kışın, girişi kuzeye açılan ve avlunun güneyinde bulunan kāa yazın kullanılır. Genellikle girişi avluya açılan Suriye evlerindeki kışlık kāaların bazan Kahire'de olduğu gibi avludan ve dış duvarlardan kopuk planlandığı görülmektedir. Bu loş mekânlar, XVIII - XIX. yüzyıl Kahire evlerinde vitraylı ve meşrebiyeli pencerelerle aydınlık bir görünüm kazanmışlardır. Kahire evlerinin aynı eksen üzerindeki karşılıklı iki eyvandan oluşan plan tipi yan mekânların eklenmesiyle giderek zenginleşir; ancak temel biçim hep aynı kalır. Bu plan Şam evleri için de tipiktir. Halep evlerinde ise üç

eyvanlı kāalar yaygındır. Kahire evlerinde selâmlık kāalarına “mandara” adı verilir. Bu evlerde mandaradan ayrı olarak harem katında Suriye’deki gibi kāa adını alan ikinci bir büyük mekân bulunur. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Kahire’deki varlıklı ailelerin evlerinde kāa ve mandara sayısı dörde kadar çıkmıştır. Kāadaki farklı eyvanlar farklı statüdeki misafirlerin ağırlanması için kullanılır. Suriye’deki üç kollu eyvanlarda, daha çok ve daha fazla özenle bezenmiş olan orta eyvan önemli misafirlere, diğer eyvanlardan biri akrabalara, diğeri ise daha az değer verilen misafirlere açılır.

Çok katlı kule - ev niteliğindeki Yemen evleri kare ya da daire planlı olmalarına göre iki ana grupta toplanabilir. Daire planlı olanlar genellikle beş altı katlı bir apartman şeklinde yükselmekte ve son bir veya iki katta kare plana dönüşmektedir. Kare planlılar ise genelde zeminden en üst kata kadar bu şekilde çıktıkları gibi zeminde ve diğer alt katlarda karmaşık kat planlarıyla başlayıp yapı yükseldikçe kareye dönüşmektedirler. Yemen evlerinin en önemli özellikleri, yüksekliklerine rağmen temel malzemelerinin kerpiç olması ve kerpiç dış yüzeylerin yoğun bezemeler içermesidir. Katları birbirinden ayıran karmaşık silme dizileri, kornişler, söve bezemeleri geleneksel yapıların dış görünüşlerine özel bir karakter katmaktadır. Geleneksel Yemen evlerine giriş geniş bir hol aracılığıyla sağlanmaktadır. Genellikle bir asma katı olan bu holde depo ve ahır gibi servis mekânları yer alır. Buradan

ayrı bir kapıyla merdiven yuvasına ulaşılmaktadır. Bu yuva bütün yapı boyunca kesintisiz bir biçimde uzanmakta ve yapının aşırı yükselmesinden kaynaklanan statik sorunları azaltmaktadır. Her katta merdiven yuvasından odaları birbirine bağlayan hol mekânına bir kapı açılmaktadır. Katlarda genellikle bir büyük oda, bir depo, bir banyo bulunmakta, oturma odası ise evin ilk katında yer almaktadır; burası gerektiğinde bir selâmlık odası olarak da kullanılır. Bu katın üzerinde evin “divan” adı verilen en önemli mekânı bulunur. Yalnız erkekler tarafından kullanılan ve evin manzaraya en fazla açık, en geniş pencereli kısmı olan kabul salonu ise tepe katındadır.

Sokağa doğrudan açılmayan revaklı bir iç avlu çevresinde gelişmiş odalardan oluşan Tunus evleri ise bütün İslâm evlerinin genel karakterine uygun olarak yine dışa kapalı bir düzen içindedir. Mutfak ve tuvaletlerin girişe yakın olmasına karşılık odalar daha iç kesimlerde yer almaktadır.

Bindirme kubbeli ev tekniğinde bilinen en eski gelenek Kuzey Suriye, Irak ve Güneydoğu Anadolu'da yalnızca kırsal kesimde sürdürülmektedir. Suriye'de bindirme kubbeli evlerin en yoğun olduğu bölge, Hatay'ın doğusundaki Suriye sınırından başlayıp Halep üzerinden Fırat'a kadar uzanan ve kuzeyde Türkiye'nin güney sınırını izleyen bölgedir. Söz konusu dağıtım alanı, yine aynı yoğunlukta Halep - Hama - Humus doğrultusunda Humus'un 45 km. güneyine kadar uzanır. Kubbeli evin dağılım alanının doğusu çölle sınırlıdır. Ayrıca giderek çöle doğru yaklaşan yeni köyler de bütünüyle bindirme kubbeli evlerden oluşmaktadır.

Doğu Anadolu'dan Hazar denizine kadar olan bölgedeki dağlık kesimde ve ayrıca Kuzey Afganistan ile Tacikistan'da ortaya çıkan "tüteklikli" evler Doğu Anadolu'nun bu tür evleriyle büyük bir benzerlik göstermektedir.

Türk Evleri. Anadolu ve Balkanlar'ın geleneksel ev mimarisi incelendiğinde oldukça geniş bir yayılma alanı bulunan, ortak özellikli tek bir tiple karşılaşılmaktadır. Bu tip, merkeziyetçi bir nitelik taşıyan Osmanlı Devleti'nin politik hâkimiyet alanına bağlı olarak İstanbul merkezli bir daire içinde yer alır; yani Osmanlı Devleti'nin özel ilgi gösterdiği Balkanlar'daki en uç yayılma alanının mesafesi kadar Anadolu'da da doğuya doğru uzanır ve Anadolu'nun batısındaki yaklaşık üçte ikilik bir bölümü oluşturur. Onun doğusunda dağlık Doğu Anadolu platosunda Kafkasya ile ortak ve milât öncesi yüzyıllara kadar gittiği ispatlanabilen, soğuk iklime göre biçimlenmiş bir ev tipi vardır. Sıcak ve kurak Güneydoğu Anadolu'da ise özellikle İran ve Irak'ın tarihi Sâsanîler'e uzanan, şeklî özellikler taşıyan ve mükemmel bir yığma taş işçiliği arzeden ev tipi görülür. Bu iki bölgede yukarıda sözü edilen merkezî tipin etkileri de yer yer hissedilmektedir. İmparatorluğun hâkimiyet alanıyla çakıştığı için "geleneksel Osmanlı evi" denilebilecek merkezî tipe, asıl kendi bölgesi dışında Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde kalan Kırım, Kahire, Bağdat, Yemen, Sudan gibi çeşitli yerlerde ve "Osmanlı evi" adı altında rastlamak mümkünse de bu örneklerde mahallî özelliklere bağlı olarak az çok farklılıklar görülür. Geleneksel Osmanlı evi adı altında toplanabilecek olan bu tipin yayılma alanında sadece tipolojik açıdan değil malzeme ve konstrüksiyon açısından da sergilenen ortaklıklar dikkat çekicidir. Bu, zemin katı yığma taş veya kerpiç, üst katı hafif ahşap iskelet arası dolgu

olan bir konstrüksiyondur (hımış). Üst katın hafifliği, geleneksel Osmanlı evinin Anadolu ve Balkanlar'daki başlıca özelliklerini teşkil eden bol pencerelerle çıkmaları yapmaya imkân verir. İstanbul ve yakın çevresinde görülen ahşap konut mimarisinin iskelet konstrüksiyonu diğer örneklerde sıvandığı halde burada ahşap kaplıdır (bağdadî).

Yukarıda sözü edilen bu konstrüksiyonun sağlam ve kalıcı olmaması sebebiyle, XIX. yüzyıldan geriye giden örnekleri yok denecek kadar az olan geleneksel Osmanlı evinin kökeni konusunda güvenilir verilere dayanan bir araştırma yapmak mümkün değildir. Bir imparatorluk evi olarak tebaa arasındaki etnik grupların çeşitli düzeyde katkılarından etkilendiği düşünülebilir. Günümüzde köken meselesine temas eden araştırmacıların milletlere bağlı var sayımlar ileri sürmeleri pek gerçekçi sayılmasa da özellikle oda düzeninde çok belirgin olduğu gibi göçebe bir yaşayış biçiminin kalıntıları açıkça görülmektedir. Oturma katının yükseltilmiş olması ve eyvan, köşk ve taht öğelerinin kullanımı Doğulu tasavvurlara işaret eder.

Osmanlı evi gerek kendi içinde gerekse etrafı ile olan ilişkileri çerçevesinde genel bir kullanış/biçimleniş şemasına uyar. Ortak özelliklere bağlı olarak geleneksel ev mimarisinin içe dönük bir biçimlenmeyle geliştiği söylenebilir. İslâm toplumunda aile hayatının gizliliğine verilen önem, evin yüksek duvarlarla sınırlı bir avlu veya iç bahçeye açılan düzene göre şekillenmesine sebep olmuştur. Kadının yoğun ev içi etkinlikleri giriş katında ve özellikle avlu/bahçede gerçekleşmektedir. Bundan dolayı da bütün geleneksel evlerde zemin katlar ya tamamen sağır ya da çok az açıklıklı olmaktadır. Evin sokakla doğrudan bağlantı kurduğu en önemli açıklık, ailenin iç dünyasını koruyan küçük bir kale kapısı niteliğindeki avlu/bahçe kapısıdır. Yüksek duvarların ardındaki avlu havuzu, kuyusu ve bol yeşiliyle evin günün hemen her saatinde en fazla yaşanan alanını oluşturur. Zemin kattaki avluya açılan mekânlar depo, ahır, kiler gibi tâli işlevlere ayrılmıştır.

Evin esas yaşama katı, avludan ahşap bir merdivenle çıkılan ve sokak tarafında çıkmalarıyla dış dünyaya açılan üst katlarıdır. Dışarıyı olabildiğince görebilme amacıyla bu katlar zemin katın sağırlığına karşılık bol pencerelidir. Birçok evin bu katında, “cumba” denilen sokağa

bakabilmek için yapılmış üç tarafı kafesli pencerelerle çevrili ve üstü kapalı balkonlar bulunur. Yerleşmelerde, Osmanlı şehrinin genellikle düzgün olmayan arazi mülkiyetine bağlı olarak yapıların üzerine oturtuldukları parseller dik köşeli değildir. Zemin katların planlarında parsele uyulmuş, üst katlarda ise muntazam mekânlar elde edebilmek için bu katları zemin katların taş duvarları üzerinden taşırtma yoluna gidilmiştir. Böylece çıkmalarla zenginleştirilen üst katlar,

genel bir karakter olarak Osmanlı şehirlerindeki sokak dokusuna etkileyici perspektiflerle dikkat çeken görünümler katmıştır.

Genellikle iki, bazan üç katlı olan bu evlerde geleneksel plan tiplerini ortaya koyan üst katların farklı düzenleridir. Anadolu’da çok az bulunmakla birlikte tek katlı örneklere de rastlanmaktadır; bu durumda karakteristik plan şemasını zemin kat gösterir. Birçok bölgenin evlerinde daha çok kışın kullanılan bir de ara kat bulunmaktadır. Bazı evlerin ise çatısının altında “cihannümâ” denilen ve yazın kullanılan, manzarası güzel, camekânlı, balkonlu bir oda yer alır.

Üst katların en önemli mekânı sofadır. Sofa, kendi aralarında bağımsız birimler oluşturan odaların buraya açılması sebebiyle her şeyden önce bir dağılım mekânıdır. Ancak bugünkü anlamda bir dağılım mekânından çok farklıdır ve üst kat planının en azından yarısını kaplaması bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. İşlev açısından sofa ev içi üretim, ev işleri, oturma, yemek yeme ve bazı yerlerde yazları yatma yeri olarak kullanılır. Geleneksel Osmanlı evinde sofaya göre bir tipoloji oluşturulmuştur: Dış sofalı ve iç sofalı evler. Anadolu genelinde dış sofalı evler fazladır. Sanıldığına göre birçok yerde iç sofa dış sofanın zaman içindeki evriminden ortaya çıkmıştır ve daha çok bir şehir evi niteliği taşır.

Dış sofalı örneklerde sofa evin yüksek duvarlarla sınırlı avlu/bahçesine dönüktür. Bir üst seviyeden tabiata ve en iyi yöne açılır. Dış sofaya eklenen bazı kültürel ve sembolik elemanlarla burada mekân düzeni yönünden çok cazip, hareketli bir oturma ortamı oluşturulur. Sofayı zenginleştiren elemanların başında eyvan gelir. Eyvan, oda dizileri arasında yer alan üç tarafı kapalı, bir tarafıyla sofaya açılan sakin bir oturma alanıdır ve Sâsânî İranı’nın önemli bir prestij mekânı olma niteliğini Türk evinde de sürdürür.

Eski minyatürlerde sık rastlandığı gibi yine krala ait ve şiirsel bir dinlenme yeri olan köşk, sofadan dışarı taşan ve avlu cephesini hareketlendiren ayrı bir oturma köşesidir. Eyvan ve köşkün döşemeleri sofadan bir kademe yüksek olabilir. Ancak bunun dışında da sofanın uçlarında birkaç basamak yükseltilmiş oturma platformları bulunur. Buna "tahtseki" adı verilir ki bilindiği üzere taht da yine krala ait bir semboldür.

İç sofa, en azından iki tarafında odaların yer aldığı dışa kapalı bir ortak mekândır. Dış sofaya göre avantajı iklim ve güvenlik yönünden muhafazalı olmasıdır. XIX. yüzyıldan itibaren iç sofalarda, İstanbul'da ortaya çıkarak Balkanlar ve Anadolu'daki bazı eşraf konaklarına kadar yayılan bir merkezîleşme görülür (orta sofa). İstanbul'un Batılı yaşama biçimiyle bütünleşen en görkemli konakları ve yalıları ile Filibe'nin "Bulgar Rönesansı" olarak nitelendirilen evleri bu tür sofalara sahiptir. Ayrıca bu dönemde büyük şehirlerde geleneksel Osmanlı evinin değişimi sokak cephesine de yansır ve artık zemin katta da pencereler açılır (ayrıca bk. DİVANHÂNE).

Üst kattaki odalar birbirinden bağımsız birimler halinde sofaya açılır. Kendi aralarında bağlantı olmaması önemli bir özelliktir. Odalardan sokağa bakan ve genellikle köşede yer alan biri daha büyük boyutludur ve bezemesi bakımından özel bir nitelik taşır. Burası evin "baş oda" (arz odası) adıyla anılan misafir kabul odasıdır. Bunun dışında odalar arasında işlev bakımından farklılaşma bulunmadığından boyutları ve iç düzenlemeleri birbirine benzer. Teorik olarak odaların bütün ihtiyaçları karşıladığı düşünülür. Büyük yerli dolapları (yüklük), dolap içindeki küçük yıkanma yerleri (gusülhâne) ve mobilyasız oturma alanlarıyla bu odalar bağımsız birer ev gibidir.

Odada üç yükseklik farkı vardır. Genellikle dikdörtgen biçimli olan bu mekânın dar kenarındaki üçte bir/dörtte birlik bölüm sofa ile aynı seviyededir (seki altı); giriş buradandır ve duvarı boyunca yüklük ile gusülhâne bulunur. Bu alandan sonra bir kademe (20 - 30 cm.) daha yüksek olan ve bir korkulukla ayrılmış bulunan asıl bölüm gelir (seki üstü). Bu kesimin üç duvarı boyunca çepeçevre uzanan ve "makat" veya "sedir" denilen yaklaşık 20 - 40 cm. yüksekliğinde ve 60 cm. eninde bir kerevet yer alır. Yerde halı, sedirler üzerinde işlemeli minder ve yastıklar vardır.

Dayanma yastığının bittiği yerden pencere başlar. Pencerenin üstünde odayı dolaşan ve daha çok dekoratif kap kaçak vb. eşyanın sergilendiği bir raf görülür. Bu rafın üzerinde bazı evlerde ve özellikle de erken dönem örneklerinde birçok hallerde revzenli tepe pencereleri bulunur. Tavan genellikle odanın en görkemli, ahşap bezemeli unsurudur. Ayrıca yine seki üstündeki bölümün duvarlarında kapakları bezemeli küçük dolaplar, nişler yer

alır. Bazı odalarda ve özellikle baş odada bir ocak vardır. Ocağın alçı veya ahşap davlumbazı da dekorasyonuyla dikkat çeker. XIX. yüzyıla kadar geleneksel Osmanlı evinde taşınabilir mobilya görülmez; her şey sabittir. Yorgan, yastık ve yataklar yüklük içinde durur. Akşamları seki üstü döşemesine serilir, sabahları kaldırılır. Yemek yerken de odanın ortasına bir örtü (sofra bezi) serilir ve üzerine yaklaşık 20 cm. yüksekliğinde yuvarlak bir sofra tahtası veya açılır - kapanır bir altlık üstüne bakır bir sini konulur.

XIX. yüzyıla kadar Osmanlı topraklarının sınırları içinde kalan Bulgaristan, Yunanistan, Yugoslavya ve Arnavutluk'taki evlerde de benzer özellikler görülür. Bunlar arasında daha erken tarihli olan dış sofalı örneklere de rastlanmakla birlikte genelde çoğunluk iç sofalılardadır. Bazı örneklerde Anadolu evlerindeki bağımsız oda düzeninin tersine odadan odaya geçiş görülür. Eyvan ve köşk çok azdır. Özellikle Bulgaristan'daki bazı örneklerin dış cephelerinde bezemelere rastlanır; bu konuda Filibe'nin özel bir yaratıcı merkez olduğu söylenebilir. Bu örneklerin dışında Balkanlar'da, Batı Anadolu sahilinin ve İstanbul'un azınlık mimarisinde de görüldüğü gibi Batılılaşma'nın ağırlıkta olması sebebiyle neo - klasik unsurların önem taşıdığı Batı evlerine benzer bir şehir evi tipi daha bulunmakta ve ekseriyeti bu tip teşkil etmektedir.

İstanbul önce Bizans'ın, sonra da Osmanlılar'ın başşehri olması ve ayrıca coğrafî konumu sebebiyle Anadolu'nun diğer şehirlerine göre farklı kültürleri içinde barındıran bir yer olmuş, bu durum evlerin biçim ve düzenine yansımıştır. Bugün şehrin ahşap ev kültüründen kalan önemli örnekleri ortadan kalkmış durumdadır. Halen sur içindeki tarihî yarımadada ve diğer eski yerleşme bölgelerinde bulunan evlerin yapım tarihleri ancak XIX. yüzyıl başına kadar uzanmaktadır; daha geriye gidebilen örnek çok azdır. İstanbul evleri müslüman ve azınlık Levanten evleri olmak üzere iki

temel grupta toplanabilir. Müslüman evleri geleneksel Anadolu evlerinin başşehre has değişimlere uğramış örnekleridir. Teknik ve estetik farklılıkları dışında temelde İslâm aile yapısı, ailenin toplum içindeki yeri ve günlük hayat biçiminin yarattığı ortak özellikleri bu evlerde görmek mümkündür. Dolayısıyla bunlar özellikle plan düzeni açısından Anadolu ve Balkan evleriyle aynı kökenlidir. Büyük boyutlu ve görkemli olanlarına "konak" denilen bu evlerin genellikle zemin katları kâgir, üst katları ahşap karkas üzerine ahşap kaplamadır. Karakteristik plan üst katlarda gelişmektedir. Bu katlar, sokağı ve manzarayı olabildiğince geniş görebilecek biçimde planlanmış, buna karşılık dışarıdan bu kata bakış kafes, kepenk vb. öğelerle sınırlandırılmıştır. Şehrin bazı kesimlerinde Anadolu yerleşmelerinde olduğu gibi topografyaya ve arazi mülkiyetine bağlı olarak düzensiz yapı parselleri ortaya çıkmış ve yine Anadolu evlerindeki gibi üst katlarda düzgün mekânlar elde edilebilmek için bu katlar, zemin kat beden duvarları üzerinden taşırılarak yapı sınırından sokağa doğru uzanan çıkmalar yapılmıştır. Bu evlerde de temel unsur sofadır ve üst kat odalarının açıldığı bir dolaşma alanı olmasının yanı sıra ayrıca ev içinde bir odak teşkil eden önemli bir mekândır. İstanbul evlerinde de sofaya açılan odalar arasında kullanım açısından bir farklılaşma olmadığı için her oda günlük hayatın bütün ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde planlanmıştır. Anadolu'daki bir yönüyle avluya açılan dış sofalı örnekler, İstanbul'da erken tarihlerden itibaren yerlerini iç veya orta sofalı örneklere bırakmışlardır. İç sofalı plan tipi sofanın iki yanının oda sıralarıyla çevrilmesinden oluşur. Orta sofalı örneklerde ise sofa evin merkezinde yer alır ve dört yanı odalarla çevrilidir. İstanbul'un büyük konaklarının Osmanlı aile yapısına uygun biçimde haremlik ve selâmlık bölümlerini içerdikleri ve oda sayısının çok fazla olduğu görülür.

İstanbul'un geleneksel konut mimarisinde özel yer tutan diğer bir grup yalılardır. En ünlü örnekleri Boğaz'ın iki kıyısında yer alan bu yapılar, dönemin ekonomik ve politik gücünü elinde tutan başta padişah ailesi olmak üzere vezirler, paşalar, hıristiyan azınlığın oluşturduğu tâcirler ve varlıklı esnaf tarafından yaptırılmıştır. XVIII. yüzyıl bostancıbaşı defterlerinde adları ve sayıları verilen bu yalılardan çoğu bugün mevcut değildir; ayakta kalabilmiş en eski yalı, Anadoluhisarı'ndaki 1699 tarihli Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı'nın divanhânesidir. Yalılar haremlik selâmlık bölümleri, ek binaları, kayıkhâneleri ve bol ağaçlı geniş

bahçeleriyle görkemli, büyük sahil yapıları olarak Boğaz köylerinin gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Mimari

biçimleniş açısından ev ve konaklarla hemen hemen aynı özellikleri gösteren yalılar genellikle ahşap ve hafiftir. Önlerindeki rıhtıma rağmen esas katlarıyla deniz üzerine çıkmalı olan Boğaz cepheleri, özellikle birinci katlarındaki kafes ve pencerelerle manzaraya açılırlar. Esas katı taşıyan ahşap payanda veya "eli böğründe" dizilerinin yer aldığı zemin katlar XVIII. yüzyıla kadar sağır tutulmuş, XIX. yüzyıldan itibaren bu seviyede de normal pencereler açılmıştır. Genellikle yazlık olarak kullanılan yalılara ulaşım deniz yoluyla sağlanmaktaydı. Bu yüzden de halen mevcut örneklerin çoğunda görüldüğü gibi altlarında birer kayıkhâne bulunuyordu. Bu bölüm genellikle harem kısmının altına gelmekte ve kayıklara biniş dışarıya görünmeden gerçekleştirilmekteydi. Zemin katlar birer taşlık ve havuzlu mekân içermekte, arkasındaki bahçe ve diğer konaklarla bağlantı, aradan geçen bir yol olması halinde üzerinden köprüyle atlayarak sağlanmaktaydı. Yolun bir tünel şeklinde bahçenin altından gittiği örnekler de vardı.

İstanbul'da Boğaz'ın dışında Haliç kıyısında da günümüze örneği gelmeyen yalılar yapılmıştır. Ayrıca içinden Porsuk'un geçtiği Eskişehir ve Yeşilırmak'ın geçtiği Amasya gibi şehirlerin nehir boylarında da yalı dizileri oluşmuştur.

İstanbul'un gayri müslim cemaatleri, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nin Batı'ya açılmasıyla birlikte Avrupa'dan aldıkları kâgir tek yapı, sıra ev ve apartman örneklerini benimseyerek şehir dokusuna katmışlardır. Kat sayıları iki - dört arasında değişen bu evler, dar arsalar üzerinde yükselen ve buna bağlı olarak da az oda içeren bir şehir evi niteliğindedir. Cephelerinde yer yer dönemin süsleme tarzı özelliklerini yansıtan bu yapıların üst katları sokağa taşan cumbalarla desteklenmiştir. Demir ve taş kullanımı, söz konusu yapıların daha sağlam ve uzun ömürlü olmasını sağlamıştır. Özellikle sıra evler, dönemin üslûp özellikleri açısından Batı biçimlerine en çok bağlı olan konutlarını meydana getirmiştir. Bir yapı için geliştirilen cephe ve plan düzeninin yanyana ritmik bir biçimde tekrarıyla oluşturulan sıra evler daha çok hıristiyan küçük tüccar, küçük esnaf ve zenaatkârlarla orta küçük

bürokratlardan meydana gelen bir kullanıcı kesiminin konutu olmuştur. Diziler benzer veya aynı tasarı ve biçim özelliklerine sahip olsalar da gerek ölçek gerekse şehir mekânı ile bütünleşme açısından çeşitlilik gösterirler. Bu çeşitlilik de İstanbul'un mimari düzenini zenginleştiren örnekler yaratmıştır. XIX. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan büyük boyutlu apartmanlar ise yine dönemin Avrupa başşehirlerindeki özellikleri sergilemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

O. Reuther, Das Wohnhaus in Bagdad und Andreen Städten des Irak, Berlin 1910; a.mlf., "Die Qa'a", Jahrbuch des Asiatischen Kunst, sy. 2, Leipzig 1926, s. 205-216; R. Thoumim, La Maison. Syrienne, Paris 1932; Ch. Peev, Alte Häuser in Plovdiv, Berlin 1943; Leman Tomsu, Bursa Evleri, İstanbul 1950; Necibe Çakıroğlu, Kayseri Evleri, İstanbul 1952; Doğan Erginbaş, Diyarbakır Evleri, İstanbul 1954; Sedad Hakkı Eldem, Türk Evi Plân Tipleri, İstanbul 1968; a.mlf., Türk Evi Osmanlı Dönemi: Turkish Houses Ottoman Period I, İstanbul 1984; G. Goodwin, "The Ottoman House", A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 428-449; Önder Küçükerman, Anadolu'daki Geleneksel Türk Evinde Mekân Organizasyonu Açısından Odalar, İstanbul 1973; Fouad el-Khoury, Domestic Architecture in the Lebanon, London 1975; T. Faegre, Tents, Architecture of the Nomads, New York 1979; S. Hallet - R. Samizay, Traditional Architecture of Afganistan, New York 1980; H. Schoenauer, 6000 Years of Housing, New York 1981; Reha Günay, Geleneksel Safranbolu Evleri ve Oluşumu, Ankara 1981; Doğan Kuban, "Türk Ev Geleneği Üzerine Gözlemler", Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul 1982, s. 195-209; A. Bammer, Wohnen im vergänglichen, Graz 1982; B. Maury v.dğr., Palais et maisons du Caire/II-Epoque ottomane (XVIe - XVIIIe siècles), Paris 1983; D. Philippides, Greek Traditional Architecture, Atina 1983, I - II; L. Golvin - M. Ch. Fromont, Thula. Architecture et urbanisme d'une cité de Haute Montagne en République Arabe du Yémen, Paris 1984; J. Revault, Palais, demeures et maisons de Plaisance, Aix - en - Provence 1984; E. J. Grube v.dğr., "Vernacular Architecture: The House and Soeiety", Architecture of

the Islamic World, London 1985, s. 176-208; Günkut Akın, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Ev Tiplerinde Anlam, İstanbul 1985; a.mlf., Asya Merkezî Mekân Geleneği, Ankara 1990, s. 106-123; R. Anguelova, “L’architecture vernaculaire de la Bulgarie”, L’Architecture vernaculaire dans les Balkans, [baskı yeri yok] 1985, s. 23-36; L’Architecture libanaise du XVe au XIXe siècle, Beyrouth [1985]; Nur Akın, Balkanlarda Osmanlı Evi, İstanbul 1987; H. Moutsopoulos, L’Encorbellement architectural ‘Le Sachnisia’, Contribution à l’étude de la maison grecque, Thessalonique 1988; Metin Sözen - Cevat Eruzun, Türk Evi, İstanbul 1993; W. J. Eggeling, “Hausformen in Yugoslavisch - Makedonien”, Zeitschrift für Balkanologie, XIV, Münih 1976, s. 12-19; Emin Rıza, “La Typologie de l’habitation urbaine albanaise (XVIIIe -siècle-Moitié du XIXe)”, Studia Albanica, XIV/1, Tirana 1977, s. 109-125; K. Yagı, “Housing Analysis in Syria”, Process Architecture, sy. 15 (1980), s. 113-180; G. Marçais, “Dar”, EI^2 (İng.), II, 113-115.

Nur Akın

EVÂİL

الأوائل

Deney öncesi ilk bilgiler veya bir ilmin dayandığı temel ilkeler; insanlık tarihi boyunca ilk yapılanları tesbite çalışan ilim dalı.

Arapça'da "ilk, birinci" anlamındaki evvel kelimesinin çoğulu olan evâil, yaygın olarak İlmü'l-evâil adlı tarihî ve edebî disiplin çerçevesinde "tarihte ilkler" üzerine yazılmış eserler mânasında kullanılmakla birlikte felsefede ıstılahî bir anlam kazanmıştır. İslâm mantık tarihinin öncülerinden olan Kindî ve Fârâbî'nin bu terimi "deney öncesi (a priori, aksiyom, öncel) bilgi" anlamında kullandıkları anlaşılmaktadır. Buna göre sağlıklı bir zihne sahip olan herkesin doğuştan getirdiği yatkınlıkla duyu tecrübelerine başvurmadan sahip olduğu bilgilere "el-evâilü'l-me'lûfe", "el-evâilü'l-mantıkıyye" ve "el-evâilü'l-müteârefe" (herkesin kesinlik ve doğruluğunu kavrayıp iştirak ettiği ilk bilgiler) denmektedir. Meselâ, "Bütün parçasından büyüktür; İnsan at değildir" gibi önermelere bu bilgilerle doğrudan ve tabii olarak ulaşılmaktadır (Kindî, s. 127; Fârâbî, Risâletü't-tenbîh, s. 233-235). Fârâbî'nin, Aristo'ya ait el-ʿİbâre adlı esere yazdığı şerhte doğuştan getirilen apaçık, tartışma ve kuşku götürmez ilk bilgileri ifade etmek üzere evâil kavramını kullandığı görülmektedir (Şerḥu'l-Fârâbî li-Kitâbi Arisṭuṭâlis fi'l-ʿİbâre, s. 83-84). Fârâbî ayrıca mantık ilmine başlamadan önce edinilecek temel bilgiler için de bu kavramı kullanmıştır (Risâletü't-tenbîh, s. 232). İbn Sînâ'nın, "ilk bilgiler" anlamında evâil terimine yer vermekle birlikte (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, I, 429) daha çok evveliyyât kelimesini tercih ettiği ve bu terimi de yine doğuştan gelen, istidlâl ve duyu tecrübelerine dayanmayan, doğruluğunun anlaşılması için kendisinden başka bir açıklamanın gerekmediği aksiyomatik önermeler anlamında kullandığı bilinmektedir (en-Necât, s. 64-66). İbn Rüşd için de evâil aynı anlamlara gelmekte ve "el-evâilü'l-yakīniyye" şeklindeki kullanımıyla ilk bilgilerin kesinlikleri ve ispata ihtiyaç duymamaları vurgulanmaktadır (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 128).

Bu felsefî kullanımı dışında evâil denilince daha ziyade her ilmin

öncülerinden ve tarihin ilklerinden bahseden eserler akla gelir. Kâtib Çelebi, evâili edebiyat ve tarihle ilgili başlı başına bir ilim olarak tanımlamakla beraber (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 199-200) evâilin başta antik felsefe metinleri olmak üzere diğer birçok eserle de ilgisi vardır. Kâtib Çelebi'nin açıklamasından hareketle evâilin daha ziyade her ilmin tarihini konu alan eserler ve dolayısıyla bir tür ilimler tarihi olduğu söylenebilir.

Evâile önem veren müslümanlar ilk sîret kitaplarında sakal ve bıyık kısaltma, dişleri misvakla yıkama, tırnakları kesme gibi bazı önemli âdetleri ilk defa uygulayanların semavî dinlerin peygamberleri veya büyükleri olduğunu tesbit etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte müslümanların evâile olan ilgisinin doğrudan doğruya İncil ile ve eski Yunan'dan yapılan tercümelerin etkisiyle uyandığı iddia edilmiştir (EI2 [İng.], I, 758). Halbuki müslümanların kendi kültür ve geleneklerinin kaynağını araştırması tabii bir hadisedir ve bunun için evâil konusunda kaleme alınmış eski kaynaklara başvurmuşlardır.

Evâil kitaplarında verilen bilgiler İslâm öncesi dönem, Asr-ı saâdet ve daha sonrası olmak üzere üç kısma ayrılabilir. İslâm öncesine dair bilgiler Hz. Âdem'den başlatılmakta, bu arada hurafelere ve İsrâiliyat'a dayanan mâlumat da verilmektedir. Asr-ı saâdet ve daha sonrasına dair bilgiler ise genellikle tarih ve hadis kitaplarına dayandırılmaktadır. Genel anlamda evâil kitaplarının muhtevası incelendiğinde, bu eserlerin edebiyat ve ilimler tarihi bakımından önem taşımalarının yanı sıra müslümanların kültür tarihini nasıl değerlendirdikleri konusunda da zengin bir kaynak oluşturdukları görülür.

Kâtib Çelebi evâile dair ilk eserin Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) tarafından kaleme alındığını söylerse de ilk telifin İbnü'l-Kelbî'ye (ö. 204/819) ait olduğu anlaşılmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 109). Günümüze gelen evâille ilgili belli başlı eserler şunlardır: 1. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (ö. 235/849), el-Muṣannef. İlk tasnif edilen hadis kitaplarından biri olup evâil konusu "Kitâbü'l-Evâil" başlığı altında ele alınmıştır (VII, 247-276). Eser, Kûfe'de ilk defa kadılık yapan kişinin Süleyman b. Rebîa el-Bâhilî olduğu, ancak kırk gün zarfında kendisine hiçbir davacının başvurmadığı, bayramlarda minberi mescid dışına ilk defa Bişr b. Mervân'ın çıkardığı gibi hususlarla başlamakta, Resûl-i Ekrem ile daha önceki peygamberlerin,

ashap ve tâbiîn ile daha sonraki dönemlerde yaşayanların yaptığı kaydedilen ilk hareketleri, herhangi bir sıra gözetmeden 315 rivayet halinde senedleriyle birlikte zikretmektedir. 2. İbn Kuteybe, el-Evâʾil. Eserde emîr hitabıyla ilk defa selâmlanan kişinin Mugīre b. Şuʻbe olduğu söylenmektedir. Daha sonra zikredilen ilklerden biri de Konstantiniye'nin kapısına kılıcıyla ilk defa vurup Bizans ülkesinde ilk ezanı okuyan, Mesleme b. Abdülmelik kumandasında İstanbul kuşatmasına katılan Abdullah b. Küleyb'dir. Eserdeki bilgiler senedsiz olarak nakledilmektedir. Müellifin el-Maʿârif'te (s. 551-558) bir bölüm halinde ele aldığı konular Muhammed Bedreddin el-Kahvecî tarafından müstakil bir kitap olarak yayımlanmıştır (Dımaşk 1407/1987). 3. İbn Ebû Âsım en-Nebîl, el-Evâʾil. Eser, ilk yaratılan şeyin kalem olduğuna dair üç ayrı rivayetle başlamakta ve 194 rivayeti senedleriyle birlikte zikretmektedir. Kitaptaki rivayetler Ebû Hâcir Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından titiz bir çalışma ile tahkik edilmiştir (Beyrut 1407/1987). 4. Taberânî, Kitâbü'l-Evâʾil. Seksen altı rivayetin senedleriyle birlikte yer aldığı bu eser Süyûtî'nin el-Vesâʾil'i ile birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). 5. Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil. Süyûtî tarafından ihtisar edilen eser (aş. bk) birkaç defa basılmıştır (Medine 1966; Dımaşk 1975 - 1976, 1984; Riyad 1401/1981). 6. Bedreddin eş-Şiblî, Meḥâsinü'l-vesâʾil fî maʿrifeti'l-evâʾil. Müellif, zamana nisbet edilmeksizin ilk varlığın Allah Teâlâ, ensardan ilk müslümanın Saʻd b. Zürâre olduğunu zikrederek yaratıkların ilkleriyle eserine başlamakta, Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar geçen çağlarda, Asr-ı saâdet, Hulefâ-yi Râşidîn devri ve daha sonraki dönemlerde meydana gelen ilkleri, ayrıca giyim kuşamda ve ilmî konularla âhiret hayatında meydana gelecek ilkleri geniş bir şekilde ele almaktadır. Zehebî ve Safedî gibi âlimlerin takdirle karşıladığı eser Muhammed Altuncî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1412/1992). 7. Takıyyüddin Ebû Bekir b. Zeyd el-Cerrâî, el-Evâʾil. Fıkıh kitaplarının tertibine göre (tahâret, salât, zekât, savm, hac vb.) yirmi bab halinde telif edilen eserde bazı konularda ilk yazılan kitaplara bir bölüm ayrılmış,

birbiriyle ilgisi bulunmayan çeşitli ilkler de son bölümde zikredilmiştir. Eser müellif nüshası esas alınarak Âdil Füreycât tarafından neşredilmiştir (Dımaşk - Beyrut 1409/1988). 8. Süyûtî, el-Vesâʾil ilâ maʿrifeti'l-(müsâmereti'l-)Evâʾil. Süyûtî bu çalışmasında Ebû Hilâl el-Askerî'nin el-Evâʾil'ini özetlemekle beraber bu eseri pek çok ilâve ile birlikte fıkıh

bablarına göre yeniden düzenlemiştir. Kitap İbrâhim el-Adevî ve Ali Muhammed Ömer tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1980). Adı bilinmeyen bir müellif, Süyûtî'nin bu eserinde gördüğü hatalara dair Teẕkiretü'l-evâ᾽il fî ıṣlâḥi Kitâbi'l-Vesâ᾽il ilâ maʿrifeti'l-Evâ᾽il adıyla bir eser yazmıştır (Brockelmann, II, 253). 9. Ali Dede Bosnevî, Muḥâḍarâtü'l-evâ᾽il ve müsâmerâtü'l-evâḫir. Müellif Süyûtî'nin eserini esas alıp rivayetlerin senedlerini ve kaynaklarını muhafaza etmişse de tarih ve edebiyatla ilgili kitapları taramak suretiyle ona birçok ilâvede bulunmuştur. Eser ilkler ve sonlar olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Otuz yedi babdan oluşan ilkler bölümü kitap, kalem, yazı, şiir, şairler, kadılar, isimler, lakaplar ve ibadetler gibi pek çok konuyu ele almaktadır. Sonlar bölümü ise Kur'ân-ı Kerîm, halifeler, sultanlar ve âhiret hayatıyla ilgili konuları ihtiva eder. Kitabın çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1300; Kahire 1311, 1314; Beyrut 1398/1978 [Bulak baskısından ofset]). 10. Muhammed Takī et-Tüsterî, el-Evâ᾽il. Şiî olan müellif çeşitli eserleri tarayarak muhtelif konulara dair ilkleri tesbit etmeye çalışmıştır (baskı yeri yok, 1363). Evâile dair eser yazan diğer Şiî müellifler hakkında Âgā Büzürg-i Tahrânî kısa bilgiler vermektedir (eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, II, 471-472).

Diğer evâil kitapları arasında Ali b. Muhammed el-Medâinî'nin (ö. 225/840) el-Evâ᾽il (İbnü'n-Nedîm, s. 116), Ebû Arûbe el-Harrânî'nin el-Evâ᾽il (Sezgin, I, 176), Mısırlı tabip Ebû Ya'kūb İshak b. Süleyman el-İsrâilî'nin el-Evâ᾽il ve'l-eḳāvîl (Îzâḥu'l-meknûn, II, 275), Merzübânî'nin eski İran tarihiyle Mu'tezile'ye dair bilgiler ihtiva ettiği söylenen el-Evâ᾽il (İbnü'n-Nedîm, s. 148), İbn Hacer el-Askalânî'nin Îḳāmetü'd-delâ᾽il ʿalâ maʿrifeti'l-evâ᾽il (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 134) ve Şemseddin İbn Tolun'un ʿUnvânü'r-resâ᾽il fî maʿrifeti'l-evâ᾽il (EI2 [İng.], I, 759) adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Şeybe, el-Musannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VII, 247-276; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakı, el-Mehâsin ve'l-mesâvî

(nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, s. 411-414; Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 127; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 551-557; Fârâbî, Risâletü't-tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde (nşr. Sehbân Halîfât), Amman 1987, s. 232-235; a.mlf., Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-ʿİbâre, Beyrut 1971, s. 83-84; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 109, 116, 148; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 429; a.mlf., en-Necât (nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî), Kahire 1357/1938, s. 64-65; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1930, s. 128; Süyûtî, el-Vesâʾil ilâ maʿrifeti'l-evâʾil (nşr. İbrâhim el-Adevî - Ali Mahmûd Ömer), Kahire 1980; Keşfü'z-zunûn, I, 134, 199-200; R. Goesche, Die Kitâb al-awâ'il: Eine Literarhistorische Studie, Halle 1867; Îzâhu'l-meknûn, II, 275; Sezgin, GAS, I, 176; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 253; Âga Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1983, II, 471-472; F. Rosenthal, "Avaʾil", EI² (İng.). I, 758-759.

Alparslan Açıkgenç

EVÂİLÜ’l-MAKĀLÂT

أوائل المقالات

Şeyh Müfîd’in (ö. 413/1022) İmâmiyye akaidine dair eseri.

Tam adı Evâ᾿ilü’l-maḳālât fi’l-meẕâhibi’l-muḫtârât’tır. Müellif kitabının başında, muhtemelen Şerîf er-Radî’yi kastederek “eş-Şerîf en-Nakīb” diye andığı âlimin Şîa ile Mu‘tezile arasındaki görüş farklılıklarına dair fikirlerini anlatacağını, ardından da İmâmiyye Şîası ile Mu‘tezile de dahil olmak üzere diğer mezheplerin akaid konularına ilişkin görüşlerini mukayeseli bir şekilde inceleyeceğini, böylece İmâmiyye için güvenilir bir temel eser meydana getireceğini söyler.

Dört bölümden (bab) oluşan eserde ilk üç bölüm Şerîf en-Nakīb’in, asıl muhtevayı teşkil eden dördüncü bölüm ise müellifin görüşlerini ihtiva eder. Birinci bölümde “teşeyyu‘” ile “i‘tizâl” kelimeleri üzerinde durulur. Burada önce teşeyyuun sözlük ve terim anlamları açıklanarak bunun Şiî fırkalar içinde İmâmiyye’ye verilmesi gereken bir isim olduğu, daha sonra da i‘tizâl kökünden türetilen Mu‘tezile kelimesinin Vâsıl b. Atâ tarafından “menzile beyne’l-menzileteyn” görüşünün ileri sürülmesiyle ortaya çıktığı ve bu ilkeyi benimseyenlerin ancak bu adla anılması gerektiği ifade edilir. İkinci bölümde İmâmiyye teriminin, Şîa’nın imâmet telakkisini benimseyen ve onu Hz. Hüseyin nesline hasredip Ali er-Rızâ ile devam ettiğini kabul eden gruba mahsus bir isim olduğu, diğer Şîa gruplarının ise özel görüşleri sebebiyle farklı isimler aldıkları zikredilir. Üçüncü bölümde, başta imâmet konusu olmak üzere İmâmiyye’nin üzerinde ittifak ettiği itikadî esaslar ele alınır. Bu bölümde ayrıca imâmet ilkesi karşısında yer alan grupların tekfiri, akıl - nakil ilişkisi, nebî ve resul kavramları, rec‘at, bedâ, şefaat ve kebîre konuları İmâmiyye anlayışı çerçevesinde işlenir.

Evâ᾿ilü’l-maḳālât’ın dördüncü bölümü Şeyh Müfîd’in itikadî konulara dair kendi görüşlerini ihtiva eder ve bunların on iki imamdan nakledilen ilkelere uygun olduğu vurgulanır. Burada önce tevhid, sıfatlar, kelâm sıfatının hudûsü, ilâhî isim ve sıfatların tevkīfi oluşu, ilim sıfatının ezelîliği, ahval

teorisinin reddi, kullara ait fiillerin kendi güçleri (istitâat) ve iradeleriyle gerçekleşmesi, mârifetullahın kesbîliği gibi ulûhiyyet konularına yer verilir. Daha sonra peygamberlerin mâsum oluşu, Kur'an'ın i'câz yönleri, imamların mâsumiyeti, onların gaybın yanı sıra çeşitli dil ve sanatları bilmeleri, gaybet* döneminde on ikinci imamla irtibatı sağlayan sefirlerin (süferâ-i erbaa, nüvvâb-ı erbaa) ve bab*ların mûcize göstermeleri, imamların meleklerin sözlerini işitmeleri ve gördükleri rüyaların sadık olduğu gibi çoğu imâmete dair meseleler ele alınır. Bölümün bundan sonraki kısmında, ölen herkesin Hz. Peygamber'i ve Hz. Ali'yi göreceği rivayetiyle başlanarak kıyamete dair bazı konulara yer verilir; ardından bedâ, büyük günah işleyenin durumu, tövbe, bilgi bahsi, bazı âhiret meseleleri, dârülislâm ve dârülküfür kavramları gibi değişik konulara temas edilir. Eserin Çerendâbî neşrinde üç sayfalık bir hacme sahip bulunan tabiat felsefesi bahisleri (s. 119 - 121) İbrâhim el-Ensârî neşrinde hayli genişlemiş (s. 96 - 104, 127 - 133) ve bu bahisler arasında dağınık bir şekilde âhiretle ilgili bazı konular, irade ve nesih gibi meseleler de ele alınmıştır. Kitabın sonunda yer alan ve Evâʾilü'l-maḳālât'a eklenmek üzere Şeyh Müfîd tarafından Şerîf er-Radî'ye (veya Şerîf er-Radî tarafından Şeyh Müfîd'e) sorulduğu belirtilen altı sayfalık kısımda ise peygamberlerin ve imamların mâsumiyeti, Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonra yazı yazmasını bildiği, duyuların algılama şekli ve son olarak da müslümanlar arasında ortaya çıkacak

olaylar hakkında kıyas yapmanın mümkün olmadığı, zira zuhur edecek her problem için imamların önceden çözüm getirdikleri gibi hususlar işlenir.

İmâmiyye akaidini savunan Evâʾilü'l-maḳālât'ta hemen hemen bütün itikadî konulara temas edilmiştir. Sistematik bir metot takip edilmediğinden aynı konular yer yer tekrar edilmiş ve genellikle delilsiz bırakılmıştır. İmâmete ilişkin konulara geniş yer verilirken diğer meseleler kısa tutulmuştur.

Evâʾilü'l-maḳālât ilk defa Fazlullah ez-Zencânî'nin bir mukaddimesi ve Abbas Kulı Çerendâbî'nin tahkikiyle Şeyh Müfîd'in Taṣḥîḥu'l-iʿtiḳād adlı kitabı ile birlikte yayımlanmıştır (Tebriz 1363 - 64). Daha sonra İbrâhim el-Ensârî tarafından gerçekleştirilen neşirle eser hem hacim hem de esas alınan yazma nüshalar bakımından daha mükemmel bir şekil almıştır (baskı yeri

yok [Matbaatü Mihr], 1413). Bu neşirde ilk baskının başında yer alan mukaddime ile her sayfadaki dipnotları da ayrı bir bölüm halinde kitabın sonuna eklenmiş (s. 143 - 269), bunları Ensârî'nin kendi notları takip etmiştir (s. 273 - 408; kitabın diğer baskıları için bk. Şeyh Müfîd, Evâʾilü'l-maḳālât [nşr. İbrâhim el-Ensârî], nâşirin mukaddimesi, s. 19).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Müfîd, Evâʾilü't-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât (nşr. Abbas Kulı Çerendâbî), Tebriz 1363-64, s. 18-20; a.e. (nşr. İbrâhim el-Ensarî), nâşirin mukaddimesi [Kum], 1413 (Matbaatü Mihr), s. 5-19; a.mlf., el-Hikâyât (nşr. Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 108; Ali el-Fâzıl el-Kâînî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 399; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ tesânifi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 237.

Mustafa Öz

EVÂMİR-i AŞERE

(bk. ON EMİR).

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

(1902 - 1973)

Afrika halkları üzerine araştırmalar yapan İngiliz antropologu.

Crowbridge’te (Sussex) bir Anglikan rahibinin oğlu olarak dünyaya geldi. Oxford Exeter College’de yakınçağ tarihi üzerine yaptığı üniversite öğrenimini 1924’te bitirdi, öğrenciyken okuduğu E. B. Taylor ve J. G. Frazer’in ilkel kültürlerle ilgili kitaplarında bahsedilen sosyal normların değişikliği ve çeşitliliği konusu dikkatini çekti. Bu eserlerin etkisiyle, güçlü yabancı baskı karşısında kendi inanç ve geleneklerine bağlı kalan insanlara sempati duyarak ve bu konuda daha yapacak çok şey olduğuna inanarak sosyal antropoloji alanında çalışmaya karar verdi. 1923 yılında, Oxford hocalarından hiçbirinin mahallinde antropoloji çalışması yapma tecrübesi olmadığından, C. G. Seligman ve B. Malinowski’nin yanlarında doktora yapmak üzere The London School of Economics’e gitti. Malinowski o zamanlar yerli halkın dilini kullanarak mahallinde çalışma yapan ilk antropologdu. Seligman da daha önce eşiyle birlikte, o sıralarda İngiltere ve Mısır’ın kontrolü altında bulunan Sudan’da araştırmalar yapmıştı. Onun tavsiyesiyle Güney Sudan’daki Azande kabilesi üzerinde bir araştırma yapmaya karar verdi ve 1926 - 1930 yılları arasındaki çeşitli sürelerde onlarla birlikte yaşayarak 1927’de bu topluluk üzerine hazırladığı tezle Londra Üniversitesi’nde doktor oldu. 1930 - 1935 yılları arasında diğer bir Sudan kabilesi olan Nuerler ile Anuak, Luo ve başka Doğu Afrika kabileleri üzerine çalıştı; II. Dünya Savaşı sırasında da askerlik görevini yaparken vakit buldukça Libya’nın Berka (Cyrenaica) bölgesindeki bedevîler üzerinde araştırma yaptı. Londra, I. Fuâd (Kahire) ve Cambridge üniversitelerindeki öğretim elemanlığı görevinden sonra 1946 yılında A. R. Radcliffe - Brown’ın yerine Oxford Üniversitesi’ne profesör tayin edildi. 1970’te emekliye ayrılıncaya kadar bu görevde kaldı. Emekliliğinin ertesi yılı kraliçe tarafından “sir” unvanı ile onurlandırıldı; 11 Eylül 1973’te öldü.

Eserleri. Makale ve kitaplarının sayısı 400’e ulaşır ve en önemli eserleri din antropolojisi üzerinedir. Dindar bir kişiliği olan ve 1944 yılında Anglikan

Kilisesi'nden ayrılarak Katolikliği seçen Evans - Pritchard'ın din antropolojisi alanındaki çalışmaları tamamen kendine özgüdür ve mahallinde yaptığı uzun süreli gözlemlerle yerli halkın konuştuğu dilleri iyi bilmesine dayanır. Bu çalışmaları Azande, Nuer, Senûsî ve karşılaştırmalı teorik araştırmalar olmak üzere dört grupta toplamak mümkündür. İlk kitabı olan Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande (Oxford 1937), bazı eleştirmenlere göre bu asırda antropoloji alanında yazılan en önemli eserdir ve sadece antropologları değil aynı zamanda felsefecilerle sosyal tarihçileri de etkilemiştir. Üslûp olarak soyut tartışma yerine detaylı etnografik bilgiler vererek fikir geliştirmeyi tercih eden Evans - Pritchard bu kitabında Zande halkının büyü, sihir ve kehanetle ilgili inançlarından, yani halkın günlük hayatta karşılaştığı tabii ve tabiat üstü güçlerin arkasındaki sebep ve sonuçları nasıl yorumladığından bahseder. Evans - Pritchard, Sudan'daki Nuer halkı arasında yaptığı çalışmalarının sonucunda da üç kitap yayımlamıştır: The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People (1940), Kinship and Marriage among the Nuer (1951), Nuer Religion (1956). Bu kitapların en önemlisi olan Nuer Religion'da Nuer dinî düşüncesinin, gelişmiş kültürlerdeki teolojik bilgi ile karşılaştırılabilecek kadar derinliğe sahip olduğunu belirtir. Üzerinde durduğu en önemli mesele insanla tabiat üstü güçler arasındaki mistik ilişkidir ve bu meseleyi Tanrı kavramı, ruh ve beden, dinî sembolizm, günah ve kurban, dinî liderlik ve peygamberlik konularında çözmeye çalışmıştır. Evans - Pritchard'ın din üzerine kaleme aldığı bir etnografik çalışma da The Sanusi of Cyrenaica (1949) adlı kitaptır. Yerinde yaptığı araştırmaların yanı sıra yazılı belgeleri de kullanarak ortaya koyduğu bu eser dinî antropoloji çalışmaları için bir model teşkil etmiş, kendisi de yedi yıl sonra yayımlanan Nuer Religon'da işlediği dinî ve siyasî otoriteler arasındaki ilişki fikrine, bu kitabın konusunu oluşturan Berka'daki müslüman Senûsî tarikatının tarihini esas almıştır. Bu kitap, dinî değişme ve siyaset arasındaki ilişkiyi çok açık şekilde ortaya koyan bir temel eserdir. Müellifin din antropolojisi alanındaki son eseri ise düşünce, ideoloji ve toplum arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışan teorilerin karşılaştırmalı tenkidini yaptığı Theories of Primitive Religion (1965) adlı kitabıdır.

Evans - Pritchard'ın diğer bazı eserleri şunlardır: The Political System of the Anuak of the Anglo Egyptian Sudan (1940); Afrika'daki merkezî hükümeti olmayan toplumların siyasî yapılarını inceleyen African Political

Systems (M. Fortes ile birlikte, London 1940); Social Anthropology (B.B.C. radyosunda yaptığı sosyal antropoloji hakkındaki konuşmalar; 1951); Essays on Social Anthropology (1964); The Position of Women in Primitive Society and Other Essays (1965); The Azande (1971), Man and

Woman among the Azande (ölümünden sonra yayımlanmıştır, 1974).

BİBLİYOGRAFYA

A Bibliography of the Writings of E. E. Evans - Pritchard (ed. T. O. Beidelman), London 1974; M. Douglas, E. E. Evans - Pritchard, Sussex 1980; T. O. Beidelman, "Sir Edward Evan Evans - Pritchard, 1902 - 1973: An Appreciation", Anthropos, sy. 69 (1974), s. 553-567; R. G. Lienhardt, "Evans Pritchard, Sir Edward Evan (1902-1973)", The Dictionary of National Biography 1971 - 1980 (ed. L. Blake - C. S. Nicholls), Oxford 1986, s. 297-299; J. Middleton, "Evans - Pritchard, E. E. (1902 - 1973)", ER (ed. M. Eliade), New York 1987, V, 197-199.

Ali Murat Yel

EVC

(bk. EVİÇ).

EVC - ÂRA

أوج آرا

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

III. Selim tarafından terkip edilmiştir. Dizisi, zirgüleli hicaz makamı dizisinin ırak perdesindeki inici şeddine, eviç perdesindeki eksik segâh ve eksik müstear beşlilerinin eklenmesinden meydana gelmiştir. Buradaki eksik segâh beşlisi, özellikle çıkıcı nağmelerde bazan eksik ferahnak beşlisi şeklini alabilir. Nota yazımında donanımına si koma bemolü ile fa, do, lâ ve mi bakiye diyezleri yazılır; gerekli diğer değişiklikler ise yazım içerisinde gösterilir. Makamın birinci derecede güçlüsü tiz durak eviç perdesi olup bu perdede segâh veya müstear çeşnileriyle yarım karar yapılır. Müstearlı kalış bazan asma karar durumundadır. Ana dizinin ek yerindeki nîm hicaz perdesi ise makamın ikinci derecede güçlüsü olup bu perdede de hicaz çeşnisiyle asma karar yapılır. Durağı ırak perdesidir ve inici bir seyir takip eder. Bu makam dizilerinin şematik gösterilişi şöyledir:

Evc - ârâ makamı günümüze kadar şed makam olarak kabul edilegelmiştir. Gerçekten de eviç ve ırak perdeleri arasındaki ana dizi zirgüleli hicaz dizisinin inici şeddidir. Ancak eviç perdesi üzerindeki segâh ve müstear beşlileri ana diziye tamamen yabancıdır. Bu beşliler, dizinin uzatılması veya simetrik bir genişleme sonucu ortaya çıkmamalarına rağmen bütün evc - ârâ eserlerde kullanılmıştır; yani makamın yapısında mutlaka bulundukları halde ana diziye yabancıdırlar. Bu durumda, ana dizi her ne kadar şed ise de tiz taraftaki bu iki yabancı çeşninin bulunması sebebiyle evc - ârâ makamını artık şed makam değil bir birleşik makam olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Evc - ârâ makamına örnek olarak Dilhayat Kalfa'nın çifte düyek usulündeki peşreviyle aksak semâi usulündeki saz semâisi, III. Selim'in muhammes usulünde, "Mevc-i atlas-ı felekte ben hevâdan geçtim" mısraı ile başlayan bestesi, Küçük Mehmed Ağa'nın hâvî usulünde, "Gelince hatt-ı muanber o meh - cemâlimize" mısraı ile başlayan bestesi, Hammâmîzâde İsmâil Dede

Efendi’nin aksak semâi usulünde, “Hüsnüne mâil gönlüm ezelden” mısraı ile başlayan şarkısı verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkî Nasır Dede, Tedkik u Tahkik, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242, vr. 22a; Ezgi, Türk Musikisi, I, 250-254, 271; IV, 268; Özkan, TMNU, s. 246-250; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 80-81; Arel, Türk Musikisi, s. 349-351.

İsmail Hakkı Özkan

EVDAHU’l-MESÂLİK

أوضح المسالك

İbn Mâlik’in el-Elfiyye adlı eserine İbn Hişâm’ın (ö. 761/1360) yazdığı şerh (bk. el-ELFİYYE).

EVDAHU’l-MESÂLİK

أوضح المسالك

Sipâhîzâde Mehmed’in tarih ve coğrafya sözlüğü mahiyetindeki alfabetik eseri

(bk. SİPÂHÎZÂDE MEHMED).

EVDİR HANI

Eski Antalya - Burdur kervan yolu üzerinde XIII. yüzyıla ait han.

Antalya'nın yaklaşık 18 km. kuzeybatısındaki Yeşilbayır köyünün yakınındadır. Yapının bugün yerinde bulunmayan üç satırlık mermer kitâbesi, 1928 yılında tarihi dahil bir kısmı eksik olmasına rağmen R. Riefstahl tarafından okunmuş ve eserin I. İzzeddin Keykâvus zamanında (1211 - 1220) yapıldığı anlaşılmıştır. Selçuklu dönemi kervansaraylarında görülen açık avlulu, dört ana eyvanlı plan tipinin Anadolu'daki iki örneğinden biri olması açısından ayrı bir önem taşımaktadır (diğeri Harran'ın 30 km. güneydoğusundaki 1215 tarihli Han el-Ba'rûr'dur). Anadolu'da pek benimsenmediği anlaşılan bu plan şeması diğer Selçuklu bölgelerinde yaygın olarak karşımıza çıkar.

Kuzey - güney doğrultusunda inşa edilmiş düzgün dikdörtgen planlı yapı 54,00 x 67,60 m. ölçülerindedir. Doğu ve batı cephelerinde üçer, diğer cephelerinde ikişer tane olmak üzere çevresinde toplam on adet dört köşe payandası görülür. Güney cephede eksen üzerinde yer alan taçkapı dışa taşkındır ve girişin karşılıklı cephelerinde birer mihrabiye nişi bulunmaktadır. 34,50 x 45,10 m. ölçülerindeki dikdörtgen planlı açık avlu dört yönden, çift sıra taş ayaklara basan tonozlarla örtülü derin eyvanlarla kuşatılmıştır. Bunlardan giriş eyvanı ve onun karşısına rastlayan ile yanlarda eksen üzerinde bulunanlar yüksek ve geniş ana eyvan, diğerleri galeri ölçülerindedir. İçte, yapının doğu duvarında kuzeyden dördüncü birime ve güney duvarında batıdan üçüncü birime açılan birer kapıdan, bugün yalnızca üçer basamağı görülebilen birer merdivenle dışa payanda olarak yansıtılmış dikdörtgen

planlı küçük mekânlara çıkıldığı anlaşılmaktadır; bu kısımların gözetleme kulesi olarak kullanıldığı düşünülebilir.

Simetrik bir düzenleme gösteren hanın güney cephesindeki taçkapı, üst bölümü bugün kısmen yıkık olmakla birlikte kalıntılardan anlaşıldığına göre yalnızca dışa taşkın değil aynı zamanda beden duvarından da yüksek

tutulmuştur. İki yandan süsleme şeritleriyle sınırlandırılmış olan nişin yedi sıra mukarnaslı kavsarası, silindirik köşe sütunçeleri üzerindeki karşılıklı yüzleri mukarnaslı ve silmeli konsollara oturan bir sivri kemerle kuşatılmıştır. İki yandaki mihrabiye nişlerinin kavsaraları üç sıra mukarnaslıdır; içeri basık kemerli bir kapıdan girilir. Hanın bütününde, moloz dolgu üzerine oldukça düzenli teknikte kesme taş kaplama yapılmıştır. Taşların üstünde çok sayıda değişik taşçı işareti dikkati çeker.

Yalnız büyük ölçüde mermer kullanıldığı görülen taçkapıda süslemeyle karşılaşılmaktadır. Hemen hemen tamamıyla bezemeli olan bu kısımda değişik geometrik motifler uygulanmıştır. Nişi dıştan iki dendan dizisiyle beş on kollu yıldız geçmelerle süslü geniş bir şerit kuşatır. Sivri kemerin yüzeyinde ve basık kemerin üzerindeki yatay şeritte düğüm motifleriyle birleşen daireler ve içlerinde baklava dilimleri görülür. Mukarnaslar yelpaze ve istiridye motifleriyle süslüdür.

Planı ve taçkapısındaki süslemelerle Selçuklu sanatı içinde önemli bir yere sahip olan Evdir Hanı çok bakımsız bir halde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. von Lanckoronski, Staedte Pamphyliens und Pisidiens, Prag - Wien 1892, 123, 188; F. Saire, Reise in Kleinasien. Sommer 1895. Forsctıungen zur seldjukischen Kunst und Geographie des Landes, Berlin 1896, s. 82; H. Rott, Kleinasiatische Denkmaeler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien, Leipzig 1908, s. 29; K. Müller, Die Karawanserai im vorderen Orient, Berlin 1920, s. 33; R. M. Riefstahl, Turkish Architecture in Southwestern Anatolia, Cambridge 1931, s. 62-65, 90; Et. Combe v.dğr., Répertoire chronologique d'épigrapihe arabe, Le Caire 1931, nr. 3838; Süleyman Fikri Erten, Antalya Vilâyeti Tarihi, İstanbul 1940, s. 76; E. Diez, Türk Sanatı. Başlangıcından Günümüze Kadar (trc. Oktay Aslanapa), İstanbul 1946, s. 108; Celal Esat Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 144; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961, I, 175-179; Semra Ögel, Anadolu

Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1966, s. 9-10; İsmet İlter, Tarihî Türk Hanları, Ankara 1969, s. 20; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu - Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, s. 71; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 172; Z. F. Taşkıran, "Antalya İli Selçuklu Hanları", Antalya 1. Selçuklu Eserleri Semineri. 22 - 23 Mayıs 1986, Antalya 1986, s. 23-24; Aynur Durukan, "Selçuklular Döneminde Ticaret Hayatı ve Antalya", Antalya 3. Selçuklu Semineri, 10-11 Şubat 1989, İstanbul 1989, s. 54-56; Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", TTK Belleten, X/39 (1946), s. 474; Muammer Kemal Özergin, "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları", TD, XV (1965), s. 149; Ataman Demir, "Anadolu Selçuklu Hanları. Evdir Han", İlgi, sy. 53, İstanbul 1988, s. 13-17.

Aynur Durukan

EVFÂT

أوفات

Habeşistan'da 1285 - 1415 yılları arasında hüküm süren bir İslâm emirliği ve bu emirliğin merkezi.

Habeşliler'ce Îfât, Araplar'ca Vefat veya Evfât olarak adlandırılan bu bölge, Şüve (Shoa) adı verilen sahanın doğu kısmını teşkil eder. İslâmiyet hicrî I. yüzyıldan itibaren Doğu Şüve'de yayılmaya başlamıştır. Bu tarihlerde müslümanlar ticaret ve yerleşme maksadıyla bölgeye gelmişler ve Doğu Şüve'den batıya doğru İslâmiyet'in Habeşistan'da yayılmasına zemin hazırlamışlardır. Rivayete göre ilk defa Mahzûmî ailesi tarafından Şüve'de bir İslâm emirliği kuruldu. Daha sonra Hâşimoğulları'nın Akīl b. Ebû Tâlib soyundan Kureyşli muhacirler Evfât'ta müslüman bir emirlik tesis ettiler. Bunların soyundan gelen ve zengin Evfât tüccarlarından biri olan Ömer Veleşma', Habeşistan Kralı Hattî tarafından Evfât ve yöresinin idaresine memur edildi. Veleşma' bu görevini uzun zaman başarıyla sürdürdü. Evfât bu sırada Şüve Mahzûmî Emirliği'ne tâbi idi. Müslüman Şüve Emirliği, VII. (XIII.) yüzyılda iç karışıklıklar ve ülkeyi sarsan savaşlar sebebiyle zayıf düştü. Ömer Veleşma' bu durumdan faydalanarak Evfât'ta bağımsızlığını ilân etti. Yerine geçen oğlu Ali Şüve'yi de topraklarına katarak Evfât Emirliği'ni kurdu (684/1285), Adel, Mora, Hubet ve Cedâve emirliklerini de hâkimiyeti altına aldı. Bu dönemde İslâm dini Habeşistan'ın güneyindeki Sidâme kabileleri ve yüksek bölgelerdeki Şüve sakinleri arasında da yayıldı.

Evfât Emirliği, Ömer Veleşma' zamanında putperest Dâmot Krallığı ile hıristiyan Habeş Krallığı'na bağlandıysa da çok geçmeden Ömer Veleşma'ın oğlu Ali zamanında bağımsızlığını ilân etti. Bundan sonra Habeş Krallığı'na karşı sürekli cihad hareketleri başlatıldı. Bu sırada Habeşistan'da Evfât'tan başka altı müslüman sultanlık daha vardı. Bunlar Devâro, Erâbînî, Hedye, Şerhâ, Bâlî ve Dâre'dir. Gerek Evfât gerekse diğer emirlikler hıristiyan Habeş Krallığı'na karşı zaman zaman baş kaldırdılarsa da genelde ona bağlı kaldılar. Zira müslüman emirlikler arasında birlik ve

beraberlik yoktu. Her yıl krala vergi ödüyor, kendilerine Mısır, Yemen ve Irak'tan gelen kumaşları ona veriyorlardı. Bu emirlikler içinde Evfât en güçlü ve en geniş topraklara sahip olanıydı.

Habeşistan'ı Zeyla' Limanı'na bağlayan ticaret yolunun Evfât topraklarından geçmesi sebebiyle Evfâtlılar Habeşistan'ın kara ve deniz ticaretini ellerinde bulunduruyorlardı. Bu sayede tanıdıkları Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen gibi ilim merkezlerine tahsil için çocuklarını gönderdiler. İslâm ilimlerinin çeşitli dallarında öğrenim gören bu gençler ülkelerine döndüklerinde kadı, imam, İslâm davetçisi ve idareci olarak görev aldılar.

Kur'an kursları açarak müslüman çocuklarına Kur'an'ı ve temel dinî bilgileri öğrettiler.

Ali'den sonra dört kardeşi de Evfât emîri oldu. Son olarak Sabrüddin Muhammed tahta çıktı (700/1300 - 1301) ve emirliği uzun süre idare etti. Ondan sonra oğulları Habeş Krallığı'na bağlı olarak ülkeyi yönettiler. Bu devrede Evfât sultanları zaman zaman krala baş kaldırarak çetin savaşlar yaptılar. Zira kral, müslüman Ortadoğu'daki Haçlı istilâsından etkilenerek Evfât'ta ve ülkenin diğer bölgelerinde bulunan müslümanlara karşı düşmanca davranmaya başlamıştı. Diğer taraftan Evfât'ın güçlü sultanlarından biri olan Hakkuddin hıristiyan bölgelerine saldırdı ve kiliseleri tahrip etti. Bu hareket Habeş Krallığı'nın galeyanına sebep oldu. 728 (1328) yılında yapılan şiddetli savaşta Evfât sultanı mağlûp oldu ve esir düştü. Kral onun yerine kardeşi Sabrüddin'i getirdi. Sabrüddin idaresini sağlamlaştırdıktan sonra Hedye ve Devâro emirliklerinin ve Habeşistan içlerindeki müslüman kabilelerin de desteğini sağlayarak üç cepheden hücuma geçmeyi planladı. Ancak Habeş kralı bunu haber aldı ve ondan önce harekete geçip peş peşe yaptığı saldırılarla İslâm kuvvetlerini yendi; Evfât emirliğine Sabrüddin'in kardeşi Cemâleddin'i tayin etti. Evfât emirleri, 1332 - 1338 yıllarında Mısır'daki Memlük Sultanı Muhammed b. Kalavun'a Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî başkanlığında bir heyet göndererek ondan yardım istedilerse de bir sonuç alamadılar.

1376 yılında Evfât tahtına sahip olmak isteyenler arasında meydana gelen iç savaş, kendisinin Habeşliler'den bağımsız olduğunu iddia eden II. Hakkuddin'in tahta geçmesiyle son buldu. Ancak Hakkuddin 1386 yılında

Habeş kralıyla giriştiği savaşta yenildi ve öldürüldü. Yerine geçen M. Sâdeddin akınları yeniden başlattı. Sâdeddin ilk zamanlar başarılı olduysa da sonunda pek çok âlim, şeyh ve diğer müslümanların şehid edildiği savaşta yenildi. Sâdeddin Zeyla‘ adasına sığındıysa da orada kıstırılıp öldürüldü (1415). Zeyla‘ın işgal edilmesiyle emirliği de son buldu. Sâdeddin'in on oğlu Yemen Hükümdarı Ahmed b. Eşref İsmâil'in yanına gitti. Evfât Emirliği'nin yıkılmasından sonra Zeyla-ın güneyindeki Adel Emirliği onun yerini aldı.

Evfât emîrleri kendi adlarına para bastırmadıkları için bu emirlikte tüccar vasıtasıyla ülkeye giren Mısır dinarı ve dirhemi kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fidâ, Takvîmü'l-büldân (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1349, s. 598; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 198-199; Kalkaşendî, Subhul-aʿşâ, V, 323-326, 331-338; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk, II/3, s. 861; J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952, s. 58-60, 62, 68, 70-75, 78, 223, 228, 251; a.mlf., “Awfat”, EI² (İng.), I, 763-764; Muhammed Abdullah en-Nakîre, İntişârü'l-İslâm fî Şarkı İfrıkıyye ve münâhedatü'l-garbî leh, Riyad 1402/1982, s. 199-208, 293-303; H. İbrâhim Hasan, İntişârü'l-İslâm fi't-kârreti'l-İfrîkıyye, Kahire 1984, s. 165-167; Fethi Gays, el-İslâm ve't-Habeşe ʿabre't-târîh, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye), s. 84, 86, 88, 89, 127, 128; el-Kâmûsü'l-İslâmî, I, 574-575; E. Mittwoch, “Cebert”, İA, III, 39; E. Ullendorff, “Djabart”, EI² (İng.), II, 355.

Mehmet Aykaç

EVFER

أوفر

Türk mûsikisi usullerinden.

Arapça'da "sayıca daha fazla, pek çok" anlamına gelen kelime Türk mûsikisinde dokuz zamanlı bir küçük usulün adıdır. Bir dört zamanla bir beş zamanın, başka bir ifadeyle bir sofyan ile ikinci şekil bir Türk aksağının birleşmesinden meydana gelmiştir. Bünyesinde yer alan Türk aksağının farklı yani ikinci şekil oluşu evferi aksak usulünden ayırmaktadır. Evfer usulüne başlı başına bir ritmik değer kazandıran bu farklılık aksağın son iki darbındaki uzun - kısa vuruşların yer değiştirmesi şeklinde, yani kısa - uzun darplar halinde vurulmasından ibarettir. Usûlün 9/8'lik birinci ve 9/4'lük ikinci mertebeleri çok kullanılmıştır. Halk türkülerinin ölçülmesinde de faydalanılan evferin Ege yöresi türkülerinin bazılarında ise 9/2'lik bir üçüncü mertebesinin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Mevlevî âyinlerinin ikinci selâmlarının âdeta değişmez usulü halinde kullanılan ikinci mertebesine "ağır evfer" veya "Mevlevî evferi" adı verilir. Âyinlerin ikinci selâmları genellikle bu usulün ikinci kısmı olan Türk aksağı ile başlar. Bu mertebelerin şematik gösterilişi şöyledir:

Evfer usulünün birinci mertebesiyle şarkı, türkü ve ilâhilerle Trakya yöresi türkü ve oyun havaları, ikinci mertebesiyle de Mevlevî âyinlerinin ikinci ve dördüncü selâmları başta olmak üzere daha çok Ege ve Balıkesir yöresi zeybek, türkü ve oyun havaları ölçülmüştür. Bu mertebe şarkılarda az kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 45-46; V, 282; Özkan, TMNU, s. 602-604; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 111-112; Arel, Türk Musikisi, s. 99-100; Sâdeddin

Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 12.

İsmail Hakkı Özkan

EVHADÎ, Takıyyüddin

(bk. TAKĪ - i EVHADÎ).

EVHADÜDDÎN-i KİRMÂNÎ

أوحد الدين كرمانـى

Hâmid b. Ebi'l-Fahr el-Kirmânî (ö. 635/1238)

Mutasavvıf - şair.

İran'ın Kirman bölgesinde doğdu. Asıl adı Hâmid, lakabı Evhadüddin'dir. Kaynaklarda genellikle lakabıyla anılır. Adı sadece Kazvînî (Âs̱ârü'l-bilâd, s. 248) ve Kerbelâî'de (Ravżatü'l-cinân, s. 60) Hâmid kelimesinin muhaffefi olan Ahmed şeklinde geçer.

Hayatı hakkında en önemli kaynak olan menâkıbnâmesinde Kirman Selçukluları'ndan Sultan II. Turan Şah'ın oğlu olarak gösterilir. Bu bilgi daha sonra yazılan bazı kaynaklarda da tekrarlanmıştır. Ancak Konya'da kendisiyle görüşen Muhyiddin İbnü'l-Arabî el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de onun babasının adını Ebü'l-Fahr olarak kaydeder. Turan Şah'ın hiçbir kaynakta bu ad veya künye ile anılmadığını söyleyen Bedîüzzaman Fürûzanfer, Evhadüddin'in Turan Şah'ın oğlu olduğu hakkındaki bilginin doğru olmadığını belirtir. Atalarının İran'ın ileri gelen ailelerinden birine mensup bulunduğunu, ancak bunun kendisi için iftihar vesilesi olmadığını, kendisinin bir

"şey" olması gerektiğini ifade eden bir rubâîsinden Evhadüddin'in soylu bir aileye, hatta rubâîde geçen "sudûr" kelimesinden hareketle bir vezir ailesine mensup bulunduğu, bundan dolayı bağlılarının onu meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem'e benzeterek Turan Şah'ın oğlu olduğunu ortaya atmış olabilecekleri ileri sürülmüştür (Bayram, s. 21).

Kirman Selçukluları Devleti'nin hüküm sürdüğü bir bölgede doğup büyüyen Evhadüddin'in Kirmanlı olmasının İran asıllı olduğuna delâlet etmeyeceğini, Anadolu'da Türkmenler üzerindeki etkileri ve Türkmen muhitlerinde Türkçe konuşması dikkate alındığında onun Türk asıllı olması gerektiğini söyleyen Mikâil Bayram, bu görüşüyle yukarıdaki rubâînin

verdiği bilgi arasındaki çelişkiyi gidermek için rubâînin bir gerçeği ifade etmeyip nasihat amacını taşıdığını söyler. Menâkıbına göre Evhadüddin, Oğuzlar'ın Kirman'ı istilâ edip II. Turan Şah'ı öldürdükleri 575 (1179-80) yılında on alt yaşındaydı. Bu durumda 559'da (1164) doğmuş olmalıdır.

Evhadüddin muhtemelen 1180 yılından sonraki bir tarihte dönemin ilim ve kültür merkezi Bağdat'a gitti. Burada bir medreseye girerek adı belirtilmeyen bir müderristen İbnü'l-Kās'ın Şâfiî fıkhına dair el-Miftâḥ'ını okuyup ezberledi. Kısa bir müddet sonra bu müderrisin muîdi oldu. Ardından Hakkâkiyye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Kaynaklarda adının geçmemesinden pek önemli bir fonksiyonu olmadığı anlaşılan bu medresede görevini sürdürürken gönlünde tasavvufa karşı bir ilgi uyandı. Bir müddet sonra müderrisliği bırakarak sıkı bir riyâzet hayatı yaşamaya başladı. Bir mürşide bağlanmadan ilmine güvenerek mânevî yolda ilerleyeceğini düşünen, ancak istediği noktaya bir türlü ulaşamayan Evhadüddin, bu yıllarda Bağdat'ta şöhreti oldukça yaygın olan Sühreverdiyye şeyhi Rükneddîn-i Sücâsî'ye intisap etti. Menâkıbnâmesine göre 1195 yılından önceki bir tarihte Tebriz'e giderek tanınmış sûfîlerden Zâhid-i Tebrîzî ile görüştü. Daha sonra Nahcivan, Gence ve Şirvan'a gitti. Uzun bir süre Nahcivan'da ikamet etti. Menâkıbnâmesinde, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ile (ö. 597/1201) Celâleddîn-i Ta'likānî'nin Şeyh Sücâsî'yi Dicle kenarındaki Derece adı verilen dergâhında ziyaret ettikleri sırada şeyhin ileride kendi makamına Evhadüddin'in oturacağına dair mânevî bir işaret aldığı kaydedilir. Bu durumda Evhadüddin'in 1200 tarihinden önce hilâfet aldığını söylemek mümkündür.

Muhtemelen 1204 yılında Anadolu'ya gelen Evhadüddin ertesi yıl o sırada Konya'da bulunan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile görüştü. Bu arada Malatya, Sivas ve Konya'ya gittiyse de genellikle Kayseri'de ikamet etti. Burada evlendi ve Fâtıma adlı bir kızı oldu. Evhadüddin, Mirṣâdü'l-ʿibâd müellifi Necmeddîn-i Dâye ile Sivas'ta görüşmüş olmalıdır. Anadolu'da kaldığı süre içinde Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Keyhusrev ile iyi ilişkiler kurdu. Onun Anadolu'ya Abbâsî Halifesi Nâsır - Lidînillâh tarafından kurulan fütüvvet teşkilâtının bir mensubu olarak geldiği, gerek devlet adamlarından gerekse halktan büyük saygı gördüğü, ancak Mevlevî çevrelerin kendisine muhalif olduğu öne sürülmektedir (Bayram, s. 32). Evhadüddin 608 - 612 (1211 - 1215) yılları arasında Bağdat'da bulunduğu sırada Halife Nâsır tarafından,

İldenizliler'den Özbek'i diğer atabeglere karşı kışkırtmak üzere Tebriz'e gönderildi. Menâkıbnâmesinde Horasan ve Mâverâünnehir'e gittiği, bu seyahati sırasında Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ ile görüştüğü rivayet edilmektedir. Daha sonra Erbil'e giden Evhadüddin için burada Erbil Atabegi Emîr Muzafferüddin Gökböri Cüneyne adlı bir hankah yaptrarak bir köyün vakıf geliriyle birlikte ona verdi. Ancak bir müddet sonra Muzafferüddin ile arası açıldı; Erbil'den ayrılıp Halep'e gitti. Halep'te muhtemelen 623 (1226) yılında meşhur Kübrevî şeyhi Sa'deddîn-i Hammûye ile tanıştı. Menâkıbnâmesinden, Evhadüddin ile Hammûye'nin farklı fikir ve meşreplere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bir süre de Şam'da ikamet eden Evhadüddin burada bulunan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sohbetlerine katıldı; Kalenderî Şeyhi Osmân-ı Rûmî ile tanıştı. Daha sonra da Mısır'a geçt. Biri şeyhi Rükneddîn-i Sücâsî ile birlikte olmak üzere dokuz defa hacca giden Evhadüddin muhtemelen 629 (1231 - 32) yılında Halife Mu'tasım-Billâh tarafından emîr-i hac tayin edildi. Hac dönüşü Anadolu'ya gitti. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin vefat ettği yıl (634/1237) halifenin daveti üzerine Bağdat'a döndü ve Merzübâniyye Hankahı'na şeyh tayin edildi. Kısa bir müddet sonra da 3 Şaban 635'te (21 Mart 1238) vefat etti.

Evhadüddin, Allah'ın cemal sıfatının tecellilerini varlıkta temaşa etmeyi esas alan "şâhidbâzî" denilen tasavvufî meşrebe sahip bir sûfîdir. Meşrebinin gereği olarak gençlere özel bir ilgi duyar, onlarla semâ etmekten büyük zevk alır, kadın müridlerle bir arada bulunmakta bir sakınca görmezdi. Gençlerin güzelliklerine hayran olan Evhadüddin onların güzelliklerini arttırmak için ellerine birer kandil verir, gençler gece karanlığında ellerindeki kandillerle semâ ederlerdi. Kendisi de onların arasında semâ ederken göğsünü göğüslerine dayar, cezbeye gelip kendinden geçer ve bu halde şiirler söylerdi. Onun bu uygulamasını duyan Abbâsî Halifesi Müstansır - Billâh'ın oğlunun kendisine dokunacak olursa onu öldürmeyi düşünerek semâa katıldığı, ancak o sırada kerametine şahit olarak Evhadüddin'in müridi olduğu rivayet edilir. Cendî'nin naklettiğine göre büyük bir zat, kadınlarla bir arada bulunmanın ve semâın kendisine zarar vereceğini, nâmahreme bakmanın câiz olmadığını söyleyince Evhadüddin, "Ben Hak'tan gayri hiçbir şeye bakmam" diye cevap vermişti (Nefḥatü'r-rûḥ, s. 110). Evhadüddin'in, Allah'ın cemalini varlıklarda temaşa etmenin verdiği bir hal olan ve fizikî bir anlam taşımadığı söylenen

bu tavrı suistimallere yol açacağı endişesiyle tenkit edilmiştir. ʿAvârifü'l-maʿârif müellifi Şehâbeddin es-Sühreverdî onun için "bid'atçı" ifadesini kullanmış, Mevlânâ ve kendisiyle aynı şeyhin, Rükneddîn-i Sücâsî'nin müridi olduğu kaydedilen Şems-i Tebrîzî de bu meşrebi sebebiyle Evhadüddin'i tenkit etmişlerdir. Son zamanlarda yapılan bir araştırmada (Mikâil Bayram, Şeyh Evhadüddin Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı, Konya 1993) Evhadüddîn-i Kirmânî'nin Ahî Evran'ın kayınpederi ve Evhadiyye adlı bir tarikatın kurucusu olduğu ileri sürülmüşse de müşahhas delillere dayanmayan bu görüşleri ihtiyatla karşılamak gerekir.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir mecmuanın (Ayasofya, nr. 2910) baş tarafında Evhadüddin'in bazı nasihatleri, bir mev'izası, biri Halife Müstansır - Billâh'a olmak üzere birkaç mektubu bulunmakta, daha sonra rubâîleri başlamaktadır. Burhan b. Ömer tarafından 730 (1330) yılında Aksaray'da istinsah edilen mecmuada Evhadüddin'in adı bilinmeyen bir kişi tarafından derlenen 1731 rubâîsi yer almaktadır. Esere Fevâʾid-i Şeyẖ Evḥadüddin adını veren derleyici rubâîleri tevhid, şeriat, tasavvuf, nefis temizliği, aşk, müşâhede vb. konularda olmak üzere on iki bölüme

ayırmıştır. Genellikle Farsça olan bu rubâîlerin 120'si B. M. Weischer tarafından "Awhaduddīn-i Kirmānî und Seine Vierzeites" (Isl., LVl, 1976) adıyla Almanca'ya, B. M. Weischer ve P. L. Wilson tarafından da Heat's Witness: The Sūfī Qatrains ot Awhaduddīn Kirmānī (Tahran 1978) adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir. Câmî ve ondan naklen diğer bazı müellifler Şemseddin el-Kirmânî'ye ait Mişbâḥü'l-ervâḥ adlı eseri Evhadüddin'e atfetmişlerdir. Evhadüddin'in Anadolu Selçuklu tarihi bakımından önemli bilgiler ihtiva eden ve müellifi bilinmeyen menâkıbnâmesinin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nâfiz Paşa, nr. 1199). Eseri Bedîüzzaman Fürûzanfer yayımlamıştır (Tahran 1347 hş.). Menâkıbnâmenin Gelibolulu Muhyiddin tarafından yapılan Türkçe tercümesi Konya'da Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi'ndedir (nr. 2106).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Berzâî, Ravzatü'l-mürîdî, Süleymaniye Ktp., nr. 1028; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, II, 261; Şems-i Tebrîzî, Konuşmalar: Makalât (trc. M. Nuri Gencosman), İstanbul 1974-75, I, 204; II, 65, 84, 148; Niğdeli Kadı Ahmed, el-Veledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4818, vr. 118b; Müeyyedüddin Cendî, Nefhatü'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh, Tahran 1362 hş., s. 110-111; Sipehsâlâr, Menâkıb-ı Hazreti Hüdâvendigâr (trc. Mithat Baharî), İstanbul 1931, s. 32, 37, 85; Hüseyn-i Kerbelâî, Ravzatü'l-cinân, Tahran 1347 hş., s. 60-64; Menâkıb-ı Evhadüddîn Hâmid b. Ebi'l-Fahr Kirmânî (nşr. Bediüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1347 hş., nâşirin önsözü, s. 9-64; Müstevfî, Târîh-i Güzîde, s. 582, 667; Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿârifîn, I, 439-440; II, 616-618; Fasîh Ahmed-i Hafî, Mücmel-i Fasîhî (nşr. Mahmûd-ı Ferruh), Meşhed 1341 - 44, II, 309; Câmî, Nefehât, s. 588-592; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 659-663; Devletşah, Tezkire, Tahran 1338 hş., s. 210, 233; Hândmîr, Habîbü's-siyer, III, 116; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Risale der Tahkiki Ahvâl ve Zindegânî-yi Mevlânâ Celâlüddin Muhammed Meşhûr be-Mevlevî, Tahran 1333 hş., s. 53-55; H. Ritter, Das Meer der Seele, Leiden 1955, s. 474-476; Âzer, Ateşkede (nşr. Ca'fer Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 122; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut 1389, s. 248; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâʾ, I, 236-248; a.mlf., Riyâzü'l-ʿârifîn, s. 47-48; Ma'sum Ali Şah, Tarâʾik, II, 627-631; Kasım Ganî, Bahş der Âsar u Efkâr u Ahvâl-i Hafız, Tahran 1340 hş., II, 402-404, 502; FME, I, 202; A. Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler, Ankara 1992, s. 80-82; Mikâil Bayram, Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı, Konya 1993; Osman Ergin, "Sadraddin al-Qunawi ve Eserleri", ŞM, II (1957), s. 83; B. M. Weischer, "Kirmanı", EI² (İng.), V, 166; Z. Safa, "Awhad - al - dîn Kermânı", EIr., III, 118-119.

Nihat Azamat

EVHADÜDDÎN-i MERÂGĪ

أوحد الدين مراغى

Evhadüddîn (Rüknüddîn) b. Hüseyn-i Merâgī-i İsfahânî (ö. 738/1338)

İranlı mutasavvıf şair.

673’te (1274) Azerbaycan’ın Merâga şehrinde doğdu. Bundan dolayı Merâgī veya Merâgāî, babası İsfahanlı olduğu ve kendisi de bir süre bu şehirde oturduğu için İsfahânî nisbelerini aldı. Bazı kaynakların, onun başlangıçta Sâfî olan mahlasını bırakıp Evhadî mahlasını almasını, devrin tanınmış sûfîlerinden Evhadüddîn-i Kirmânî’ye intisap etmesine bağlamaları doğru değildir. Zira 673’te (1274) doğan Evhadüddîn-i Merâgī’nin 635’te (1238) ölen Evhadüddîn-i Kirmânî’ye bizzat intisap etmesi mümkün değildir. Bu intisap olayı, Evhadüddîn-i Merâgī’nin Evhadüddîn-i Kirmânî’ye mânen intisap etmesiyle açıklanabilir. Eserlerinden iyi bir tahsil gördüğü anlaşılan Evhadüddîn, uzun seyahatlerden sonra yerleştiği Merâga’da başta İlhanlı hükümdarlarından Ebû Said Bahadır Han olmak üzere bazı devlet adamları tarafından himaye edildi. Evhadüddin Merâga’da öldü ve burada defnedildi. Mahmud Ferruh onun hakkında Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Evḥadî-i İṣfahânî (Meşhed 1335 hş.) adlı bir monografi kaleme almıştır.

Daha çok mersiye ve gazel türünde başarılı olan Merâgī, manzumelerinde genellikle dinî, ahlâkî ve tasavvufî konuları işlemiştir.

Eserleri. 1. Dîvân. Yaklaşık 10.000 beyitten ibaret olan divanı, çoğu Ebû Said Bahadır Han ile Vezir Gıyâseddin Muhammed’i öven kaside, gazel, terciibend, terkibibend ve rubâîlerden meydana gelmektedir. Eser Seyyid Yûşa‘ (Madras 1951) ve Hamîd Seâdet (Tahran 1340 hş.) tarafından neşredilmiştir. 2. Dehnâme (Manṭıḳu’l-ʿuşşâḳ). 600 beyit civarında olan bu tasavvufî mesnevi 706’da (1307) Fahreddîn-i Irâkī’nin aynı adı taşıyan mesnevisine nazîre olarak yazılmıştır. Âşık ile mâşukun mektuplaşmaları tarzında kaleme alınan eser, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin torunu Vecîhüddin

Yûsuf’un isteği üzerine ve onun adına yazılmıştır. Dehnâme Mahmûd Ferruh tarafından yayımlanmıştır (Meşhed 1335 hş.). 3. Câm-ı

Cem*. Senâî’nin Ḥadîḳatü’î-ḥaḳīḳa’sı tarzında ve onun vezniyle kaleme alınmış ahlâkî ve tasavvufî bir mesnevidir. Câm-ı Cihânbîn adıyla da tanınan ve yaklaşık 5000 beyit ihtiva eden mesnevi Merâgī’nin en iyi eseri olarak kabul edilir. Câm-ı Cem Vahîd-i Destgirdî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1307 hş.). Bu üç eseri ayrıca Saîd-i Nefîsî bir arada yayımlamıştır (Tahran 1340 hş.). Kaynaklardan sadece Ṣuḥuf-i İbrâhîm adlı tezkirede adı geçen Enîsü’l-ʿâşıḳīn adlı eserin Evhadüddin’e ait olup olmadığı belli değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Evhadüddîn-i Merâgı, Dîvân, Dehnâme ve Câm-ı Cem (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1340 hş., nâşirin mukaddimesi; Câmî, Nefehât, s. 606; Devletşah, Tezkire, s. 213; Muhammed Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbaycan, Tahran 1314 hş., s. 55-56; Lutf Ali Beg, Âleşkede, Bombay 1299, s. 56-57; Ali İbrâhim Han Halîl, Suhuf-i İbrâhîm, Berlin Umûmi Ktp. (Hs. Berlin, pertsch 663), vr. 55a-b (Şarkiyat Araştırma Merkezi’ndeki fotokopisi); Mahmûd Ferruh, Ahvâl u Âsâr-ı Evhadî-yi İsfahânî, Meşhed 1335 hş.; Browne, LHP, III, 141-146; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 173, 179; II, 760; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 831-844; Hânbâbâ, Fihrist, II, 1484, 2270; IV, 5025; Rypka, HIL, s. 254; FME, I, 252-256; DMF, I, 292; G. Meredith - Owens, “Awhadı”, EI² (İng.), I, 764; Orhan Bilgin, “Câm-ı Cem”, DİA, VII, 42-43; Dj. Khaleghi - Motlagh, “Awhadı Marâgaʾı”, EIr., III, 119.

A. Naci Tokmak

EVHADÜZZAMAN

(bk. EBÜ’l-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ).

EVİÇ

أوج

Türk mûsikisinde bir perde ve birleşik makam.

Eviç (eve) Perdesi. Türk mûsikisinde portenin, sol anahtarına göre üstten birinci çizgisi üzerine yazılan bakiye diyezli fa notasının adıdır.

Eviç Makamı. Türk mûsikisinin en eski makamlarındandır. Dizisi, eviç perdesindeki eksik segâh beşlisine nevâda rast beşlisinin, yerinde uşşak makamı dizisinin ve ırak perdesindeki eksik segâh beşlisinin eklenmesinden meydana gelmiştir. Bu da ırak makamı dizisinin inici şeklidir. Makam inici olduğu için ırak perdesindeki segâh beşlisinin üst simetriği durumunda olan eviç perdesindeki segâh beşlisi ile seyre başlanır. Bu beşli özellikle çıkıcı nağmelerde bazan eksik ferahnâk beşlisine de dönüşür. Nota yazımında donanımına si koma bemolü ve fa bakiye diyezi konur, gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Makamın birinci derecede güçlüsü eviç perdesidir ve bu perdede segâh çeşnisiyle yarım karar yapılır. Uşşak dizisinin karar perdesi olan dügâh ise makamın ikinci derecede güçlüsüdür. Eviç makamının durağı ırak perdesi olup dizilerinin şematik gösterilişi şöyledir:

Eviç makamı seyrinde, fazla ısrar edilmeksizin nevâda rastlı ve bûselikli, nîm hicazda hicazlı kalışlar yapılabilir. Ancak orta seyir alanındaki uşşak dizisinin karar perdesi ve ikinci derecede güçlü olan dügâhtaki uşşaklı kalış, bu makamın karakteristik nağmelerini teşkil etmesi bakımından önemlidir.

Eviç makamı ile bestelenmiş birçok eser arasında Tanbûrî Ali Efendi’nin devr-i kebîr usulünde peşrevi, Ebûbekir Ağa’nın zencir usulünde, “Ziyâ-yı mihr edip neşve-i hicâb sana” mısraı ile başlayan bestesi, Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin ağır aksak usulünde, “Bülbül - âsâ rûz u şeb kârım nevâ” mısraı ile başlayan şarkısı ve Muallim İsmâil Hakkı Bey’in devr-i hindî usulünde, “Kullarında yok sana lâyık metâ‘” mısraı ile başlayan

ramazan ilâhisi örnek olarak verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, I, 256-260; IV, 268; Özkan, TMNU, s. 449-452; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 70; Arel, Türk Mûsikîsi, s. 182-184.

İsmail Hakkı Özkan

EVKAF

(bk. VAKIF).

EVKĀF-ı HÜMÂYUN NEZÂRETİ

Osmanlı ülkesinde bulunan bütün vakıfların idaresinden, mülhak ve diğer vakıfların denetiminden sorumlu olan kurum.

II. Mahmud tarafından, sultanlara ve yakınlarına ait dağınık bir vaziyette bulunan vakıfların tek elden idaresi maksadıyla 1826'da kurulmuştur. O döneme kadar işler durumda olan vakıflar üç ana grupta toplanmaktaydı. Bunlar Osmanlılar'dan önceki İslâm devletlerinden intikal eden evkāf-ı kadîme, mîrî arazinin temliki suretiyle kurulan evkāf-ı irsâdiyye ve hayır sever kimseler tarafından sırf kendi mülklerinden ayırdıkları mallarla tesis ettikleri evkāf-ı sahîha-i lâzime idi (Elmalılı Muhammed Hamdi, Ahkâm-ı Evkāf, s. 117). Bu vakıflar müstakil vakfiyelerine, vakfiyesi bulunmayanlar da eski teamüllere göre ayrı hükmî şahsiyetler olarak faaliyet gösteriyordu. Başka bir ifadeyle vakıflar vakıf kurucularının belirlediği esaslar doğrultusunda idare ediliyordu. Vakıfların şartlara uygun ve düzenli biçimde işleyişini iki yetkili sağlardı. Vakfın yönetimini mütevelli yürütür ve yaptığı işe "tevliyet" adı verilirdi; vakfın denetimini ise nâzır yerine getirir, buna da "nezâret" denilirdi. Umumiyetle vakıf mütevellisi vakıf sahibinin kendisi, onun ölümünden sonra da evlât ve ahfadı oluyordu. Padişah ve sultanlar kendi kurdukları vakıfların yönetimi ve denetimiyle yeterince meşgul olamadıkları için bu selâtin vakıflarının nezâreti sadrazam, şeyhülislâm ve kapı ağaları gibi yetkililere şart koşuluyordu. Böylece nezâret görevinin değişik yetkililere devredilmiş olması vakıfların yönetiminde merkezî bir idareye geçiş ortamını da hazırlamıştı.

Sadrazam, şeyhülislâm ve kapı ağalarının nezâreti dışında, XVI. yüzyılın sonlarına doğru Mekke ve Medine'deki müesseselere tahsis edilen ve ülkenin çeşitli bölgelerinde bulunan vakıfların tek bir elden idaresi için yeni bir nezâret teşkil

edildi ve 995'te (1586) Evkāf-ı Haremeyn Nezâreti kuruldu; daha sonra da padişahların, sultan kadınların, paşalarla Dârüssaâde ağaları vakıflarının nezâretleriyle birleşti. Bu sebeple Evkāf-ı Haremeyn Nezâreti müfettişlik, muhasebecilik, mukātaacılık ve Dârüssaâde yazıcılığı olmak üzere dört

memuriyetle yönetilmeye başlandı. Ardından İstanbul, Galata, Üsküdar ve Eyüp kadılarının, kaptanpaşa ile yeniçeri ağalarının, sekbanbaşı, bostancıbaşıların nezâretleri kurularak İstanbul'daki evkaf nezâretinin sayısı on ikiye ulaştı.

Vakıf idarelerinin dağınık bir halde bulunması birçok yolsuzluğa sebep olduğundan I. Abdülhamid "Hamîdiyye" ismiyle tesis ettiği ünlü vakıflarının nezâreti için 1188'de (1774) yeni bir teşkilât kurdu. Vakıflarının içinde yaptırdığı idare binasında çalışmalarına başlayan bu teşkilât mütevelli kaymakamlığı, evkaf kitâbeti ve rûznâmçe kitâbeti olmak üzere üç memuriyetten oluşuyordu. Teşkilâtın başarılı olduğu görülünce Harem-i Hümâyun ile bostancıbaşı evkaf nezâretleri de buraya bağlandı. Hamîdiyye Vakıfları Nezâreti'nin adı Evkāf-ı Hamîdiyye ve Mülhakātı şeklinde değiştirilerek yönetimi 1777 yılından itibaren Darphâne-i Âmire nâzırlarına verildi. Daha önce vakıfların idaresi için özel bir daire yaptıran III. Mustafa'nın kurduğu Lâleli ve Mülhakātı Vakıfları da 1788'de Hamîdiyye Vakıfları ile birleştirildi. Böylece padişahlar kendi vakıfları için merkeziyetçi bir uygulamayı başlatmış oldular. I. Abdülhamid'in tesis ettiği bu teşkilât daha sonra kurulacak olan Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin de temelini oluşturdu.

II. Mahmud 1809'da tesis ettiği vakıfları Hamîdiyye Vakıfları ile birleştirip Evkāf-ı Hamîdiyye ve Mahmûdiyye adıyla yeni bir teşkilât kurarak idaresini 1814'te Darphâne-i Âmire nâzırına bırakınca Evkāf-ı Selâse de denilen Lâleli, Hamîdiyye ve Mahmûdiyye Vakıfları Mütevelli Kaymakamlığı idaresi ortaya çıktı. Çeşitli vakıfların katılmasıyla ve 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ilgası sonucu yeniçeri ve sekbanbaşı ağalarınca yönetilen vakıfların da buraya ilâve edilmesiyle oldukça büyüyüp genişleyen bu teşkilâtın Darphâne-i Âmire Nezâreti tarafından yönetimi güçleşti. Bunun üzerine vakıflar Darphâne-i Âmire'den ayrılarak tek bir elde toplandı ve Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti adıyla müstakil bir nezâret kuruldu; nâzırlığına Darphâne-i Âmire eski nâzırı ve mütevelli kaymakamı Yûsuf Efendi tayin edildi.

Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin tarihini yazan İbnülemin Mahmud Kemal ve Hüseyin Hüsâmeddin nezâretin kuruluş tarihini 12 Rebîülevvel 1242 (14 Ekim 1826) olarak vermekte iseler de (Evkāf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin

Târihçe-i Teşkilâtı, s. 26) Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Evkāf-ı Hümâyun Nâzırı Yûsuf Efendi'nin imzasını taşıyan aynı tarihli bir belgenin mevcut olması (VGMA, nr. 964, s. 237), nezâretin kuruluşunu bundan biraz daha önceki günlere götürmektedir. Nezâretin kurulma sebepleri arasında, çok dağınık bir vaziyette olan vakıf yönetiminin tek elde toplanması yanında vakıf sektöründe baş gösteren yolsuzlukların ortadan kaldırılması, devlet yapısının Batı tarzında merkezî bir anlayışla yeniden düzenlenmesi ve vakıf potansiyelinden devletin diğer sektörlerinde de faydalanma fikri, dinî çevrelerin gücünü kırma düşüncesi ve Batılı dostları memnun etme eğilimleri de yer almaktadır. Ancak her şeyden önce vakıf sektöründe yaşanan dağınıklık ve keyfîliğe son vermek, vakıfların yönetimini toplum ve kurum lehine ıslâh etmek, nezâret bünyesinde teşkil edilecek Evkaf Hazinesi kanalıyla vakıflar arası kaynak aktarımını gerçekleştirerek geliri giderini karşılamayan vakıflara destek sağlamak gibi düşünceler ön planda tutulmuştu. Nitekim şeyhülislâm nezâretinde bulunan vakıfların Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne bağlanmasına dair hatt-ı hümâyunda vakıfların tek elde toplanmasının gerekçesi vakıfların idaresini iyi bir şekilde yoluna koymak (BA, HH, nr. 26845), nezâretleri Haremeyn ve şeyhülislâmlığa ait vakıfların dışında kalan bütün vakıfların Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne bağlanmasına dair irâde-i seniyyede ise hayratını imar etmek ve hayır hizmetlerini yerine getirmek (VGMA, nr. 965, s. 140) şeklinde ifade edilmektedir.

Vakıf müessesesinin yeni bir anlayışla idare edilmesinden Osmanlı yönetimi müsbet mânada gelişmeler beklerken Osmanlı topraklarında gayri menkul edinmenin merkezî hükümet üzerinde daha etkili olmayı kolaylaştıracağını düşünen Batılılar da merkeziyetçi bir anlayışın Osmanlı ülkesinde hâkim olmasını istiyorlardı. Hatta devletin bekasını ve Batılı devletler arasında sayılması şartını tavsiye ettikleri yeniliklerin gerçekleştirilmesine bağlıyor, bunun temini için de güçlü bir merkezî hükümeti gerekli görüyorlardı (Lewis, s. 124-127). Nitekim dış kaynaklı siyasî tesirlerle Osmanlı yönetimine Ahkâm-ı Arâzî Kanunu (Düstûr, Birinci tertip, I, 165-245) kabul ettirilmişti. Fakat bu gelişme, Osmanlı arazisini ucuz yoldan elde etmek isteyen Avrupalı sermayedarları tatmin etmiyordu. Çünkü Osmanlı topraklarının bir kısmı mîrî arazi, önemli bir kısmı da vakıf arazisiydi. Her iki arazi türü rakabe ve istimlâk edilemediği gibi intikalleri de zordu. Ancak hükümet mîrî arazi üzerinde kanun yapma

yetkisine sahip olduğundan arzu edildiği vakit bu konuda baskı yoluyla istenilen sonucu elde etmek mümkündü. Vakıflar ise hükümetin nüfuzunun tamamıyla dışında bulunuyordu. Avrupalılar, mîrî arazi ile evkafın pazara çıkarılabilecek bir mal halinde bulunmasını ve vakıf arazisinin istimlâk edilmesini, alınacak kredi karşılığında ipotek gösterilmesini İstiyorlardı. Nitekim Batı'nın ısrarları sonucunda Bâbıâli Tevsî-i İntikāl Kanunu ile Müsakkafât ve Müstegallât-ı Vakfiyye Nizamnâmesi'ni neşrederek uzun zamandır vaad ettiği vakıfların satışı işini halletti (Engelhardt, s. 421-422). Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin kuruluşu ve faaliyetleri bu konuda önemli bir rol oynamıştır.

Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin kuruluşundan sonra buraya ilk olarak 1244'te (1828) kapı ağaları nezâretine bağlı vakıflar, 1246'da (1830) bostancıbaşı, topçubaşı, hazinedarbaşı, kilercibaşı, sarây-ı cedîd ağaları nezâretinde bulunan vakıflar bağlandı (İA, XIII, 163). 1247 (1831) yılında da İstanbul ve Bilâd-ı Selâse kadıları ve Haremeyn müfettişliği nezâretine bağlı vakıflar ilhak edildi. Bu vakıflardan önce defterdar, reis efendi ve Galata Sarayı ağalarının yönetiminde bulunan vakıfların Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne bağlandığı anlaşılmaktadır. İlk beş yıl içinde nezârete katılan vakıfların toplam sayısı 632'ye yükselmişti. Yine aynı yıl kaptanpaşa, çavuşbaşı, 1248'de (1832) sadrazam nezâretindeki vakıfların idaresi Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne verildi (İbnülemin Mahmud Kemal - Hüseyin Hüsâmeddin, s. 28). İki yıl sonra Dâvud Paşa'nın tasarrufunda bulunan on beş vakıf, hemen ardından da Bursa'da bulunan Murad Hüdâvendigâr ve Yıldırım Bayezid vakıfları Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti tarafından alındı. 1251'de (1835) Bergama ve civarındaki Karaosmanzâde Hacı Hüseyin Ağa ve Ebû Eyyûb el-Ensârî vakıfları, bir yıl sonra da çoğu vakıf olan İstanbul, Üsküdar ve Galata'da mevcut akarsuların idaresini üstlenen

Su Nezâreti Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne bağlandı.

Nezâreti şeyhülislâmlara meşrut vakıflarla birleştirilen Evkāf-ı Haremeyn Nezâreti 10 Rebîülevvel 1254'te (3 Haziran 1838) Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne katıldı (BA, HH, nr. 22865). Aynı tarihte Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti ile Darphâne Nezâreti birleştirilmiş (a.y.) ve Evkāf-ı Hümâyun nâzırı Meclisi Vükelâ'ya dahil edilmişti (Hâtemî, I, 331). Diğer taraftan 1250 (1834) yılının ortalarından itibaren mütevellileri ve muhasebecileri

mevcut olan vakıfların mütevellilerine belirli bir maaş bağlanarak bu tür vakıflar da nezârete ilhak edilmeye başlanmıştı (VGMA, nr. 965, s. 213-214; BA, HH, nr. 27292). Nihayet Sultan Abdülmecid vakıflarının idaresi, saltanatının (1839 - 1861) son yıllarında çıkan bir irâde-i seniyye ile nezârete bağlandı. Bu ilhak dolayısıyla hesaplanan bilançolara göre bu tarihte Abdülmecid vakıflarının 4.177.315,5 kuruş gelir fazlası bulunuyordu (VGMA, nr. 997, s. 56-57). Bu gelişmeler üzerine Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti, Osmanlı ülkesinde mevcut sekiz kalem müstesna vakfın dışında kalan bütün vakıfların nezâret görevini üstlenerek muhasebelerini yapmaya başladı. Böylece Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti, mazbut ve idaresi mazbut vakıfların hem mütevellisi hem nâzırı, mülhak vakıfların ise tek yetkili idarecisi haline geldi.

Başlangıçta Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti üç daireden teşekkül ediyordu. Bunlar vakıflarla ilgili ilâmları, takrirleri, inhâları yazmakla görevli kesedarlık; mukātaa ve iltizam zabıtnâmelerini, mültezimler ve onların kefilleri olan sarraflardan alınacak borç tahvillerini, iltizam bedellerini ve icarların zimmet pusulalarını düzenlemekle görevli zimmet halifeliği; nezâretin hazinesine gelen meblağları almak, masrafları ödemekle mükellef sergi halifeliği idi. Bu üç daireye ayrıca ikişer kâtip ve ikişer yamak tayin edilmişti (İA, XIII, 163).

Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin teşkilâtı kuruluşundan itibaren dinamik bir yapıya sahip olmuştur. İhtiyaç duyulan her an yeni daireler kurulmuş veya mevcut dairelerde yeni düzenlemeler yapılmıştır. Nezâretin teşkilât yapısında en büyük gelişmeler, 1254'te (1838) Evkaf nâzırlarının vekiller heyetine dahil olması, 1255'te (1839) Tanzimat'ın ilânı, 1297 (1880) ve 1330 (1911) tarihli teşkilât nizamnâmeleriyle sağlanmıştır (Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, s. 153). II. Meşrutiyet yıllarında Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin merkez teşkilâtı Müsteşarlık, Encümen-i Mahsûs, Encümen-i Me'mûrîn. Gurebâ-i Müslimîn Hastahanesi, Merkez Fen Heyeti'nin yanında bölge esasına göre düzenlenen Taşra Fen Heyeti'nden meydana gelen İnşaat ve Tamirat Umum Müdürlüğü; Anadolu, Rumeli, Arabistan Masaları, Levazım Müdüriyeti, Terekât ve Nükūd-ı Mevkūfe Müdüriyeti, Vezne Müdüriyeti ve alt birimlerden oluşan Muhâsebât Umum Müdürlüğü; nezâretin taşra teşkilâtı esasına göre dokuz ayrı bölgeden meydana gelen Teftiş Heyeti; Hukuk Müşavirliği, Mahkeme-i

Evkāf, Kalem-i Mahsûs ve Evâmir Mebânî-i Hayriyye ve Akarât-ı Vakfiyye, Orman ve Arâzî-i Vakfiyye, Müessesât-ı İlmiyye, Kuyûd-ı Vakfiyye, Me'mûrîn Kalemi, Evrak, Evkāf-ı Mülhaka, Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi ve Haremeyn müdüriyetlerinden meydana gelmekteydi (a.g.e., s. 154-158, 188).

Merkez teşkilâtı gibi nezâretin taşra teşkilâtı da ancak belirli merhalelerden sonra istikrar kazandı. Osmanlı ülkesinde mevcut, idaresi Evkāf-ı Hümâyun ve Haremeyn hazinelerine ait taşradaki mazbut vakıf bina ve arazilerin, Tanzimat'ın getirdiği yeni esaslara göre "hükkâm-ı belde" gözetiminde mahallî meclislerce idare edilmesi kararlaştırılmıştı. Bu yeni düzenlemelerden sonra taşra vakıflarının yıllık gelirleri Evkaf Hazinesi'ne gönderilmek üzere mahallî mîrî sandıklara aktarılıyordu. 1258 (1842) yılına gelindiğinde, iki yıl boyunca toplanarak Evkaf Hazinesi'ne gönderilmek üzere Maliye Hazinesi'ne teslim edilen vakıf paralarının Evkaf Hazinesi'ne teslim edilmediği görüldü (VGMA, nr. 966, s. 399-402) Bunun üzerine taşra vakıflarının müşirler, defterdarlar ve kaymakamlarca yerli halk ve gümrük görevlileri arasından seçilerek tayin edilen memurlar tarafından yönetilmesi kararlaştırıldı (VGMA, nr. 966, s. 398-399). Fakat 1261 (1845) yılında, mahallinden tayin edilen memurlar eliyle taşrada bulunan mazbut vakıfların istenilen seviyede idarelerinin mümkün olmadığı anlaşıldı. Yönetimde görülen bu kargaşa ve dağınıklıklara son vermek amacıyla bu defa İstanbul'dan müstakil müdürler tayin edilmesi ve bunların yanına yeteri kadar kâtip verilmesi kararlaştırıldı. Bu karar uyarınca merkezden tayin edilecek evkaf müdürlerinin eline verilmek üzere taşra vakıflarının idare tarzını düzenleyen dokuz maddelik talimat gedik ile ilgili bent çıkarılarak on dört madde halinde yeniden düzenlendi ve 27 Cemâziyelevvel 1261 (3 Haziran 1845) tarihli irâde-i seniyye ile yürürlüğe konuldu (VGMA, nr. 967, s. 46-48).

Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin taşra teşkilâtı, yerleşim birimlerinin büyüklüğüne ve o yörede bulunan vakıf

potansiyeline göre ilk önce muhasebecilik ve müdüriyet olarak ikiye ayrılmıştı. Kaza evkaf memurlukları hariç yirmi dokuzu muhasebecilik, doksan biri müdürlük olmak üzere Osmanlı dönemi evkaf teşkilâtı taşra kuruluşu 120 birime ulaşmıştı (Düstûr, Birinci tertip, VIII, 628-632). Kamu

harcamalarında tasarrufa gidilmesi amacıyla 26 Şevval 1296 (13 Ekim 1879) tarihinde alınan karar uyarınca vakıfların taşra teşkilâtında bazı sınırlamalara gidildi. Buna göre muhasebecilikler eskiden olduğu gibi yine yirmi dokuzda bırakılmakla birlikte müdürlük sayısı yetmiş beşe düşürüldü. Vakıfların taşra teşkilâtında meydana gelen bu gelişmelere paralel olarak mevzuatta da bazı değişiklikler yapıldı. 1280 (1863) yılında Taşralarda Kâin Bilcümle Evkāf-ı Şerîfe'nin Cihât-ı İdâresiyle Evkaf Müdürlüklerinin Harekât ve İcraatı Hakkındaki Atik Lâyiha dokuz fasıl ve elli altı bent halinde yeniden düzenlendi (VGMA, nr. 972, s. 63-64; Düstûr, Birinci tertip, II, 146-169). Bu ise Osmanlı döneminde taşra vakıflarının idaresi hakkında yapılan en geniş kapsamlı hukukî düzenlemedir ve Cumhuriyet döneminde 2762 sayılı Vakıflar Kanunu'na (Düstûr, Üçüncü tertip, XVI, 586) dayalı olarak çıkarılan Vakıflar Nizamnâmesi'nin (Düstûr, Üçüncü tertip, XVIII, 1433, md. 64) 17 Temmuz 1936'da kabulüne kadar yürürlükte kalmıştır.

Vakıfların yönetiminde görülen dağınıklığın giderilmesi ve yolsuzlukların önlenmesi için merkezî bir anlayışla Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin kurulması ve bu nezâretin merkez ve taşra teşkilâtının oluşturulması istenilen sonucu vermemiştir. Nezâretin kurulması ile başlatılan ve Tanzimat'la birlikte hız kazanan, vakıf köy ve mezra âşârı ile mukātaa bedellerinin tahsili görevinin maliyeye verilmesi, tahsilat karşılığı kesilen miktarların sürekli mîrî hazine lehine yükseltilmesi, sonraları gelir fazlalarının tamamına el konulması, toplam gelirin % 15'inin tecil edilmesi gibi yollarla vakıf gelirlerinin Maliye Hazinesi içerisinde tutulması vakıf eserlerinin harap ve bakımsız hale gelmesine yol açmıştır. Batılılar'ın teşvik ve baskısı ile önce vakıfların yönetiminin merkezîleştirilmesi, ardından vakıfların imkân ve gelirlerinin devletin diğer sektörlerine aktarılması ve daha sonra hukukî bir düzenleme ile mîrî hazine ile vakıflar arasında mevcut alacak ve borçların karşılıklı ibra edilmesi vakıfları borçlu, mütevellileri yoksul hale getirmiştir. Hatta carî giderlerin karşılanamaması sebebiyle binlerce hayır eseri harap olmuş, hayır hizmetleri durma noktasına gelmiştir. Hizmete açık tutulabilen eserler hayır sever vatandaşların yardımı ile ayakta kalabilmiştir (VGMA, nr. 966, s. 464-465). Batılılaşma ve yenileşme döneminde arka arkaya yürürlüğe konulan kararlarla, Osmanlı toplum hayatında sosyal, siyasî ve kültürel açıdan derin izleri bulunan, hatta devletin çöküş dönemi olan XIX. yüzyılda bile Türk

istihdam ve iktisadî hayatının % 16'larına hâkim olan vakıf müessesesi (Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, s. 92, 1026), hukukî düzenlemeler ve alınan siyasî kararlarla büyük çapta tahrip edilmiştir. Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti, rûmî 1337 (1921) tarihli Teşkîlât-ı Esâsiyye kanununa göre Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti içinde Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti olarak kurulmuş, bu vekâlet de 3 Mart 1924'te kaldırılarak başbakanlığa bağlı bir umum müdürlük haline getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 22865, 26845, 27292; BA, Ali Emîrî, II. Mahmud, nr. 9795; BA, Cevdet - Evkâf, nr. 8308; VGMA, nr. 964, s. 237 (1242); nr. 964, s. 423-424 (1247); nr. 965, s. 140, 141-142 (1250); nr. 965, s. 143, 190-191 (1251), 213-214, 217-223 (1252); nr. 966, s. 319-321 (1256), 398-402 (1258), 464-465 (1259); nr. 967, s. 46-48 (1261), 278 (1267); nr. 997, s. 56-57 (1278); nr. 972, s. 63-64 (1280); nr. 942, s. 151-153 (1317); Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 165-245; II, 146-169; a.e., Birinci tertip, Ankara 1934, VIII, 628-632; a.e., Üçüncü tertip, Ankara 1935, XVI, 586; a.e., üçüncü tertip, Ankara 1936, XVIII, 1433; Lutfî, Târih, I, 205-207; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukuât, İstanbul 1328, IV, 100-101; İsmail Sıdkı, Hâtırat: Memâlik-i Osmâniyye'de Kâin Evkafın Sûret-i İdaresi Hakkında Bazı Mütâlaâtı Hâvidir, İstanbul 1324; Elmalılı Muhammed Hamdi, Ahkâm-ı Evkaf, İstanbul 1327, s. 117, 120-123, 127-128; a.mlf., İrşâdü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkâf, İstanbul 1330, s. 3; E. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşad), İstanbul 1328, s. 421-422; İbnülemin Mahmud Kemal - Hüseyin Hüsâmeddin, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin Târihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335; Karal, Osmanlı Tarihi, VIII, bk. İndeks; Hüseyin Hâtemî, Medeni Hukuk Tüzelkişileri, İstanbul 1979, I, 330-340; Nazif Öztürk, Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara 1983; a.mlf., Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi (doktora tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; J. R. Bornes, An Introduction to Religion Foundation in the Ottoman Empire, Leiden 1986; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc.

Metin Kıratlı), Ankara 1988, s. 124-127; Mehmet İpşirli, "II. Mehmed Döneminde Vakıfların İdaresi", Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri (Bildiriler), İstanbul 1990, s. 49-57; Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", İA, XIII, 153 vd.

Nazif Öztürk

EVLÂD-ı ALİ

(bk. ALİ EVLÂDI).

EVLÂD-ı FÂTİHÂN

أولاد فاتحان

XVII. yüzyıl sonundan itibaren Rumeli'deki yörük gruplarına verilen ad.

Evlâd-ı fâtihân tabiri genel olarak Rumeli'nin fethi sırasında Anadolu'dan göç ettirilip bu bölgeye iskân edilen Türkler'i ifade eder. Osmanlı döneminde ise bu adlandırma, özel bir teşkilât altına alınmış olan Türkmen veya yörük grupları için XVII. yüzyıl sonlarında kullanılmaya başlanmıştır. Bulundukları yerlerin adıyla anılan bu yörük gruplarının belli başlıları Ofçabolu yörükleri, Selanik yörükleri, Vize yörükleri, Naldöken yörükleri, Tanrıdağı (Karagöz) yörükleri, Kocacık yörükleridir. Bunlarla ilgili sayım niteliği taşıyan ve taşkilâtlarının yapısını gösteren defterler de tutulmuştur.

Batıya yönelik fetihlerin ilerlemesiyle birlikte Rumeli'ye nakledilen yörüklerin sayıları giderek arttı. Bu sebeple bunlar askerî bir taşkilâta bağlanarak ayrı bir kanun ve nizama tâbi kılındılar. Nitekim Fâtih Kanunnâmesi'nde yörüklerle ilgili kayıttan bunların askerî bir yapıya sahip oldukları ve eşkinci* olarak seferlere katıldıkları anlaşılmaktadır (Barkan, Kanunlar, s. 393). Kanûnî Sultan Süleyman zamanında mufassal yörük kanunnâmeleri hazırlanarak bunların hukukî statüleriyle askerî - malî mükellefiyetleri daha da belirgin hale getirildi. XVII. yüzyıldan itibaren yörükler dağılmaya, ocak nizamları bozulmaya başladı. Bunda, XVII. yüzyılın başlarında Avrupa'daki sürekli savaşlar, timar sisteminin alt üst olması, yeni askerî teşekküllerin ortaya çıkması ve bozuk iktisadî şartlar önemli rol oynadı. Yapılan yoklamalarda eşkinci ve yamakların gerekenden daha az sayıda mevcut oldukları ve görevlerini yapmadıkları tesbit edildi.

İkinci Viyana Kuşatması'ndan sonra başlayan savaşlar sırasında yörüklerin bu durumu daha belirgin bir hale geldi. Kötüye giden savaş ortamı içinde fetih ruhunu yeniden canlandırma ve insan gücü elde etme maksadıyla 1691 yılında yörük grupları, atalarının Rumeli'nin fethinde oynadıkları rolden dolayı evlâd-ı fâtihân adı altında Rumeli'nin sağ, sol ve orta kolunda yeniden teşkilâtlandırıldı

(Ahmed Refik, s. 116-117). Daha sonra çeşitli belgelerde, eskiden beri Osmanlı Devleti'nin savaşçı bir yapıya sahip, devlete sadık askerlerinden olan ve savaşlarda büyük yararlıkları görülen, Anadolu'dan Rumeli'ye geçip burada vatan tutmuş bulunan Türkmenler'in evlâdı olduklarına temas edilen yörük grupları için evlâd-ı fâtihân adı sık sık kullanılmaya başlandı (a.g.e., s. 115).

Yapılan düzenlemelerle evlâd-ı fâtihân, eskiden olduğu gibi bulundukları bölgelerde çeribaşılarına bağlı hale getirildi. Çeribaşılar düzeni sağlar, savaş sırasında eşkinci defterlerini çıkanr, savaş olmadığı zamanlarda da vergi toplarlardı. Çeribaşılardan ayrı olarak, İstanbul'da oturan ve onların devletle münasebetlerini sağlayan kapıcıbaşı rütbesinde bir görevli (zâbit) daha vardı. Evlâd-ı fâtihân grupları bazı yerlerde sefere gitmek üzere doğrudan eşkinci, bazı yerlerde de tamamen piyade (yörük defterlerindeki yamak) şeklinde kaydedilmiştir. Piyadelerden her altı neferden birinin sefer oldukça eşkinci olarak sefere katılması gerekiyordu. Eşkinci neferleri sefere gittikleri için avârız türü vergilerden muaftılar. Öte yandan eşkinci neferlerine sefere katılmaları karşılığında yamaklar tarafından hâne başına 50'şer kuruş verilecekti. Eşkincilerin de sefere gitmemeleri halinde bu para sınırlardaki askerlerin masrafına harcanacaktı. Aslında bu teşkilâtlanma önemli bir yenilik getirmiyor. XVI. yüzyıldaki organizasyonu tekrar canlandırıyordu. Bu çerçevede ilk tahrir, evlâd-ı fâtihân zâbiti tayin edildiği anlaşılan Belgrad muhafızı Vezir Hasan Paşa tarafından yapılmıştır. 1102 (1691) yılına ait olan ve Defteri Piyâdegân-ı Evlâd-ı Fâtihân adını taşıyan bu defterde (BA, KK, Mevkūfat Defteri, nr. 2737) Rumeli eyaletindeki evlâd-ı fâtihânın piyade miktarı nefer ve hâne olarak verilmiş, ayrıca koyun sayıları kaydedilmiştir. Defterde evlâd-ı fâtihâna ait Çatalca, Silivri, Çorlu, Burgos (Lüleburgaz), Tekfurdağı (Tekirdağı), Baba-yı Atîk (Babaeski), Hasköy, Hayrabolu, Kırkkilise (Kırklareli), Hatuneli, Rus Kasrı, Aydos, Ahyolu, Karinâbâd, Yenice-i Kızılağaç, Yanbolu, İslimye, Zağra-i Cedîd, Zağra-i Atîk Çırpan, Kızanlık, Tatarpazarı, Filibe, Çirmen, Edirne, Cisr-i Ergene, Sultanyeri, Malkara, Kavak, İpsala, Ferecik, Mekri, Dimetoka, Kavala, Bereketlü, Demirhisarı, Yenice-i Vardar, Vodina, Toyran, Avrathisarı, Selânik, Karaferye, Cumapazarı, Çarşanba, Misivri, Petriç, Ustrumca, Tikveş, Radovişte, İştip, Dubniçe, Gümülcine, Yenice-i Karasu, Çağlayık, Drama, Pravişte, Serez, Karadağ, Pravadi, Yenipazar, Hacıoğlu Pazarcığı, Balçık, Babadağı, Hırsova, Karasu (Tekfurgölü), Silistre, Çardak,

Hezargrad, Rusçuk, Yergöğü, Tırnova, Ziştovi, Lofça, Hotaliç (Servi), Osmanpazarı (Alakilise), Eskicuma ve Şumnu kazalarıyla Ereğli, Vize, Saray, Yanbolu kazası nahiyeleri, Karlıoğlu (Köpesti), Filibe kazası nahiyeleri, Edirne kazası nahiyeleri, Uzuncaova Hasköy nahiyeleri, Bazargâh, Boğdan, Lankaza, Kelmeriye ve Tozluk nahiyelerinde toplam 16.582 nefer, 1116 hâne bulunduğu ve 10.552 adet koyunları olduğu kaydedilmiştir. Bu rakamlar evlâd-ı fâtihân gruplarının Balkanlar'ın iskânındaki rolleri bakımından önemlidir.

Yaptıkları göreve karşılık avârız vergisinden muaf olmakla birlikte evlâd-ı fâtihân zaman zaman güçlerini aşacak derecelere varan vergi talebi sebebiyle yerlerini terketmiştir. Meselâ 1704 - 1708 yılları arasında yapılan yoklamada Niğbolu ve Silistre'de mevcut 2311 nefer piyadeden 240'ının vefat etmiş, 116'sının fakir düşmüş, 635'inin de kaçmış olduğu tesbit edilmişti (BA, KK, Mevkūfat Defteri, nr. 2815). Bunun üzerine 1707 yılında evlâd-ı fâtihân neferatına zulmedilmemesi ve vergilerinin eski usul üzere toplanması emredilmiştir.

Evlâd-ı fâtihân teşkilâtı varlığını XIX. yüzyıl ortalarına kadar devam ettirmiş ve bu sırada yeni düzenlemeler de gerçekleştirilmiştir. Nitekim 1828 yılında yapılan düzenlemeye göre askerî hizmet veren neferlerin, yaptıkları göreve karşılık muafiyetleri devam etmekle birlikte diğer askerî gruplarda olduğu gibi düzenli tâlim yapmaları usulü getirilmiştir (BA, Cevdet - Askerî, nr. 115). Ancak bu tedbirler yeterli olmamış, evlâd-ı fâtihân gruplarının dağılması önlenememiştir. Bunun üzerine Tanzimat Fermanı'ndan sonra 1845'te muafiyetleri kaldırılarak diğer müslüman halk gibi askerlik ve vergi mükellefi haline getirildiler (BA, Cevdet - Dahiliye, nr. 210). 1846 tarihli bir belgede, evlâd-ı fâtihânın imtiyazlarının askerî hizmet karşılığı olduğu, Tanzimat hükümlerine göre askerliğin bütün halka teşmil edildiği, bu sebeple istisnaî muameleye gerek kalmadığından çeribaşılığın kaldırılması ve maaşlarının kesilerek evlâd-ı fâtihân hakkında da diğer ahali gibi davranılması gerektiği belirtilmişti (BA, Cevdet - Dahiliye, nr. 1181). Böylece evlâd-ı fâtihân teşkilâtı tamamen ortadan kaldırılmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Mevkufat Defteri, nr. 2585, 2737, 2815; BA, Cevdet - Askerî, nr. 115; Cevdet - Dahiliye, nr. 210, 1181; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, s. 114-117, 133, 139-140, 154-155, 158-161, 218-219; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", FM, XI/1-4 (1951), s. 524 vd.; Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, s. 255-342; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü, İstanbul 1963, s. 270-271; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1991, s. 20; Abdülkadir Özcan, "Çeribaşılık Müessesesi", Mimar Sinan Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, İstanbul 1991, s. 198-201; a.mlf., "Çeribaşı", DİA, VIII, 270-272; Pakalın, I, 571-572.

Yusuf Halaçoğlu

EVLÂDÜ’n-NÂS

أولاد الناس

Memlük emîrlerinin hür olarak doğan oğullarından teşekkül eden sosyal ve askerî bir zümre.

Bazı Memlük kaynaklarında “ebnâü’n-nâs” olarak da geçen bu tabir, Eyyûbîler’den sonra Mısır’da hüküm süren Memlük emîrlerinin ikinci neslinden itibaren Mısır ve Suriye’de ortaya çıkmıştır. Memlük geleneğinde toplumun en üst tabakasını gayri müslim bir anne babanın çocuğu olarak doğan, çocukluk çağında iken esir alınan, köle olarak büyüyen, İslâmlaştırılan, askerî eğitimlerini tamamladıktan sonra âzat edilen ve Arapça bir isim taşımayanlar oluşturuyordu. Ancak Memlük emîrlerinin çocukları tamamen farklı bir statüde idi. Bunlar Memlük Sultanlığı’nın toprakları içinde hür ve müslüman bir anne babanın çocuğu olarak doğmuşlardı ve Arap ismi taşıyorlardı. Babaları ve dedelerinin geçtikleri merhalelerden geçmemişler, dolayısıyla onların ulaştıkları derecelere de ulaşamamışlardı. Bu sebeple Memlük geleneğinin daha aşağı sosyal tabakası olan “halka” sınıfına dahildi, fakat halkanın en üst grubunu oluşturuyorlardı. Bundan dolayı onlara “asil halkın çocukları” anlamında evlâdü’n-nâs denilmiştir.

Evlâdü’n-nâs babalarının makam ve mevkilerini tevârüs edemiyordu. Bunlar nizamî orduyu teşkil eden “el-memâlîkü’s-sultâniyye” (kapıkulu askeri, muhafız alayı), “ecnâdü’l-halka” (iktâlı askerler) ve “memâlîkü’l-ümerâ” (emîrlerin muhafız kıtaları) gibi üç sınıfın yanında sadece savaş zamanında orduya alınan ihtiyat

kuvvetlerini teşkil ediyordu. Evlâdü’n-nâsa tâviz olarak bir timar veya yıllık maktû bir ücret verilirdi. Bunlar başlangıçta savaş olmadığı zamanlarda da ücret alıyorlardı. Fakat halkanın prestijinin sarsılmasına paralel olarak evlâdü’n-nâsın prestiji de sarsıldı, ücretleri azaldı. Askerî imtiyazlarını kaybettiler ve belli bir para cezası (bedîl) karşılığı askerî seferlerden muaf tutuldular. Memlükler’in son yıllarında halka tabirinin yerini evlâdü’n-nâs

tabiri aldı. Evlâdü'n-nâsın büyük bir bölümü orduda onbaşı (emîr-i aşere) ve kırkbaşıdan (emîr-i tablhâne) daha yüksek rütbelere gelemediği gibi idarî hayatta da önemli mevki ve makamlara gelemezdi. Ancak Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalavun devrinde (1347 - 1351) bir istisna olarak bunlar üst makamlara getirilmiş ve emirlik unvanları almışlardı. Kaynaklar bu dönemde Mısır'da evlâdü'n-nâstan sekiz emîrin bulunduğunu belirtir. Evlâdü'n-nâsın emirlik makamına getirilmesinin sebebi, kendilerinden bir tehlike gelmemesi için daima sultanın gözetimi altında bulunmalarını sağlamaktı.

el-Melikü'n-Nasır Hasan'dan sonra yeğeni el-Melikü'l-Eşref Şa'bân b. Hüseyin de (1363 - 1376) evlâdü'n-nâsı yüksek makamlarda istihdam etmek istemiş, ancak saltanatı pek uzun sürmemişti. Böylece evlâdü'n-nâs idarî sistemdeki yüksek makamlardan tedrîcen uzaklaştırılmıştı.

Evlâdü'n-nâsın sayısı zamanla çok artmış ve bunlar yeni bir sosyal ve idarî yapılanma içerisine dahil edilmiştir. Savaşmaya gücü yetenler ecnâdü'l-halka denilen yardımcı kuvvetler içerisinde yer alırken bunun dışında kalanlar "a'yânü evlâdi'n-nâs" adıyla anılan sınıfa dahildi ve bunlar hafif işlerde istihdam edilerek maaş alırlardı.

Ecnâdü'l-halkaya dahil olan evlâdü'n-nâs devletin iç ve dış seferlerine katılır. kalelerin korunmasında görev yapar ve bu hizmetleri karşılığında maaş ve erzak alırlardı. Bunların içinden emirlik derecesine ulaşan az sayıda kişiye ise uygun mukātaalar verilirdi. İbn İyâs'ın verdiği bilgiye göre XVI. yüzyıl başlarında ecnâdü'l-halkaya dahil evlâdü'n-nâsın sayısı 2000 kadardı. Bunlar, Memlük seçkin sınıfıyla yakın ilişkileri olmadığı halde Mısır halkı ile samimi münasebet kurmuşlardı. Böylece halk ile kaynaşmışlar, Arapça'yı öğrenerek başka mesleklere ve ilmiye sınıfına kaymışlar ve fakihliği orduya tercih etmişlerdi. Evlâdü'n-nâs arasında, Bedâʾiʿu'z-zühûr'un müellifi İbn İyâs'ın babası, en-Nücûmü'z-zâhire müellifi İbn Tağrîberdî ve el-Cevherü's̱-s̱emîn'in yazan İbn Dokmak zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dokmak, et-Cevherü’s-semîn fî siyeri’l-hulefâʾ ve’l-mülûk ve’s-selâtîn (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr) [baskı yeri ve yılı yok], s. 6-7, 404, 405; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, IV, 16, 52-53; Makrîzî, el-Hıtat, II, 318; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zahire, X, 100, 159, 194, 309, 317; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, IV, 22, 105, 206, 242, 446, 460; V, 24, 27, 44, 45, 78-79, 244, 245, 429, 430, 463-464; a.mlf., Safahât lem tünşer min Bedâʾiʿi’z-zühûr (H. 857-872) (nşr. M. Mustafa), Kahire 1951, s. 15-16, 189, 198; Ali Paşa Mübarek, el-Hıtatü’t-Tevfîkıyye, Kahire 1306, I, 37-38; Seyyid Muhammed Seyyid, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, s. 63, 67, 174; İsmail Yiğit, Siyasi, Dini, Kültürel Sosyal İslam Tarihi, İstanbul 1991, VII, 217; M. Winter, Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517 - 1798, London - New York 1992, s. 3, 8, 14, 48, 67; D. Ayalon, “Studies on the Structure of the Mamluk Army”, BSOAS (1953), s. 456-458; a.mlf., “Awlâd al-Nâs”, EI^2 (İng.), I, 765; a.mlf., “Halka”, a.e., III, 99; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “XIV. Asrın Sonunda Memlük Ordusu”, TD, XI/15 (1960), s. 90; M. Sobernheim, “İbn İyâs”, İA, V/2, s. 758.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

EVLÂDÜ’ş-ŞEYH

(bk. BENÎ HAMEVİYYE).

EVLÂT

الأولاد

Arapça'da "çocuk" anlamındaki veled kelimesinin çoğulu olan evlâd, erkek kız ayırımı yapılmaksızın "çocuklar" karşılığında kullanılır. Kur'an'da veled ve evlâd kelimeleri altmışa yakın âyette, aynı anlama gelen veya yakın bir anlam ifade eden mevlûd, vildân, velîd, tıfl - etfâl gibi kelimeler ise ondan fazla âyette geçer. Kur'ân-ı Kerîm'de servetle birlikte çocuklar da zenginlik, güç ve kuvvet simgesi olarak anılır ve birer imtihan vesilesi olan bu emanetlerle övünmenin yanlışlığı anlatılır. Yine Kur'an'da anne, baba ve çocukların karşılıklı haklarından, çocukların emzirilmesinden ve eğitiminden söz edilir. Bütün bu âyetlerde yer alan veled - evlâd kelimeleri hep sözlük anlamında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem "vld", "ṭfl" md.leri; ayrıca bk. ÇOCUK).

İslâm hukuku kaynaklarının bazı bölümlerinde sıkça kullanılan veled - evlâd kelimesinin sözlük anlamından ayrı bir terim mânasının bulunduğu söz konusu edilmemekle birlikte bu kelimenin hangi cins ve kuşak çocukları içine aldığı hususu vasiyet, miras, vakıf ve arazi hukuku gibi hakkın intikalini konu edinen alanlarda ayrı bir önem kazanmış ve tartışma konusu olmuştur.

İslâm aile hukukunda hidâne, nafaka, velâyet, vesâyet gibi konularda anne ve babanın çocukla ilgili hak ve görevleri belirlenirken kullanılan evlât kelimesiyle ebeveyne sahih bir nesep bağıyla bağlı olan çocuklar kastedilir. Diğer bir ifadeyle evlât terimi kadın açısından doğurduğu bütün çocukları kapsarken erkek açısından nikâh, nikâh şüphesi veya ikrar yoluyla nesebi sabit olan çocuklar anlamına gelir. Zina mahsulü çocukların baba yönünden hukuken evlât kapsamına alınmaması, meşrû olmayan ilişkiye hukuk düzeninin sonuç bağlamaması sebebiyledir (bk. NESEP).

Evlât teriminin sadece kişinin kendi öz çocukları olan birinci kuşağı mı, yoksa çocuklarıyla birlikte torunlarını ve onların çocuklarını da mı içine aldığı, torunlardan da hangi grubu kapsadığı hususu İslâm miras ve

özellikle vakıf hukukunda önemli bir tartışma konusudur. Bu tartışmalar evlâtla ilgili birtakım terimlerin doğmasına yol açmıştır. Meselâ bir kimsenin öz çocuklarına “evlâd-ı sulbiyye”, erkek ve kız çocukları ile erkek çocuklarından olan torunlarına “evlâd-ı zuhûr”, kız çocuklarından olan torunlarına da “evlâd-ı butûn” denmiştir (ayrıca bk. BATIN). Mirasla ilgili âyetlerde ve miras hukukunda geçen veled - evlâd teriminin, birinci dereceden çocuklar (sulbî evlât) bulunduğu sürece onları ifade ettiğinde görüş birliği varsa da torunları hangi şartlarda ne derecede kapsayacağı tartışmalıdır. Bu konuda evlât kelimesinin birinci dereceden çocuklar için hakiki, torunlar için mecazi anlamda olduğu, hakikat bulunduğu sürece mecaza gidilmeyeceği söylenmekte ve kişinin kendi çocuklarının bulunması halinde torunları mirasçı kılınmayarak bu kural büyük çapta uygulanmaktadır. Ancak İslâm miras hukukunda belli durumlarda, oğuldan olan torunların evlât kapsamında düşünülerek ölenin kızlarıyla birlikte mirasçı kılınması veya kızdan olan torunlara göre önceliğe sahip görülmesi bu kurala bir istisna teşkil eder (bk. ASHÂBÜ’l-FERÂİZ).

Evlât kelimesinin delâlet ve kapsamıyla ilgili tartışmalar daha çok vakıf hukukunda görülür. Belli bir dönemden sonra hızla çoğalıp yaygınlık kazanan ve geliri vakfedenin veya başka bir şahsın zürriyetine/evlâdına tahsis edilen “zürrî vakıf”larda, vakıf senedinde yer alan evlât kelimesinin hangi derece ve grup çocukları kapsadığı hususu özellikle Osmanlı hukuk uygulaması yönüyle hayli önem arzeder. Miras hukukundan farklı olarak evlâda tahsis edilmiş bir vakfın gelirinden müslüman olmayan evlâtların da faydalanabileceği görüşü hâkim olmuştur. Vakfedenin kendisine sahih neseple bağlı olmayan çocuklarının evlât tabirinin kapsamına girmeyeceği görüşü ise aile ve miras hukukundaki bakış açısının devamı mahiyetindedir. Vakıf senedindeki evlât tabirine çocukların ve sadece erkek çocuktan olan torunların girdiği görüşünde miras hukuku sisteminin, her iki grup torunların girdiği görüşünde ise mevcut uygulama ve örfün tesiri vardır. Evlât tabirinin torunları da kapsayacak şekilde geniş yorumlanması vakfedenin iradesine, örfe ve “sözün işletilmesinin ihmalinden evlâ olduğu” ilkesine (Mecelle, md. 60) daha uygun görünmektedir. Buna karşılık bu tür metinlerde yer alan evlât tabirinin sadece sulbî erkek ve kız çocuklarını kapsadığı, onların ölümünden sonra ise vakfın gelirinin torunlara değil fakirlere ait olacağı görüşü ve fetvanın da bu yönde verilmiş olması, zürrî vakıflar görüntüsü altında kanuna karşı hile yoluna gidilmesini

önlediğinden vakıfların meşruiyet amacına daha uygun düşmektedir. Fıkıh kitaplarının vakıfla ilgili bölümlerinde veya bu konuda yazılmış müstakil eserlerde, vakıf senedindeki veled ve evlât kelimelerinin hangi üslûp ve şartlarla zikredilmesi halinde nasıl yorumlanacağına dair ayrıntılı bir doktrin geliştirilmiştir. Bunda Osmanlı döneminde çoğalan zürrî vakıfların gelirleri konusundaki çekişmeleri hukukî bir esasa bağlama çabalarının da önemli payı vardır.

1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi ile mîrî ve vakıf arazilerle bunların gelirlerinin miras yoluyla başkalarına geçmesini konu alan ve çeşitli tarihlerde çıkarılmış bulunan intikal kanunlarında farklı yorumlara imkân vermemek için mirasçı zümrelerin ayrı ayrı belirtilmeye çalışıldığı, yalın olarak kullanılan evlât tabiriyle genelde sulbî evlât, ahfad tabiriyle de birinci derece torunların kastedildiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât “vld” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vld” md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “vld”, “tfl” md.leri; Cessâs, Ahkâmü’l-Kurʾân, II, 84; İbn Hazm, el-Muhallâ, IX, 308; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 312; İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 608-616; VII, 7-8; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, V, 225; Üsrûşenî, İslâm Hukukunda Çocuk Hakları ile İlgili Hükümler (trc. İbrahim Canan), İstanbul 1984, s. 339-344, 360; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 59-61; Mevsılî, el-İhtiyâr, V, 88; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtar (Kahire), IV, 463-497; Mecelle, md. 60; M. Abdürrahîm Kişkî, el-Mîrâsü’l-mukarin, Kahire 1380/1961, s. 17, 208; Ali Himmet Berki, Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler, Ankara 1966, s. 16-17, 60; a.mlf., İslâm Hukukunda Feraiz ve İntikal (s. nşr. İrfan Yücel), Ankara 1986, s. 16-17; Bilmen, Kamus2, IV, 293, 359-365; Mustafa es-Sibâî - Abdurrahman es-Sâbûnî, el-Ahvâlü’ş-şahşiyye, Dımaşk 1970, s. 349-350; Ömer Ferruh, İslâm Aile Hukuku (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul 1978, s. 134-139; M. Ebû Zehre, Ahkâmü’t-terikât ve’l-mevârîs, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 386-402; İbrahim Canan, Kur’an’da

Çocuk, İstanbul 1984, s. 18; Hamza Aktan, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 33-34, 102.

Hamza Aktan

EVLÂT EDİNME

Nesebi belli olsun olmasın başkasına ait bir çocuğu kendi çocuğu olarak kabul etme anlamındaki evlât edinme geçmişte ve günümüzde rastlanan sosyal ve hukukî bir vakıadır. Arapça'da evlât edinme karşılığında kullanılan tebennî, "oğul" anlamındaki ibn kelimesinden türemiş olup "oğul edinme" demektir. Evlât edinme kurumunun var olduğu hemen bütün toplumlarda görüldüğü gibi eski Arap toplumunda da sadece erkek çocuklar evlât edinildiğinden bu vâkıa tebennî kelimesiyle ifade edilmiştir. Kız çocuklarının evlât edinilmesi sonraki dönemlerde görülür.

Yahudilik'te evlât edinme kurumunun varlığından söz etmek oldukça güçtür. Tevrat'ta bu konuya temas eden ifadeler son derece muğlak olup bunların evlâtlık olarak yorumlanmaması da mümkündür (meselâ bk. Tekvîn, 48/5-6; Ester, 2/7, 15). Esasen İbrânîce'de evlâtlık anlamında bir kelimeye de rastlanmaz. Bu sebeple bazı âlimler Yahudilik'te evlât edinmenin bulunmadığını söylemişlerdir. Yahudilik'te atalar kültüne özen gösterildiğinden ailenin devamına da büyük önem verilmiş ve bekârlık tasvip edilmemiştir. Ağabeyin çocuk bırakmadan ölmesi halinde küçük kardeşin yengesiyle evlenmesi kuralı (levirat) ailenin devamı maksadına yöneliktir. Çünkü bu evlilikten doğacak ilk çocuk ağabeyin çocuğu kabul edilmekte ve onun ailesini devam ettirmektedir. Aile kültünün önem taşıdığı diğer toplumlarda bulunan evlâtlık kurumuna Yahudilik'te rastlanmaması, bu müessesenin ve bu yolla kurulan akrabalık ilişkisinin sunî görülmesinin yanı sıra Yahudilik'te çok evliliğe izin verilmesiyle de izah edilmekte ve çocuğu olmayanların ikinci bir evliliğe başvurma imkânına sahip bulundukları ifade edilmektedir. Hıristiyanlık'ta da evlâtlık uygulamalarına ilgi gösterilmemiştir. Yeni Ahid'de "oğulluk" kavramı herhangi bir şahsın değil Allah'ın oğlu olma anlamında kullanılmıştır (meselâ bk. Romalılar'a Mektup, 8/15).

Roma hukukunda evlâtlık kurumu atalar kültüne gösterilen özenin tabii neticesi olarak önemli bir yer tutar. Atalar kültünü erkek çocuklar devam ettireceğinden önceleri sadece onların evlât edinilmesi mümkündü. Sonraki dönemlerde evlât edinmenin bu yönü ikinci plana düşmüş, daha çok sosyal

ve psikolojik âmiller etkili olmaya başlamış ve bunun sonucunda da belirli şartlarla kız çocuklarının da evlât edinilmesi imkân dahiline girmiştir. Cumhuriyet döneminde ise bir aile reisinin velayeti altında bulunmayanlarla bulunanların evlât edinilmesi şeklinde ikili bir uygulama (adrogatio - adoptio) yürütülmüştür. Her iki şekilde uyulacak hukukî usuller ve ortaya çıkan sonuçlar kısmen farklıdır. Kadınlar aile reisi olamadıkları ve hiç kimse üzerinde velâyet kuramadıkları için evlât edinemezlerdi.

Çeşitli Türk boylarında sosyal ve psikolojik ihtiyaçlar yanında başka sebeplerle de evlâtlık uygulamasına başvurulduğu bilinmektedir. Yâkutlar’da çocukları kötü ruhların etkisinden korumak amacıyla doğar doğmaz evlâtlık vermek, hatta aynı maksatla çalınmalarına imkân sağlamak yaygın şekilde görülmektedir. Çocuğun sonradan ailesine dönmesi belli şartlarla mümkündü. Altaylar’da da ergenlik çağına gelmeden önce ölen çocukların ailelerine başkalarının çocuklarını çalma hakkı tanınmıştı. Bu yolla çalınan çocuk ancak bir bedel karşılığında ailesine geri dönebilirdi. Bunların dışında normal şekilde evlât edinme, evlâtlık edinecek ve evlâtlık verecek

tarafların anlaşmasıyla gerçekleşirdi. Doğu Türkistan’da bulunan Uygur hukuk belgeleri arasında evlât edinmeyle ilgili olanlar da yer almaktadır (meselâ bk. İzgi, s. 89-97). Bu belgelerde evlât edinenin ve evlâtlığın karşılıklı hak ve borçları tesbit edilmiştir. Buna göre evlâtlık ailenin bir ferdi sayıldığından diğer aile fertleriyle aynı haklara sahiptir. Bu statü, evlât edinen ailenin sonradan çocuk sahibi olması durumunda da geçerlidir. Evlâtlık verenler çocuklarını geri almak isterlerse o zamana kadar yapılan masrafları karşılamak mecburiyetindedirler.

Uygurlar’da borçlu kimselerin çocuklarını, hem bir teminat olarak hem de belli bir süre çalışmak üzere alacaklılarına verdikleri ve bunların da bir nevi evlâtlık muamelesine tâbi tutulduğu bilinmektedir. Ancak bu çocuklar normal evlâtlıklara nisbetle daha aşağı bir statüde tutulmuştur.

Evlâtlık kurumuna İslâmiyet öncesi Arap toplumunda da rastlanmaktadır. Araplar’da çok evlilik ve ölen ağabeyin hanımı ile evlenme uygulaması mevcut olduğu halde onlar aynı Sâmî kökten gelen yahudiler gibi bu kurumu reddetmemişlerdir. Hz. Peygamber, nübüvvetten önce eşi

Hatice'nin kendisine hediye ettiği Zeyd b. Hârise adlı köleyi ailesinin satın almak istemesi üzerine âzat etmiş, fakat Zeyd Resûl-i Ekrem'in yanında kalmayı tercih etmiş, bunun üzerine Resûlullah onu evlât edinmiştir. Câhiliye döneminde evlât edinenle evlâtlığın birbirlerine mirasçı oldukları anlaşılmaktadır.

İslâm'ın ilk yıllarında eski geleneğin devamı olarak bir süre muhafaza edilen evlâtlık kurumu Medine döneminde nâzil olan, "Allah evlâtlıklarınızı öz oğullarınız olarak tanımadı" (el-Ahzâb 33/4) meâlindeki âyetle kaldırılmış, ardından gelen âyette de evlâtlıkların evlât edinenlere değil asıl babalarına nisbet edilmesi emredilmiştir. Bu kurumun İslâm hukukunca benimsenmemesi, böyle bir uygulamaya sevkeden dinî telakkilerin bâtıl inançlardan kaynaklandığının ortaya konması, ayrıca karşıladığı bazı psikolojik ve sosyal ihtiyaçların İslâm'da farklı kurumlarla karşılanması ve esas itibariyle evlâtlık uygulamasının sunî oluşuyla izah edilebilir.

İslâm dininde atalar kültüne özel bir önem ve değer verilmediğinden çocuğu bulunmayan ailelerin mutlaka bir evlâtlık edinerek ailelerini ve atalar kültünü devam ettirmelerine gerek görülmemiştir. Aileleri evlâtlık uygulamasına sevkeden âmillerin başında çocuklarının olmayışı gelir. Çocuksuz ailelerin bu ihtiyaçları, boşanmaya imkân tanınıp yeniden evlenmenin sağlanması ile, ayrıca birden fazla evliliğe izin verilmekle giderilmeye çalışılmıştır. Esasen çok evliliğe izin veren diğer hukuk sistemlerinde de evlât edinme kurumuna genelde rastlanmamaktadır.

Evlâtlık kurumunu yaşatan etkenlerden biri de kimsesiz çocukların bakım ve gözetim ihtiyacıdır. Bunlara nesebi belli olmayan çocuklar da eklenebilir. I. ve II. Dünya savaşlarının doğurduğu sosyal problemler çerçevesinde Batı'da nesebi belli olmayan veya kimsesiz kalan çocukların sayısında büyük bir artış meydana gelmiş ve evlât edinme kurumunun tekrar hukuk sistemlerinin gündemine girmesinin önemli faktörünü oluşturmuştur. Müslümanlığın evlenmeyi kolaylaştırıp özendirmesi, boşanmaya cevaz vermesi, gayri meşrû birleşmelere ağır cezalar tertip etmesi İslâm toplumunda evlilik dışı çocukların sayısını çok azaltmıştır. Öte yandan çocukların bakımı İslâmiyet'in özen gösterdiği konuların başında gelir. Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif âyetleri (meselâ bk. el-Bakara 2/220; en-Nisâ 4/8-10; ed-Duhâ 93/9) kimsesizleri koruyup gözetme ve onlara iyi

davranma mecburiyetini getirirken savaş ganimetlerinin paylaşımını konu alan âyetler de (el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/8) bu mallardan yetimlere pay ayırarak devleti kimsesizlere sahip çıkma hususunda sorumlu tutmuştur. Ayrıca terkedilmiş çocuklarla ilgili olarak getirilen esaslar (bk. LAKĪT) veya çocukların bakımı ve gözetimi konusunda akrabaya, belirli kurum ve kuruluşlara yüklenilen ödevler (bk. HİDÂNE), evlât edinme kurumunun karşılamış olduğu ihtiyaçlara cevap verecek bir nitelik taşımaktadır.

Toplumda belli bir fonksiyon ifa etmekle birlikte evlât edinme uygulamasının sunî bir özellik taşıması ve kötüye kullanılmaya müsait bulunuşu da İslâm hukukunun bu kuruma müsbet gözle bakmamasında rol oynamıştır. Küçükken evlâtlık alınıp büyütülen kimselerle evlâtlık edinenler arasında genelde bir sevgi ve saygı bağı oluşmaktaysa da bu durum evlâtlık kurumunun sunîliğini ortadan kaldırmamaktadır. Esasen bu müesseseyi benimseyen hukuk sistemleri de bu sunîliği zımnen itiraf etmektedir. Bunun sonucu olarak tarafların anlaşmaları halinde, bazı durumlarda ise bir tarafın isteği üzerine evlâtlık ilişkisinin sona ermesini kabul etmektedir. Hatta evlâtlık edinenle evlâtlık arasında var olan evlenme yasağı bu ilişkinin sona ermesinden sonra kalkmakta ve taraflar evlenebilmektedirler. Türk pozitif hukukunda evlâtlık ilişkisi devam ederken böyle bir alâkanın farkına varılmadan gerçekleştirilen evlendirme işleminin iptal edilmediği, bunun yerine evlâtlık ilişkisinin sona ermiş sayıldığı dikkate alınırsa, söz konusu kurumu benimseyen hukuk sistemlerinin bile onu sunî bir uygulama olarak değerlendirdiği anlaşılır. Öte yandan bu kurumun zaman zaman kötüye kullanıldığı, evlâtlıkların ucuz iş gücü ihtiyacını giderme amacına yönelik olarak istihdam edildiği de görülmüştür.

İslâm hukukunun evlâtlık kurumunu onaylamamasının tabii bir sonucu olarak evlâtlığın nesebi evlât edinene bağlanmaz, aralarında mahremiyet meydana gelmez ve mirasçılık ilişkisi doğmaz. Nitekim Hz. Peygamber eski evlâtlığı Zeyd b. Hârise'nin boşadığı eşi Zeyneb'le evlenmiş ve böylece evlâtlık kurumunun bütün sonuçlarıyla geçerliliğini yitirdiğini göstermiştir. Bu tür bir uygulamanın Câhiliye alışkanlığının etkisiyle yadırganabileceği veya istismar edilebileceği ihtimali karşısında, "Muhammed sizin erkeklerinizden -Zeyd b. Hârise dahil-herhangi birinin babası değildir" (el-Ahzâb 33/40) meâlindeki âyet nâzil olmuştur.

Ancak İslâm ve özellikle Türk hukuk tarihinde evlâtlık kurumu zaman zaman koruyucu aile tarzında, bazan da hukukî sonuçlarından mahrum fiilî bir evlâtlık şeklinde sınırlı olarak varlığını sürdürmüştür. Daha çok mahrem sayılabilen yakın akraba çerçevesinde yürütülen bu uygulamada evlât edinen, evlât edindiği kimsenin bakım yükümlülüğünü üstlenmektedir. Zaman zaman bu yükümlülük Allah rızâsı için yerine getirilmekte ve karşılığında bir şey istenmemektedir. Bu durumda evlâtlık için mahkemeye başvurup bir nafaka takdiri cihetine gidilmemiştir (Kurt, II, 564). Bazan da evlât edinen, evlâtlığının sonradan elinden alınmasına karşı bir tedbir olmak üzere onun için nafaka takdir ettirmekte ve evlâtlığın ailesi tarafından geri istenmesi durumunda yapmış olduğu masrafları talep etmeyi garanti altına almaktadır. Osmanlı şer‘iyye

sicillerinde bu tür tebennî kayıtlarına rastlanmaktadır (Aydın, s. 102; Kurt, II, 560-567). Böyle bir evlâtlık uygulamasını, İslâmiyet öncesi Türk hukuk teamülünün sonraki dönemlerde de devam ettirilmesi şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak bu uygulamada kanunî bir mirasçılık söz konusu olmayıp sadece vasiyet imkânı vardır. Evlât edinen kişi başka mirasçısı yoksa mallarının tamamını, varsa üçte birini evlâtlığına vasiyet edebilir. Üçte biri aşan kısım için mirasçılarının rızâsı şarttır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “bvn” md.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXV, 192-193, 212; İbnü’l-Arabî, Âhkâmü’l-Kurʾân, Kahire 1974, III, 1503-1507, 1540-1545; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 118-121, 188-195; Aynî, ʿUmdetü’l-kârî, Kahire 1392/1972, XIV, 101-102; XVI, 272-274; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, VI, 63-66; Elmalılı, Hak Dini, VI, 3869-3870, 3905-3907; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 559; P. Koschaker, Roma Hususi Hukukunun Ana Hatları (trc. K. Ayiter), Ankara 1971, s. 330-333; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Beyrut 1403/1983, s. 318-324; M. Akif Aydın, İslam Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 101-102; Özkan İzgi, Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi, Ankara 1987, s. 89-97; Abdurrahman Kurt, “Tanzimat Döneminde Koruyucu Aile Müesseseleri”, Sosyo - Kültürel Değişme

Sürecinde Türk Ailesi, Ankara 1992, I, 548-567; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufassal fî ahkâmi'l-merʾe ve beyti'l-müslim, Beyrut 1413/1993, IX, 437-439; Ahmet Caferoğlu, "Türk Taamül Hukukunda Evlâtlık Müessesesi", Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, II, İstanbul 1939, s. 97-118; Şakir Berki, "Türk Hukukunda Evlâd Edinme ve Evlâdlığın Mirası", AÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, IX/3-4, Ankara 1952, s. 1-39; Aytekin M. Ataay, "Medeni Hukukta Evlat Edinme", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XXI/1-4, İstanbul 1957, s. 266-355; Ali Abdülvâhid Vâfî, "Mevkıfü'l-İslâm min nizâmeyi't-tebennî ve'l-iʿtirâf bi'l-veled", ME, XXXVI/2 (1384), s. 144-148; Ali Raza Naqvi, "Adoption in Muslim Law", IS, XIX/4 (1980), s. 283-303; C. F. D. Moule, "Adoption", IDB, I, 48-49; "Adoption", DB, II, 229-233; J. H. Tigay - B. Z. Wacholder, "Adoption", EJd., II, 298-302; W. J. Woodhouse - C. H. Box, "Adoption", ERE, I, 111-115.

Mehmet Akif Aydın

EVLÂTLIK

(bk. EVLÂT EDİNME).

EVLENME

(bk. NİKÂH).

EVLİYA

(bk. VELÎ).

EVLİYA ÇELEBİ

(ö. 1095/1684 [?])

Büyük Türk seyyahı.

Hayatı hakkında bilinenler seyahat hâtıralarını topladığı on ciltlik muazzam eserine dayanır. Tam ve gerçek adı belli değildir. Evliya Çelebi adı muhtemelen lakabından gelmekte olup hocası İmam Evliya Mehmed Efendi'ye nisbetle alınmış olmalıdır. Kırk yılı aşkın bir süre boyunca hemen hemen bütün Osmanlı ülkesini ve diğer memleketleri dolaşarak Türk kültür tarihinde örneğine rastlanmayan büyük bir seyahatnâme kaleme almış ve günümüzde önemi giderek artan bu eseriyle âdeta bütünleşmiştir.

Eserindeki bilgilere göre 10 Muharrem 1020'de (25 Mart 1611) İstanbul'da Unkapanı'nda doğdu. Babası, Seyahatnâme'nin bazı yerlerinde adı Derviş Mehmed Ağa, Derviş Mehmed Ağa-i Zıllî şeklinde de geçen Sarây-ı Âmire kuyumcubaşısı Derviş Mehmed Zıllî Efendi'dir. Eserinde çoğunlukla mübalağalı haberler vermekten hoşlanan Evliya Çelebi, dünyaya geldiğinde evlerinde yetmiş kadar ulemâ ve meşâyih bulunduğunu, onların mânevî yardımlarından dolayı macera dolu hayatında her türlü dert ve sıkıntıdan kolayca kurtulduğunu belirtir. Bunlar herhalde babasının tanınmış bir kişi olduğunu anlatmak için yazılmıştır. Nitekim babasının Kıbrıs adasının fethine katıldığını, Magosa'nın anahtarlarını takdim ettiğini yazması da bu kanaati doğrulamaktadır. Ayrıca I. Ahmed devrinde Kâbe'nin oluklarını bizzat imal ederek surre emânetiyle Hicaz'a götürdüğünü. Sultan Ahmed Camii'nin kapı ve pencere tezyinatı işlerinde çalıştığını, böylece I. Ahmed'in takdirini kazanarak musâhib-i şehriyârîliğe kadar yükseldiğini de kaydeder. Ataları hakkında ise karışık bilgiler vermektedir. Ailesini Germiyanoğulları'na bağlayıp Hoca Ahmed Yesevî soyundan geldiğini bildirir. Dedeleri arasında bulunduğunu söylediği Yavuz Er (belki de Yavuz Özbek) Fâtih'in bayraktarıdır. Yavuz Er gazâ malından 100 vakıf dükkânla Evliya Çelebi'nin doğduğu evi yaptırmıştır.

Evliya Çelebi'nin ifadelerinden, atalarının Kütahya'da Zereğen

mahallesinde ikamet ettikleri, fetihten sonra İstanbul’a gelip yerleştikleri anlaşılmaktadır. Kütahya’daki evlerinden başka ailesine ait Bursa’da İnebey mahallesinde ve Manisa’da birer ev ile Sandıklı’da bir çiftlik bulunuyordu. Aile İstanbul'a yerleştikten sonra Unkapanı’nda iki eve ve dükkâna sahip oldu. Evliya Çelebi bunlardan bahsederken Kadıköy’de de bir bağlarının bulunduğunu kaydeder. Annesinin ise Abaza asıllı olup I. Ahmed zamanında saraya getirildiğini ve babası ile evlendirildiğini yazar. Annesi tarafından Melek Ahmed Paşa, Defterdarzâde Mehmed ve İpşir Mustafa Paşa ile akrabalığı vardır. Mahmud adında bir erkek kardeşiyle İnal adında bir kız kardeşi bulunuyordu; kız kardeşi IV. Murad döneminde isyan eden Balıkesirli İlyas Paşa ile evlenmişti.

İyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Evliya Çelebi, Şeyhülislâm Hâmid Efendi Medresesi’nde yedi yıl kadar derslere devam ettiği gibi hocası Evliya Mehmed Efendi’den de hıfza çalıştı. Babasından hattatlık öğrendi. Ardından saraya intisap ederek Enderun’da tahsilini sürdürdü. Güzel sesi dolayısıyla mûsiki eğitimi de aldı. Bu konuda Derviş Ömer Efendi’den faydalandı. Bir müddet sonra Silâhdar Melek Ahmed Ağa (Paşa), Rûznâmeci İbrâhim Efendi ile Hattat Hasan Paşa tarafından IV. Murad’a takdim edildi. Takdim sırasında padişahın yanında Emîr Gûne Han’ı ilk defa gördü. Padişahın emriyle Kilâr-ı Hâs’a alındı. Burada eğitildi; hat, mûsiki, nahiv ve tecvid gibi dersler okuyarak bilgisini arttırdı.

Evliya Çelebi kendi ifadesine göre sık sık IV. Murad’ın huzuruna çıkıyor, nükte ve hoş sözlerle onu oyalıyor, hatta padişah sinirli zamanlarında kendisini çağırtıyordu. Saraydaki muhiti onun edebî kudret, bilgi ve görgüsünün artmasında oldukça önemli rol oynamış olmalıdır. Öğrenme arzusunu hayatı boyunca sürdürdüğü anlaşılan Evliya Çelebi, dört yıl kaldığı Enderun’dan 40 akçe maaşla sipahi zümresine dahil olmak üzere çırağ edilmiştir.

İlk seyahat heyecanını, Kanûnî Sultan Süleyman devrinden Sultan İbrâhim'e kadar gelen padişahlara hizmet ettiğini belirttiği babasının sohbetlerinden aldığı, ayrıca babasının arkadaşlarından ve dostlarından dinlediği çeşitli seyahat maceralarının da ona ilham verdiği söylenebilir. Geniş bir hayal dünyasına ve bilgi birikimine sahip bulunması seyahat merakını karşı konulmaz bir hale getirmiş olmalıdır. Kendisi eserinde seyahatlerinin

sebebini, 1040 Muharreminin aşure gecesi (19 Ağustos 1630) gördüğü bir rüyaya bağlamaktadır. Buna göre İstanbul'da Yemiş İskelesi civarındaki Ahî Çelebi

Camii'nde Hz. Peygamber'i kalabalık bir cemaatle birlikte görür, heyecana kapılıp Resul-i Ekrem'in elini öperken, "Şefaat yâ Resûlallah" diyecek yerde "Seyahat yâ Resûlallah" der. Hz. Peygamber tebessüm ederek şefaati, seyahati ve ziyareti ona müjdeler; cemaatte bulunan ashabın duasını alır; Sa'd b. Ebû Vakkās da gördüklerini yazması temennisinde bulunur. Bu rüyayı tabir ettirdiği Kasımpaşa Mevlevîhânesi Şeyhi Abdullah Dede'nin, "Sa'd b. Ebû Vakkās'ın nasihati üzere ibtidâ bizim İstanbul'cağızı tahrir eyle" tavsiyesiyle önce doğduğu ve yaşadığı şehri gezmeye, gördüklerini yazmaya karar verir.

İstanbul'u semt semt gezen ve çeşitli meclislerle kahvehane ve meyhanelere uğrayarak buralar hakkında bilgiler toplayan Evliya Çelebi İstanbul dışına ilk seyahati 1640 yılında Bursa'ya yapar. Babasından izinsiz gittiği Bursa'dan dönüşünde babası ona artık seyahat etme izni verdiği gibi bir seyahatnâme kaleme almasını da tavsiye etmiştir. Muhtemelen İstanbul'u dolaşırken bu arada ailesinin irtibatı sebebiyle Kütahya, Manisa ve İzmit'e kısa seyahatlerde de bulunmuştu. Evliya Çelebi'nin uzak memleketlere ilk seyahati, Ketenci Ömer Paşa'nın Trabzon'a vali tayin edilmesiyle gerçekleşti. Paşanın yanında deniz yoluyla Trabzon'a, oradan da Anapa'ya gitti. Burada iken Azak Kalesi'nin geri alınması için Serdar Hüseyin Paşa kumandasında yapılan sefere katıldı (1641). Seferin neticesiz kalması üzerine Kırım'a gidip Bahadır Han'a misafir oldu. Kışı Bahçesaray'da geçirdi, baharda Azak'ın fethine iştirak etti. Kırım'dan İstanbul'a deniz yoluyla döndü. Ancak bindiği gemi şiddetli fırtına yüzünden batma tehlikesi geçirdi. İstanbul'a vardıktan sonra muhtemelen bu korku dolayısıyla dört yıl kadar seyahate ara verdi. 1645 yılında tekrar yola çıktı. Bu defa Yûsuf Paşa'nın ordusu ile birlikte Girit seferine katıldı. Hanya Kalesi'nin fethine şahit olduktan sonra İstanbul'a döndü.

Ertesi yıl Defterdarzâde Mehmed Paşa'nın Erzurum beylerbeyiliğine tayin edilmesi üzerine müezzin ve musâhib sıfatıyla onun maiyeti arasına girdi ve yolculuk sırasında bazı Anadolu şehirlerini ziyaret etti. Beylerbeyinin Şuşik seferine katıldı; Tebriz'e dönen Safevî elçisine refakat etti; Azerbaycan ile

Gürcistan’ı dolaştı. Bakü, Tiflis, Revan, Gümüşhane ve Tortum taraflarını gezdi. Gönye’nin fethiyle Gürcistan seferlerinde bulundu. Görevinden alınıp Kars’a tayin edilen, ancak yeni görevine gitmeyerek İstanbul’a dönmek üzere yola çıkan ve bu arada da âsi paşalarla irtibat kuran Defterdarzâde Mehmed Paşa’nın mektuplarını getirip götürmekle görevlendirilen Evliya Çelebi, bu faaliyetleri sırasında Kara Haydaroğlu Mehmed ve Katırcıoğlu Mehmed gibi Celâlî reisleriyle de tanıştı. Vardar Ali Paşa isyanına şahit oldu. Onun İpşir Mustafa Paşa tarafından mağlûp edilişi ve öldürülüşüne de eserinde yer verir (Seyahatnâme, II, 448-452).

Ağustos 1648’de beylerbeyi tayin edilen Murtaza Paşa ile birlikte Şam’a giden Evliya Çelebi buradan Suriye ve Filistin’in birçok şehrine görevli olarak seyahat imkânı buldu. Murtaza Paşa’nın Şam’dan Sivas’a nakli üzerine onunla Sivas’a gidip çeşitli vesilelerle Orta ve Doğu Anadolu şehirlerini dolaştıktan sonra İstanbul’a döndü (1650).

Aynı yıl İstanbul’da iken yakından tanıdığı ve aralarında akrabalık bulunduğunu belirttiği Melek Ahmed Paşa’nın sadrazam olması hayatının en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etti. Sadrazamın en yakın adamlarından biri oldu ve bu vesile ile gördüğü olayların iç yüzünü bütün açıklığı ile yazmaktan çekinmedi. Devlet adamlarının durumunu ve tavırlarını, isyanlar ve haksız uygulamalardaki rollerini eserine kaydetti. Melek Ahmed Paşa’nın, malî sıkıntıya çare olmak üzere piyasaya zorla mağşuş akçe sürmeye kalkışmasının yeniçeri ağalarının da katıldığı bir esnaf ayaklanmasına yol açması üzerine görevinden azledilmesi ve Özi beylerbeyiliğine tayini Evliya Çelebi’nin yeniden seyahatine vesile oldu. Paşa ile birlikte Özi’ye gitti, bu arada Rusçuk, Silistre ve Babadağı’nı gördü; buralardaki köy ve kasabaların tahririnde bulundu. Melek Ahmed Paşa’nın Rumeli beylerbeyiliği sırasında da onun yanındaydı; ancak paşanın azli üzerine Temmuz 1653’te İstanbul’a döndü. Uzun bir süre İstanbul’da kaldı; bir ara İpşir Mustafa Paşa’ya mektup götürmek için Konya’ya gitti. Melek Ahmed Paşa’nın Van beylerbeyiliğine tayini üzerine tekrar Anadolu yollarına düşen Evliya Çelebi bu seyahati sırasında Doğu Anadolu’da pek çok yeri dolaşma imkânı buldu; ayrıca çeşitli görevlerle İran ve Bağdat taraflarını gezdi. Bunun ardından Melek Ahmed Paşa’nın yeniden Özi beylerbeyi olması üzerine onunla gitti ve burada iken Rákóczi’ye karşı yapılan sefere katıldığı gibi (Mayıs 1657), Kırım Hanı IV.

Mehmed Giray’ın yanında Ruslar ile Kazaklar’a karşı yapılan seferlerde de bulundu.

Evliya Çelebi Aralık 1657’de İstanbul’a döndükten bir süre sonra Bursa, Çanakkale ve Gelibolu’yu dolaştı. 1659 yılında kendisine yeni bir seyahat imkânı çıktı. Bu defa Boğdan Voyvodası Stefenitza’yı (Stefanita Lupu) ülkesine götüren kafileye katıldı. Âsi Eflak Beyi III. Mihnea’nın te’dib harekâtında ve Kırım süvarileriyle birlikte çeşitli akınlarda bulundu. Edirne’ye dönüşünün hemen ardından Köse Ali Paşa’nın Varad seferine katıldı. Bundan sonra Bosna Beylerbeyi Melek Ahmed Paşa’nın yanına gidip Bosna eyaletini dolaştı. Bölgede yapılan çeşitli askerî harekâtlara iştirak etti, ardından Rumeli beylerbeyiliğine getirilen Melek Ahmed Paşa ile birlikte Sofya’ya gitti. Vergi tahsili göreviyle Rumeli’yi dolaştı, bu arada Tımışvar sahrasında Köse Ali Paşa’nın Erdel seferine katıldı (1661). Burada Kırım askerleriyle Erdel’i karış karış dolaştı. Kışı geçirmek üzere Belgrad’a dönüşünden sonra Arnavutluk’ta “mal tahsili” ile görevlendirildi.

İstanbul’a dönüşünün ardından yeni bir seyahat için fırsat kollayan Evliya Çelebi 1663 yılında Fâzıl Ahmed Paşa’nın Avusturya seferine katıldı. Bu seferin bütün safhalarında bulundu. Uyvar Kalesi’nin fethinden sonra kendi rivayetine göre Bohemya’dan İsveç’e ve Hollanda’ya kadar birçok diyarı dolaşmıştı. Belgrad’a dönüşünde Hersek’e Sührâb Mehmed Paşa’ya mektup götürdü ve burada Venedik sınırı boylarındaki harekâtlara katıldı. Ardından Macaristan’a dönüp Raab Muharebesi’ne şahit oldu ve bu savaş hakkında geniş bilgi verdi (Seyahatnâme, VII, 81-120). 1664’te Vasvar Muahedesi’nden sonra yeni fethedilen kaleleri dolaştığı gibi elçi Kara Mehmed Paşa’nın maiyetinde Viyana’ya gitti. Viyana’da İmparator I. Leopold ve başkumandan Montecuculli ile görüştüğünü, imparatordan aldığı izin belgesiyle Danimarka, Hollanda ve Brandenburg’a gittiğini yazan Evliya Çelebi birçok ülkeyi gezdiğini belirtirse de bunun doğruluğu şüphelidir.

Evliya Çelebi, bir müddet sonra Kırım yoluyla Kafkasya’ya geçip Volga boylarına çıktığını, bu yöreleri dolaştıktan sonra bir elçilik kafilesine katılarak Azak Kalesi’ne döndüğünü yazar. Kefe’den Bahçesaray’a giderek Âdil Giray’ın bazı seferlerinde bulunan ve Mayıs 1668’de

İstanbul’a dönen Evliya Çelebi aynı yılın aralık ayında Edirne, Gümülcine, Selânik gibi Rumeli şehirlerini gezdi. Anabolu’dan gemiyle Girit’e geçti. Bu sırada Girit’te Kandiye Kalesi kuşatması sürüyordu. Evliya Çelebi kuşatmanın çeşitli safhalarına şahit oldu. Seyahatnâme’sine bu olayları kaydettiği gibi Kandiye Fetihnâmesi’ni de eserine koydu (VIII, 558). Ayrıca tahrir heyetiyle birlikte Girit’i gezmiş ve burası hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Girit dönüşü Mora’ya geçen Evliya Çelebi Manyot âsilerinin tenkilinde bulundu. Ardından Arnavutluk’a geçerek buradaki şehirleri dolaştı. Aralık 1670’te İstanbul’a döndü.

Birkaç ay İstanbul’da kalan Evliya Çelebi, uzun zamandır arzu ettiği hac farîzasını yerine getirmek üzere tekrar yollara düştü. Bu seyahatini de bir rüyaya bağlamıştır. Kadir gecesi Eyüp Sultan’ın kabrini ziyaret ettikten sonra babasını ve hocası Evliya Mehmed Efendi’yi rüyasında görmüş ve onlar da hacca gitmesini tavsiye etmişlerdi. Evliya Çelebi, dostu Sâilî Çelebi, üç yoldaşı ve sekiz kölesiyle Mayıs 1671’de İstanbul’dan hareket etti. Bu şekilde ilk defa herhangi bir kafileye katılmadan kendi küçük grubu ile uzun bir seyahate çıkıyordu. Güzergâhını yine farklı tuttu. Bursa, Kütahya, Afyon’dan İzmir’e, oradan Sakız, Sisam adalarına geçip tekrar Batı Anadolu’ya gitti; Aydın’ı, Menteşe sahillerini, İstanköy ve Rodos adalarını dolaştı. Bu adalar hakkında bilgi verirken Rodos Defterhânesi’nden faydalandı (Seyahatnâme, IX, 256). Rodos’tan Anadolu’ya geçerek daha önce görme fırsatı bulamadığı Güney Anadolu şehirlerini ziyaret edip Adana, Maraş, Ayıntab ve Kilis üzerinden Suriye’ye geçti. Şam’da içinde Beylerbeyi Hüseyin Paşa’nın da bulunduğu kafile ile hacca gitti. Hac güzergâhını ayrıntılı bir şekilde eserinde kaydetti. Hac farizasını yerine getirdikten sonra Mısır’a geçti. Burada iken bütün bölgeyi, Sudan ve Habeş eyaletlerini gezme imkânını buldu. Muhtemelen Mısır’da kaleme aldığı eserinin X. ve son cildini tamamen bu memleketlere ayırdı. Onun burada on yılı aşkın bir süre kaldığı anlaşılmaktadır. Mısır’da iken Emir Özbek Bey ile dostluk kurmuş ve yazdığı X. cilt onun koleksiyonuna intikal etmiştir. Ancak eserin yazmaları, I. Mahmud devrinin meşhur Kızlar Ağası Hacı Beşir Ağa’ya hediye edilmek üzere İstanbul’a getirilmiştir.

Seyahatnâme’nin X. cildi eksik bir şekilde birden bire bitmektedir. Bu sebeple de Evliya Çelebi’nin eserini bir sonuca bağlayamadan vefat ettiği tahmin edilmektedir. Vefat yeri ve tarihi hakkında da kesin bilgi yoktur.

Onun ölüm tarihi üzerinde duran M. Cavid Baysun, Seyahatnâme'nin X. cildinin sonlarındaki bilgilerden hareketle önce bunun 1093 (1682) civarında olabileceğini yazmış (İA, IV, 406), daha sonra bu bilgiyi düzelterek Evliya Çelebi'nin muhtemelen II. Viyana Kuşatması'nı idrak ettiğini ve 1095 (1684) yılında hayatta bulunduğunu belirtmiştir (TM, XII, 258-261). Ayrıca Evliya Çelebi'nin Mısır'dan İstanbul'a döndükten sonra öldüğüne, mezarının Meyyitzâde kabri civarındaki aile kabristanında bulunduğuna dair iddialar da vardır.

Evliya Çelebi hiç evlenmemiştir. Eserindeki bilgilerden iyi ata bindiği, iyi cirit oynadığı, gayet çevik ve hareketli bir insan olduğu, herkesle iyi geçindiği, hoşsohbet, nüktedan olup katıldığı meclislerde sözünü dinlettiği anlaşılmaktadır.

Devlet ricâlinden çok tanıdığı olmasına rağmen ikbal hırsına kapılıp mansıp peşinde koşmayarak hayatını seyahate vakfeden Evliya Çelebi, seyahatlerine yardımcı olması için zaman zaman mektup götürüp getirmek, köyleri tahrir etmek, vergi toplamak gibi görevleri kabul etmiştir. Bazan elçi kafilelerine katılarak daha emniyetli bir yolculuk yapma fırsatını değerlendirmiştir. Ailesinin zengin olması, uzun seyahatleri için gerekli kaynağı temininde kolaylık sağlamış olmalıdır. Nitekim seyahatlerinde köleleri, uşakları veya dostları yanında bulunurdu. Yerine getirdiği hizmetler karşılığında aldığı atıyyeler, seferlerde payına düşen ganimetler ve satışlardan elde ettiği kârlar da ona yeni gelirler sağlıyordu. Bazı seyahatlerinde ise katıldığı heyetler sayesinde aşırı masrafı olmuyordu.

Melek Ahmed Paşa'nın Evliya Çelebi'nin seyahatlerinde önemli bir rolü olmuş, gerek sadâretinde gerekse Özi, Bosna, Rumeli, Van, Diyarbekir vilâyetlerindeki beylerbeyiliği esnasında yanından ayrılmamış, Anadolu ve Rumeli'de birçok yeri onun sayesinde gezmiş, bu sebeple kendisine "Melek Ahmed Paşalı" denmiştir. Yarım asra yaklaşan seyahatleri sayesinde engin bir bilgi ve tecrübe sahibi olan Evliya Çelebi edip, şair, aynı zamanda hattat, nakkaş ve musikişinastı. Bu kabiliyetlerini çeşitli yerlerde ispat etmiştir. Nitekim Karahisârî tarzındaki hatları Harem-i Hümâyun'a konmuştu. Ayrıca gezdiği yerlerde gördüğü minyatürlü ve tezhipli kitaplara karşı duyduğu hayranlığa dair eserinde bilgiler vardır. Onun ince ruhlu, zarif ve çelebimeşrep bir kişi, kendi ifadesiyle "Evliyâ-yı bî - riyâ" olduğu

anlaşılmaktadır. Alçak gönüllülüğü sayesinde herkesle iyi geçinmesi dostlarının sayısını çoğaltmıştı. Seyahatlerinde maiyetinde bulunduğu vali ve serdarlarla da arası gayet iyi idi. Ancak onların zaaflarını yakaladığı an bunları belirtmekten de geri durmamıştır.

Evliya Çelebi'nin yazılarında genel olarak bir ifade güzelliği hâkimdir. Üslûbu ise yer yer görülen gramer hatalarına rağmen okuyucuyu cezbeder. Anlatımında rastlanan yazı diline uymayan bazı

şekiller, ilgili yöre halkının konuşma dilini verme amacına yönelik olmalıdır. Nitekim Evliya Çelebi gezdiği yerlerdeki halkın diline ve konuşma şekillerine özel bir önem vermektedir. Sade ve samimi ifadesi, konuşur gibi kaleme alınmış cümlelerle herkese hitap etmeyi amaçlamıştır. Bazı araştırmacılar Seyahatnâme'yi bir hâtırat olarak da görmüşlerdir. Evliya Çelebi olaylara çok defa alaycı bir tavırla yaklaşır. Karşılaştığı kimselerin taklidini yapmaktan çekinmez. Bazan naklettiği şeyi daha da renklendirmek için uydurma bir haber veya hadise ortaya atar. Bu arada okuyucunun ilgisini çekmek maksadıyla aklın almayacağı garip olaylara yer verdiği de görülür. Meselâ fillerin geçtiği köyde kadınların fil doğurması, gaipten haber veren mağaralar, çaresiz dertlere çare bulan hekimler vb. olağan üstü şeyler onun üslûp ve anlatım güzelliğine çeşni kattığı gibi, bu tür hikâyelere meraklı geniş kitlelerin ilgisini çekerek bu sayede eserine popüler bir karakter vermeyi de amaçladığı söylenebilir. Ayrıca gezip dolaştığı yerlerde kendisinden iz bırakmak hevesini yaratılışındaki tevazu ile birleştirip bina duvarlarına "Evliya ruhiyçün el-Fâtiha" yazacak kadar latife sahibi idi (Baysun, TM, XII, 261-264).

Eserinden anlaşıldığına göre Evliya Çelebi hoşça vakit geçirmeyi seven zevk sahibi bir kimsedir. Anlattığı garip olaylarda ve latifelerde hiç şüphesiz onun bu özelliğinin tesiri vardır. İstanbul'u adım adım dolaşırken mesireler, meyhaneler, saz ve söz âlemlerinin icra edildiği yerler onun uğrak yeri olmuş, buradaki sanatkârlarla tanışarak dost olmuştur. Bazan Kâğıthane'de İstanbul'un eğlence düşkünlerine saz ve söz âlemleriyle ev sahipliği bile yapmıştır.

Evliya Çelebi'nin gezip gördüğü yerleri ve şahit olduğu olayları konu alan on ciltlik seyahatnâmesi Türk kültür tarihi bakımından oldukça önemli bir

külliyat niteliği taşımaktadır. Seyâhatnâme-i Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi adlarıyla bilinen bu eserin bazı nüshalan Târîh-i Seyyâh ismini taşır. Eserin I. cildi İstanbul'a tahsis edilmiştir. II. ciltte Bursa, İzmit, Bartın, Amasra, İnebolu, Sinop, Bafra, Samsun, Giresun ve Trabzon tasvir edilir. Ayrıca Gürcistan, Abaza diyarı, Girit seferi, Hanya Kalesi'nin fethi, Düzce, Bolu, Gerede, Amasya, Niksar, Erzurum, Erzincan ile Şebinkarahisar, Merzifon ve Çorum hakkında bilgi verilir. III. cilt İznik, Eskişehir, Ilgın, Konya, Ulukışla, Payas, İskenderun, Antakya, Hama, Humus, Şam, Yafa, Lût denizi, Remle, Gazze ile başlar. Ardından Kayseri, Sivas, Muş, Arapkir, Harput ve Bingöl anlatılır. Burgaz, Pravadi, Şumnu, Hezargrad, Rusçuk, Yerköyü, Niğbolu şehirleriyle Özi, Köstence, Babadağı, Zağra-i Atîk, Filibe, Tatar Pazarcığı, Sofya, Cisr-i Mustafa Paşa, Edirne etraflı şekilde tasvir edilir. IV. ciltte Diyarbekir, Mardin, Bitlis, Van ve İran'da Rûmiye, Tebriz, Hemedan, Kirmanşah hakkında bilgi verilir. V. cilt İran'dan Bağdat'a, oradan Siirt'e ulaşan, İstanbul'a dönerken Tokat'a uğrayan Evliya Çelebi'nin bu yol güzergâhında gördüklerini anlatmasıyla başlar. Ayrıca bu ciltte Özi'ye gidişi, Varna, İsmail, Akkirman, Bender ve buradan katıldığı Lehistan seferi, Ukrayna, Prut ve Kılburun, İstanbul'a döndükten sonra IV. Mehmed ile çıktığı Anadolu seyahati, Celâlî reisi Abaza Hasan Paşa ile ilgili olaylar, Kal'a-i Sultâniyye, Bozcaada, Gelibolu, Bolayır, Keşan, Malkara, Bosna, Üsküp, Manastır gibi yerler anlatılır. VI. cilt, Evliya Çelebi'nin Erdel'e Köse Ali Paşa'nın refakatindeki seferiyle başlayıp Sırbistan, Macaristan ve Romanya ile sürer. Bu ülkelerdeki şehirler etraflı şekilde konu edilir. VII. cilt Kanije, İstolni Belgrad, Belgrad, Kara Mehmed Paşa'nın elçilik heyetiyle Viyana'ya gidiş, Viyana'nın ve kalesinin tasviri, Macaristan'a ve Budin'e varış ile Tımışvar, Eflak, Boğdan vilâyetlerinin tasviri, Kazak vilâyeti, Kırım, Dağıstan, Kafkas kavimlerinin dil, örf ve âdetlerine ayrılmıştır. VIII. ciltte Azak'tan Kefe, Bahçesaray, Kılburun, Akkirman, İsmail, Babadağı, Hasköy ve Edirne yoluyla İstanbul'a dönüş; tekrar Girit seferine katılmak üzere Edirne, Dimetoka, Gümülcine, Drama, Selânik yoluyla Mora ve Hanya'ya geçiş; Kandiye fethinde bulunduktan sonra Arnavutluk'a oradan da Yanya, Tepedelen, Avlonya, Draç, İlbasan, Ohri, Resne, Manastır, İştip, Cisr-i Mustafa Paşa, Edirne üzerinden İstanbul'a dönüş yer alır. IX. ciltte İstanbul'dan Mekke ile Medine'ye kadar uzanan güzergâhta Batı ve Güney Anadolu ile Suriye şehirleri anlatılır. X. cildin tamamı Mısır'a ayrılmıştır. Mısır'a yakın bölgeler, Nil sahilleri, Sudan ve Habeşistan da burada ele alınmıştır.

Son çalışmalara göre Seyahatnâme'nin asıl nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir. İlk sekiz cildi bilinen esas nüshanın (I-II cilt, Bağdat Köşkü, nr. 304; III-IV. cilt, Bağdat Köşkü, nr. 305; V. cilt, Bağdat Köşkü, nr. 307; VI. cilt, Revan Köşkü, nr. 1457; VII-VIII. cilt, Bağdat Köşkü, nr. 308) müellif hattı olup olmadığı tartışmalıdır. Bazı araştırmacılar Evliya Çelebi'nin duvar yazılarına bakarak bu nüshaların onun elinden çıktığını belirtirken bazıları bu delilleri yetersiz bulmakta, bunların Mısır'dan getirilen ve istinsaha esas alınan nüshalar olduğunu ileri sürmektedir (bk. İz, BÜD, VII, 61-79; Mac Kay, Isl., LII, 278-298). Ayrıca esas nüshada eksik olan IX. cilt için Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Bağdat Köşkü, nr. 306), X. cilt için de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 5973) mevcut nüshaların esas alınabileceği belirtilmektedir. Seyahatnâme'nin ilk altı cildi Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalar (Pertev Paşa, nr. 458-462) esas alınarak basılmış (İstanbul 1314 - 1318), VII ve VIII. ciltler için yine Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazma (Beşir Ağa, nr. 448-452) esas alınıp birkaç nüsha ile karşılaştırılmak suretiyle Türk Tarih Encümeni'nin öncülüğünde baskıya hazırlanmış (İstanbul 1928), IX. cilt, yine Beşir Ağa nüshası ile diğer çeşitli yazmalar mukayese edilerek, bazı Batılı seyyahların eserlerinden yirmi altı adet levha ve Ali Reis'in 1567 yılına ait Ege haritası ile birlikte 1935'te neşredilmiştir. Aynı şekilde X. cilt de Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sindeki Kahire ve İskenderiye haritalarının ilâvesiyle 1938 yılında Maarif Vekâleti tarafından yayımlanmıştır. Baskılar sırasında sansürden dolayı çıkarılan parçalarla nâşir ve mürettip hataları oldukça fazladır. Bu bakımdan matbu nüshaların yazma nüshalarla mukayeseli olarak kullanılması mecburiyeti vardır. Öte yandan eserin matbu nüshaya dayalı kısaltılmış ve sadeleştirilmiş yayımlarına rastlanmakla birlikte bunların ilmî çalışmalarda kullanılmaması gerektiği belirtilmelidir. Seyahatnâme üzerinde son zamanlarda yapılan ilmî çalışmalar oldukça artmış, bazı bölgelerin müstakil monografileri hazırlandığı gibi dil özellikleri konusunda önemli makaleler de yazılmıştır (geniş bilgi için bk. SEYAHATNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, bk. Mukaddime; R. F. Kreutel, Ewlija Celebis Bericht über die Türkische grosbotschaft des Jahres 1665 in Wien, Wien 1956; a.mlf., “Neues zur Evliya Celebi Forschung”, Isl., XLVIII (1971), s. 269-279; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 76, 235-236; A. Bombaci, La Letteratura Turca, Milano 1969, s. 399-407; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 132; Nail Tan, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Folklorik Dizin Denemesi, Ankara

1974; Nevzat Gözaydın, Evliyâ Çelebis Reise in Anatolien von Elbistan nach Sivas im Jahre 1650, Diss Mainz 1974; K. Kreiser, Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi: ein Beitrag zur Kenntnis der Osmanischen Stadt, Freiburg 1975; Evliya Çelebi in Diyarbekir (ed. Martin van Bruinessen - Hendrik Boeschoten), Leiden 1988; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Ankara 1989; R. Mantran, XVI - XVII. Yüzyıl’da İstanbul’da Gündelik Hayat (trc. M. Ali Kılıçbay), İstanbul 1991, bk. İndeks; R. Dankoff, An Evliya Çelebi Glossary. Unusual, Dialectical and Foreign words in the Seyahatname, Harvard 1991; a.mlf., “The Languages of the World according to Evliya Çelebi”, JTS, XIII (1989), s. 23-32; F. Taeschner, “Osmanlılarda Coğrafya”, TM, II (1928), s. 301-302; J. Deny, “Les Pérégrinations du Muezzin Evliyâ Tchelebi en Roumanie (XVIIe siècle)”, Mélanges Nicolas Iorga, Bucarest 1933, s. 201-215; Fuad Köprülü, “Mısır’da Bektaşilik”, TM, VI (1939), s. 23-29; M. Cavid Baysun, “Evliya Çelebi’ye Dâir Notlar”, a.e., XII (1955), s. 257-264; a.mlf., “Evliya Çelebî”, İA, IV, 400-412; Mihail Guboğlu, “Evlija Čelebi: De la Situation politigue, administrative, militaire, culturelle et artistique dans les pays roumains (1651 - 1666)”, SAO, V-VI (1967), s. 3-48; Orhan Şaik Gökyay, “Türkçede Gezi Kitapları”, Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi, XXVII/258 (1973), s. 457-467; Karl Teply, “Evliya Celebi in Wien”, Isl., LII/1 (1975), s. 125-131; P. A. Mac Kay, “The Manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi Part I: The Archetype”, a.e., LII (1975), s. 278-298; Ulrich Haarman, “Evliya Celebis Bericht über die Altertümer von Gize”, Turcica, VIII, Paris 1976, s. 157-230; Gunnar Jarring, “Evliya Çelebi ve Pire’deki Mermer Aslan”, TTK Belleten, XLII/168 (1978), s. 775-779; Fahir İz, “Evliya Çelebi ve Seyahatnâmesi”, BÜD, VII (1979), s. 61-79; Tibor Halasi - Kun, “Evliya Çelebi as Linguist”, Harvard Ukrainian Studies, III,

Cambridge 1979-80, s. 376-382; Zeki Arıkan, “Evliya Çelebi’nin Elmalı - Alanya Yolculuğu”, Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 4, İstanbul 1988, s. 185-213; Feridun Emecen, “Evliya Çelebi’nin Manisa’ya Dair Verdiği Bilgilerin Değeri”, a.e., s. 215-223; Nejat Göyünç, “Evliya Çelebi’nin Mardin ve Yöresi Hakkında Yazdıkları”, a.e., s. 225-227; Mustafa İsen, “Edebiyat Tarihimizin Kaynaklarından Evliya Çelebi Seyahatnamesi”, a.e., s. 229-233; Ceval Kaya, “Evliya Çelebi’de Geçen Bir Yer Adı Hakkında”, a.e., s. 235-247; Ercüment Kuran, “XVII. Asır Anadolu Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Çelebi”, a.e., s. 249-252; Yücel Özkaya, “Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre Anadolu’daki Şehirlerin Ev, Mahalle Sayısı ve Ticaretleri”, a.e., s. 253-282; Saim Sakaoğlu, ‘Evliya Çelebi’nin Naklettiği Efsanelerin Türk Efsaneleri İçindeki Yeri”, a.e., s. 283-291; İlhan Şahin, “Evliya Çelebi’nin Urfa Hakkında Verdiği Bilgilerin Arşiv Belgeleri Işığında Değerlendirilmesi”, a.e., s. 293-298; Mustafa Çetin Varlık, “Evliya Çelebi’ye Göre Kütahya ve Bu Bilgilerin Arşiv Belgeleri İle Karşılaştırılması”, a.e., s. 299-308; J. H. Mordtmann - [H. W. Duda], “Evliya Čelebi”, EI^2 (İng.), II, 717-720; Mahmut Ak, “Coğrafya (Osmanlılar Dönemi)”, DİA, VIII, 65.

Mücteba İlgürel

EVRÂD

أوراد

Allah'a yaklaşmak için belirli zamanda ve belli miktarda yapılan ibadet, dua ve zikri ifade eden tasavvuf terimi.

Evrâd sözlükte "gelmek, çeşmeye varmak, suya gelen topluluk, akan su ve dere" gibi mânalara gelen vird kelimesinin çoğuludur (Kāmus Tercümesi, II, 52). Kur'ân-ı Kerîm'de günün değişik zamanlarında Allah'ı zikir ve tesbih emredilmekle beraber vird kelimesi bu anlamda kullanılmamıştır. Hz. Peygamber farklı zaman ve mekânlarda zikir ve dua ile meşgul olmuş ve bunu müslümanlara tavsiye etmiştir. Bu da İslâm'ın ilk asırlarında özellikle hadisçiler arasında "amelü'l-yevm ve'l-leyle" adı verilen bir kitap türünün meydana gelmesine sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in günlük dua ve zikirlerini ve bununla ilgili tavsiyelerini ihtiva eden bu eserler Hasan b. Ali el-Ma'merî ile (ö. 295/908) başlamış, Nesâî, İbnü's-Sünnî, Ebû Ömer Talemenkî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Münzirî, Cemâleddin Ahmed b. Mûsâ b. Ca'fer ve Süyûtî ile devam etmiştir. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere belli başlı hadis kitapları da dua ve zikir konusuna birer bölüm ayırmışlardır. Sahâbîlerin okuduğu rivayet edilen dua ve tesbihler de ezkâr ve evrâd kitaplarının vazgeçilmez bölümlerini meydana getirmiştir.

Tasavvufî kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre ilk sûfîler vird kelimesiyle her gün okudukları belli âyetleri kastetmişlerdir. Ayrıca virdi nâfile namaz kılma, belli dualar okuma, tefekkür ve ağlama anlamında da kullanmışlardır (Kuşeyrî, s. 291, 298). Kuşeyrî'nin verdiği bilgiye göre Nasrâbâzî tasavvufun vazgeçilmez esaslarını sıralarken "vird ve zikre devam etme" maddesini ilâve etmiş (a.g.e., s. 173), Azîz Nesefî de tasavvufî hayatın sekiz edebini sayarken belli vakitlere tahsis edilen evrâdı ihmal etmemeyi özellikle tavsiye etmiştir (İnsân-ı Kâmil, s. 181). Yolculuk gibi sıkıntılı zamanlarda, hatta ölüm yatağında dahi günlük evrâdı terketmemeye özen gösteren sûfîler feyzin gelmesini belli dualara bağlamışlar, "Virdi olmayanın vâridi olmaz" demişlerdir. İbn Atâullah el-İskenderî virdi "Allah'ın kuldan istediği şey", vâridi ise "kulun Allah'tan

beklediği şey” olarak tarif etmiş ve bu tesbitin aksinin de doğru olduğunu söylemiştir. Ona göre vâridi olmayanın virdi de olmaz, yani Allah’ın feyzi ve lutfu olmadan kul virdini gerçekleştiremez (Tasavuufî Hikmetler, s. 26, 29).

Evrâdla ilgili düzenli bilgiler ihtiva eden en eski ve en geniş kaynak, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (ö. 386/996) Ḳūtü’l-ḳulûb adlı eseridir. Zikir, tesbih, tevbe ve istiğfarla ilgili âyetleri bir araya getiren Mekkî, “evrâdü’l-leyl ve’n-nehâr” başlığıyla da gündüz ve gecenin muhtelif dilimlerinde okunacak olan evrâdı ve bunların sayısını ayrı ayrı yazmıştır. Bu konuda tarikatlar öncesi dönemde yazılmış diğer önemli bir kitap Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn adlı eseridir. “Virdlerin Tertibi ve Geceleri İhya Etmek” başlığı altında geniş bilgi veren Gazzâlî gündüz yedi, gece dört ayrı vakitte zikir, Kur’an okuma ve tefekkür gibi virdlerle meşgul olunması gerektiğini kaydetmiş, virdlerin dinî - tasavvufî faydaları üzerinde durmuştur (İḥyâʾ, I, 427-468). Özellikle bu iki eser, daha sonra yaygın bir tasavvufî gelenek halini alan evrâd kitaplarının temel kaynağı olmuştur.

V. (XI.) yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlayan tarikatlar evrâd geleneğine farklı bir boyut kazandırmışlardır. Âyet, hadis, salavat, tesbih ve zikirlere bizzat tarikat kurucuları tarafından tertip edilen dua ve tesbihlerin ilâvesiyle tarikatlara göre oluşan “evrâd kitapları” veya “ahzâb kitapları” türleri ortaya çıkmıştır. Virdlerin zamanla meşhur olanları çeşitli sûfîler tarafından şerhedilmiştir. Bu sahanın en eski örneklerinden biri olan el-Ġunye adlı eserinde Abdülkādir-i Geylânî evrâd okumanın âdâb ve erkânı hakkında bilgi vermiştir. “Vird, evrâd, hizb, ahzâb, mecmûa-i evrâd, ed‘iye” gibi genel adların yanında “enîsü’s-sâlikîn, delîlü’l-mürîd, hediyyetü’z-zâkirîn, burhânü’l-ârifîn, tuhfetü’l-uşşâk, vazîfetü’l-mürîd” gibi çok değişik adlar altında kaleme alınan evrâd kitapları zamanla daha kolay taşınıp okunabilmesi için kitapçıklar şeklinde süslü yazılarla çoğaltılmış ve basılmıştır. Harîrîzâde’nin Şerḥu Virdi’s-settâr’ında olduğu gibi bazan bu eserlerde genel tasavvufî meselelere de temas edilmiş, müridlere pratik bilgiler verilmiştir.

Evrâd kitaplarında yer alan sûre ve âyetler daha çok Allah’ın isim ve sıfatlarıyla iigili âyetler ve “rabbenâ”, “Allāhümme”

gibi ifadelerle başlayan metinlerdir. Salavat kısmında ise Hz. Peygamber'in özelliklerini sıralayan cümleler ve onun tavsiye ettiği dualar yer alır. Tarikat kurucuları tarafından tertip edilen dua, zikir, tesbih ve salavat dervişin tefekkür ve zikir hayatna derinlik kazandırabilecek, edebî değeri olan özlü ifadelerden ve kolaylıkla ezberlenebilecek kısa cümlelerden meydana gelir. Bazan virdden önce Âyetü'l-kürsî ile Fâtiha, İhlâs, Felak, Nâs gibi sûrelerin, "sübhânellah, elhamdülillâh" gibi ifadelerle başlayan teşbih veya duaların okunması tavsiye edilir. Böylece psikolojik olarak dua ve yakarışlara hazır olan kişi bütün dikkatini okuduğu evrâda ve anlamına vererek tasavvufî hal ve duyguların atmosferine girer.

Her tarikatın kendine has evrâdı vardır. Bunların uzunluğu, tekrar etme adedi farklıdır. Hatta bu farklılıklar aynı tarikatın kolları için bile söz konusu olabilir. Buna karşılık bir tarikatın müridlerine verilen ve yedi günlük evrâdı ihtiva eden evrâd kitapları diğer bazı tarikat pîrlerinin dua ve hizblerini de içerebilir. Meselâ bugün Nakşibendî dervişlerinin elinde bulunan el-Edᶜiyetü'l-vâride adlı evrâd kitabında esmâ-i hüsnâ, Kasîde-i Bürde, ism-i a'zam duasının yanında salât-i Abdülkādir-i Geylânî, evrâd-ı Abdülkādir-i Geylânî, evrâd-ı Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî, vird-i Hızır, hizbü'ş-şükr gibi değişik metinler bulunmaktadır. Yine günümüzde Kādirî - Eşrefî evradı olarak okunan virdin ilk bölümü Şeyh Hüseyn-i Hamevî'ye, son bölümü ise Abdülkādir-i Geylânî'ye ait olup bunlar Hamevî halifesi Eşrefoğlu Rûmî tarafından bir araya getirilerek tertip edilmiştir. Tarikatlara has evrâd ferdî olarak okunduğu gibi tekkelerde zikir başlamadan önce şeyhin yönetiminde toplu olarak da okunabilir. Vird metinlerinin zamanla yeniden tertiplendiği bilinmektedir. Bu arada bazı virdler çok meşhur olmuş ve âdeta tarikatlar arası ortak metin haline gelmiştir.

Evrâdı en yaygın olan sûfî, Şâzeliyye tarikatının pîri Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'dir. Özellikle "hizbü'l-bahr ve hizbü'l-ber" adlı kısa ve özlü tesbihlerle dualar asırlardan beri tasavvufî muhitlerde okunan ve şerhedilen virdlerdir. Şâzeliyye tarikatı Osmanlı toplumunda yaygın olmadığı halde bu hizblerin yayılmış olması dikkate değer bir husustur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin çeşitli virdleriyle Halvetiyye'nin ikinci pîri Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin evrâdı da tarikatlar arasında çok meşhurdur. Yahyâ-yı Şirvânî'nin "Yâ settâr" diye başladığı için Virdü's-settâr, yazarına nisbetle de Vird-i Yaḥyâ olarak tanınan evrâdı pek çok sûfî tarafından şerhedilmiş,

bunlardan Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin Türkçe şerhi basılmıştır (İstanbul 1287). Ayrıca Müstakimzâde Süleyman Efendi, Ömer Fuâdî Efendi, Şah Velî, Tireli Îsâ Muhammed, Abdullah Şerkāvî, Şemseddin Nasûhîzâde, Osman b. Ahmed Fertekî de aynı evrâda şerh yazmışlardır. Yugoslavya bölgesinde yaygın olan şerh ise Prizrenli Markalaçzâde Süleyman Efendi'ye aittir (İstanbul 1988). Yaygın olan bir diğer evrâd kitabı da Seyyid Ali Hemedânî'nin Evrâd~ı Fetḥiyye adlı virdidir. Bu vird istiğfardan sonra kelime-i tevhid, sübhânellah, hasbünallah ve salavat ile başlayan pek çok cümleyi ihtiva eder.

Tarikat mensupları arasında yaygın olan en hacimli evrâd ve ahzâb kitabı, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin Mecmûʿatü'l-aḥzâb adlı üç ciltlik derlemesidir (İstanbul 1311). Yaklaşık 2000 sayfa hacmindeki bu eserde Hz. Peygamber, dört halife ve sahâbîlerden başka hizb ve virdleri bulunan bazı sûfîler şunlardır: İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, İbrâhim ed-Desûkī, Gazzâlî, Muînüddîn-i Çiştî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Hüsâmeddin Uşşâkī, Sa'deddin el-Cibâvî, Abdülkādir-i Geylânî, Abdülganî en-Nablusî, Bahâeddin Nakşibend, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Ahmed er-Rifâî, Ahmed el-Bedevî, Zeynüddîn-i Hâfî. Evrâd kitaplarının bir kısmı isimlere (Evrâd-ı Ġazzâlî, Evrâd-ı Mevlânâ vb.), bir kısmı da tarikatlara (Evrâd-ı Bahâʾiyye, Evrâd-ı Zeyniyye vb.) nisbet edilmiştir. Son dönem Cerrahî şeyhlerinden Muzaffer Ozak Zînetü'l-kulûb adlı eserinde Kādirî, Rifâî, Nakşî, Halvetî, Cerrahî virdlerini Arap ve Latin harflerle ve tercümeleriyle birlikte neşretmiştir (İstanbul 1973).

Evrâd ve ezkâr kitapları arasında Nevevî'nin Eẕkâr-ı Nevevî diye tanınan Ḥilyetü'l-ebrâr adlı eserinin de (Dımaşk 1391/1971) önemli bir yeri vardır. Müellifi bir sûfî olmadığı için bu eser tarikat mensupları arasında diğer evrâd kitapları kadar yayılmamışsa da Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kuşeyrî'nin er-Risâle, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı eserlerinden geniş ölçüde istifade etmesi, Ebû Ali ed-Dekkāk, Zünnûn el-Mısrî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Yahyâ b. Muâz er-Râzî, İbrâhim el-Havvâs gibi meşhur sûfîlerin konuyla ilgili tesbit ve tavsiyelerini kaydetmesi sebebiyle sûfîlerin ilgi duyduğu kitaplardan biri olmuştur. Ḥilyetü'l-ebrâr'ı İbn Teymiyye el-Kelimü'ṭ-ṭayyib adıyla ihtisar etmiş, İbn Allân es-Sâdıkî de el-Fütûḥâtü'r-Rabbâniyye ʿale'l-eẕkâri'n-Neveviyye adıyla şerhetmiştir.

Nevevî’nin eseri gibi hem tarikat mensuplarının hem de tarikata mensup olmayan müslümanların çok okuduğu evrâd kitaplarından biri de Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî tarafından tertip edilen Delâʾilü’l-ḫayrât’tır. Şiî muhitlerde yaygın olan evrâd ve zikirler ise Muhammed Bâkır el-Meclisî tarafından Biḥârü’l-envâr adlı eserin XCI ve XCII. ciltlerinde bir araya getirilmiştir.

Evrâd okunurken dikkat edilmesi gereken âdâbın en önemlileri şunlardır: Evrâd mürşidin izin ve icâzetiyle okunur. İzinsiz okumak mümkünse de yeteri kadar faydalı değildir. Evrâd okumak için uygun zamanlar seçilmeli, maddî - mânevî temizlik yapıldıktan sonra kıbleye yönelerek ve bir yere dayanmadan okunmalıdır. Okunan metinlerin mânasına nüfuz edilmeli, yavaş okunmalı ve okuma hatası yapmamaya özen gösterilmelidir. Evrâd metinlerinin dinî - dünyevî işlerde çok faydalı ve etkili olacağına inanılmalıdır. İhlâs ve inançla okunan dualara Allah’ın icabet edeceği umulmalı, duaların kabulünün ihlâsa bağlı olduğu bilinmelidir.

Sûfîlere göre vird konusunda müridler gibi şeyhlerin de göz önünde bulundurmaları gereken kurallar vardır. Bunların en önemlisi, okunacak evradın miktarını müridin kabiliyet ve ruhî durumuna göre tesbit etmektir. Bu konuda aşırı davranan ve böylece dervişlerin ruhî dengelerinin bozulmasına sebep olan şeyhlere “evrâd şeyhi” adı verilmiştir.

Evrâd ve dua kitaplarının yaygınlığı zamanla bu konunun bir ilim dalı sayılmasına yol açmıştır. Taşköprizâde Mevzûâtü’l-ulûm’da hadis ilminin alt dallarına “İlmü’l-ed‘iye ve’l-evrâd”ı da ilâve etmiştir. Dua ve evrâd metinlerinin tesbit, tashih ve zaptıyla ilgili rivayetleri, bunların tesirlerini, sayılarını, okuma zamanlarını ve âdâbını konu edinen bu ilmin gayesi, söz konusu metinlerin şartlarına uygun olarak okunmasıyla dinî - dünyevî faydalar elde etmektir (II, 247). Kâtib Çelebi de “İlmü’l-evrâdi’l-meşhûre ve’l-ed‘iyeti’l-me’sûre” başlığıyla aynı bilgileri tekrar etmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 200; ayrıca bk. HİZB).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vrd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vrd” md.; Kamus Tercümesi, II, 52; Nesâî, ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle (nşr. Fâruk Hamâde), Beyrut 1407/1987, s. 90; İbnü’s-Sünnî, ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire 1389/1969, s. 1-5; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kûtü’l-kulûb, Kahire 1961, s. 4, 14, 81, 83; Sülemî, Tabakât, s. 50; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 173, 291, 298, 464, 598; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 492, 516; Gazzâlî, İhyâʾ, I, 427-468; Abdülkâdir-i Geylânî, el-Gunye li-tâlibi tarîki’l-hak (nşr. Tevfik el-Velîd), Bağdad, ts. (Mektebetü’ş-Şarki’l-cedîd), 1074; Bâharzî, Evrâdü’l-ahbâb ve fusûsü’l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1345 hş., s. 1-2; Nevevî, el-Ezkâr, Dımaşk 1391/1971, s. 8-10; Azîz Nesefî, İnsân-ı Kâmil: Tasavvufta İnsan Meselesi (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1980, s. 121, 181; İbn Atâullah İskenderî, Tasavvufî Hikmetler (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 26, 29; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, III, 939-940; İbnü’l-Mülakkın, Tabakâtü’l-evliyâʾ, s. 167; Taşköprizâde, Mevzûatü’l-ulûm, II, 247; Hüsâmeddin Bursevî, Mühimmâtü’l-müʾminîn, TSMK, Bağdat, nr. 189, vr. 23b; Keşfü’z-zunûn, I, 200, 669; II, 1447, 1517, 1566, 1654; Meclisî, Bihârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, XCI, 372; XCII, 1 - 200; Fâzıl Paşa, Şerh-i Evrâd-ı Mevlânâ, İstanbul 1283, s. 2-5; Harîrîzâde, Şerhu Virdi’s-settâr, İstanbul 1287, s. 1-10; Prizrenli Süleyman Efendi, Vird-i Settâr Şerhi (haz. Alaeddin Yayıntaş), İstanbul 1988, s. 3-4; Gümüşhânevî, Mecmuʿatü’l-ahzâb, I; III; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 371; III, 1665; Îzâhu’l-meknûn, II, 75, 117, 352, 366, 408, 712, 726; Karatay, Arapça Basmalar, s. 441; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 110-119; Muzaffer Ozak, Zînetü’l-kulûb, İstanbul 1973, tür.yer.; Özege, Katalog, IV, 1645; Pakalın, I, 573; İsmail L. Çakan, “Amelü’l-yevm ve’l-leyle”, DİA, III, 27-28; Süleyman Uludağ, “Delâilü’l-hayrât”, a.e., IX, 113-114.

Mustafa Kara

EVRÂDÜ’l-AHBÂB

أوراد الأحباب

Ebü’l-Mefâhir Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî’nin (ö. 736/1335) tasavvuf âdâbına dair Arapça eseri.

Müellif ünlü sûfî Seyfeddin el-Bâharzî’nin torunlarındandır. İyi bir öğrenim gören ve ailesi aracılığıyla tasavvufa intisap eden Ebü’l-Mefâhir Yahyâ Horasan’dan yola çıkıp Azerbaycan, Irak, Suriye ve Mısır’a gitti. Bu bölgelerdeki tanınmış âlim ve sûfîlerle görüştü. 712’de (1312 - 13) dedelerinin tasavvufî faaliyetlerde bulunduğu Buhara yakınlarındaki Fethâbâd’a döndü ve burada vefat etti.

Bâharzî, Zilhicce 724’te (Aralık 1324) tamamladığı, tam adı Evrâdü’l-aḥbâb ve fuṣûṣü’l-âdâb olan eserini kaleme alırken Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Ḳūtü’l-ḳulûb, Ziyâeddin Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’nin Âdâbü’l-mürîdîn, Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin ʿAvârîfü’l-maʿârif, Necmeddîn-i Kübrâ’nın Risâletü’l-ḫalvet ve Risâleteyn fî âdâbi’ṣ-ṣûfiyye, Seyfeddin el-Bâharzî’nin Risâletü vaṣiyyeti’ṣ-ṣafer, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Ḥilyetü’l-abdâl, Künhü mâ lâ büdde li’l-mürîd adlı eserleriyle el-Emrü’l-merbûṭ adlı risâlesi ve Ebû Abdullah el-Mercânî’nin Menâzilü’l-mürîdîn’inden faydalandığını söyler. Müellif eserini Evrâdü’l-aḥbâb ve Fuṣûṣü’l-âdâb adlarıyla iki ayrı kitap olarak tasarlamıştır. Mukaddimede kitabın iki bölümden ibaret olduğunu belirttikten sonra birinci bölümde (evrâdü’l-aḥbâb) virdler ve vakitleri, ibadetler, müridin görevleri, şeyhlerin şecereleri, tasavvufî makamlar, aklın yetersizliği gibi konular; ikinci bölümde (fuṣûṣü’l-âdâb) sûfîlerin inanç ve ahlâkları, geçim yolları, giyecekleri, semâları, müridlik ve müridlerin davranışı, hizmet şekilleri, hamam âdâbı, seyahat ve dönüş vakitleri, halvet âdabı, çile, riyâzet ve mücâhede şekilleri hakkında bilgi vermiştir.

Ele aldığı konuları sade bir üslûpla anlatan müellif vakfiyesinde eseri istinsah edecek olanlara kâğıt kalem ve mürekkep sağlanmasını şart koşmasına rağmen kitabın sadece iki yazma nüshasının bulunmasının

sebebini anlamak güçtür. Bu tür tasavvufî eserlerin başında yer alması gereken Evrâdü'l-aḥbâb'ın en eski nüshası (istinsah tarihi 797 [1395]) Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Nâfiz Paşa, nr. 355), diğer bir nüshası da Taşkent Orta Asya Devlet Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 175021) bulunmaktadır. Eserin sadece ikinci bölümü Îrec Efşâr tarafından geniş bir önsözle birlikte Tahran'da iki defa yayımlanmıştır (1345 hş., 1358 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, Evrâdü'l-ahbâb ve fusûsü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş.; a.e., nâşirin önsözü, s. 1-44; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 416; Safâ, Edebiyyât, III, 1262-1263; a.mlf., Gencîne-i Sühan, IV, 175-184; Muhammad Isa Waley, "A Kubrawi Manual of Sufism: The Fusus al-adab of Yahya Bakharzi", The Lagecy of Mediaeval Persian Sufism (ed. L. Lewisohn), London 1992, s. 289-310; Îrec Efşâr, "Seyfeddîn-i Bâharzî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, IV, Tahran 1341 hş., s. 48-53.

Rıza Kurtuluş

EVRÂK-ı NAKDİYYE

(KĀİME).

EVRÂK-ı PERÎŞÂN

أوراق پريشان

Nâmık Kemal'in bazı hükümdarların hayat hikâyelerini anlattığı tarihî muhtevalı eseri.

Nâmık Kemal'in, yazı hayatının henüz başlangıcı sayılan 1862'de İstanbul'un fethine dair yazdığı Bârika-i Zafer'le 1867'de telif ettiği Osmanlı Devleti'nin yükselme devrini işlediği Devr-i İstîlâ'dan sonra tarihî konuda kaleme aldığı üçüncü eseri olan Evrâk-ı Perîşân esasında Selâhaddîn-i Eyyûbî, Fâtih Sultan Mehmed ve Yavuz Sultan Selim'le ilgili üç müstakil biyografiden meydana gelmektedir. Ancak eser baş tarafına Devr-i İstilâ da konularak neşredildiği gibi daha sonra yazılan Tercüme-i Hâl-i Emîr Nevrûz da aynı seriden yayımlanmıştır.

Nâmık Kemal eserin ilk cüzü olan Selâhaddîn'i, Michaut'nun Ehl-i Salîb Tarihi adlı eserinin Türkçe'ye çevrileceğini duyduğu zaman Fransız yazarın Selâhaddîn-i Eyyûbî hakkında öne sürdüğü asılsız iddialara karşı bu İslâm kahramanını müdafaa için yazdığını ifade eder. Muhtemelen aynı duygularla Fâtih Sultan Mehmed ve Yavuz Sultan Selim için de müstakil birer biyografi yazmaya karar veren Nâmık Kemal özellikle bu tarihî eserlerinde, İslâm tarihi hakkında olumsuz fikirler taşıyan Batılılar'a karşı İslâm ve Osmanlı tarihini müdafaa gayesi gütmektedir. Doğu ve Batı kaynaklarının mukayesesiyle ortaya konulan Selâhaddîn, aynı zamanda Tanzimat nesrinin lirizmde ulaştığı son merhale kabul edilmektedir.

Türk - İslâm tarihinden bu kahramanları seçişi tesadüfî olmayan Nâmık Kemal, aslında bunların şahsında kendi fikirlerini ortaya koyma fırsatı bulur. Bu kahramanlardan Selâhaddîn-i Eyyûbî açmış olduğu cihad bayrağı ile Haçlı orduları karşısında İslâm birliğinin savunucusu olmuş, Fâtih Sultan Mehmed fethedilen toprakları vatan haline getirmiş ve devleti bir cihan imparatorluğu yapmış, Yavuz Sultan Selim de Mısır ve Arabistan'ı fethedip hilâfeti saltanat merkezi İstanbul'a getirmekle büyük bir İslâm kahramanı olduğunu göstermiştir. Emîr Nevrûz ise İslâm dünyası için

Doğu'da büyük bir tehlike oluşturan Moğollar'ın müslüman olmasında büyük rol oynayan ve bu tehlikeyi ortadan kaldıran bir kahramandır.

Nâmık Kemal Nevrûz Bey mukaddimesinde, bazı büyük ahlâkî meziyetlerin insan ruhunda yerleşebilmesi için güzel örneklere ihtiyaç duyulduğunu, esasında tarihin bunu verdiğini, diğer büyük milletlerin önemli tarihî olaylarıyla kahramanlarını edebiyatlarına aksettirdiklerini, İslâm tarihinin ise büyük zenginliklerle dolu olmasına karşılık Türk edebiyatının henüz böyle bir yola girmediğini ve bu kahramanların da unutulup gittiğini söyler.

Nâmık Kemal'in eserlerinin kitap halinde neşrine dair en geniş araştırmayı yapan Ömer Faruk Akün'ün konuyla ilgili makalesinden öğrenildiğine göre Nâmık Kemal başlangıçta belirli bir sıra gözetmeksizin, "Evrâk-ı Perîşân" adı altında 1862'den beri yazmış olduğu çeşitli makale, mektup, manzum ve mensur edebî eserleriyle tercümeleri de dahil olmak üzere bir nevi külliyatını yayımlamak niyetindedir. Ancak daha sonraki siyasî mücadelesi ve sürgün hayatı onun bu seriden başka bir eser yayımlamasına imkân vermez. 1873 yılı başlarında Yavuz'un neşrinden kısa bir süre sonra doğrudan doğruya Evrâk-ı Perîşân'ın neşrine müdahale amacıyla hükümet tarafından yürürlüğe konulan Matbuat Nizâmnâmesi ve Nisan 1873'te Vatan yahut Silistre'nin temsilinin ardından Magosa'ya sürgüne gönderilmesiyle eserlerini külliyat halinde yayımlama düşüncesi böylece daha başlangıçta başarısızlığa uğrar.

Evrâk-ı Perîşân'ı meydana getiren ilk cüz Devr-i İstîlâ'nın da yer aldığı Selâhaddîn Eylül 1872'de, Fâtih Aralık 1872'de, Yavuz da Ocak 1873'te yayımlanmış, daha sonra 1884'te hepsi bir arada topluca neşredilmiştir. Eserin Latin harfleriyle sadeleştirilmiş bir baskısı yapıldığı gibi (Evrâk-ı Perîşân, haz. Raif Karadağ - Ö. Faruk Harman, İstanbul 1973) Devr-i İstîlâ, Emîr Nevrûz ve Bârika-i Zafer de ilâve edilerek Nâmık Kemal'in Tarihî Biyografileri adıyla (haz. İskender Pala, Ankara 1989) yeni bir neşri daha yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâmık Kemal, Evrâk-ı Perîşân, İstanbul 1301; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1985, s. 411-417; Banarlı, RTET, II, 912; Ömer Faruk Akün, “Nâmık Kemal’in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri”, TM, XVIII (1976), s. 10-26; a.mlf., “Nâmık Kemal”, İA, IX, 70; TDEA, III, 127-128.

Abdullah Uçman

EVREBE

الأوربة

Fas’ta bir Berberî kabilesi.

Kuzey Afrika’da İslâm fetihleri sırasında en güçlü kabilelerden biri olup Berberîler’in iki büyük kabile grubundan Berânis’e mensuptur. Çeşitli kolları bulunan Evrebe kabilesinin İslâm fetihleri öncesindeki reisi olan Sefürdîr b. Rûmî uzun süre kabilenin başında bulundu. Onun ölümünden sonra meşhur Berberî lideri Küseyle b. Lemzem kabilenin reisi oldu. Ebü’l-Muhâcir Dînâr kumandasındaki İslâm ordusu Tilimsân’a geldiğinde Mağrib’de bulunan Küseyle liderliğindeki Berberîler’le savaşarak onları mağlûp etti (55/675). Ebü’l-Muhâcir savaştan sonra Küseyle’ye yakın ilgi göstererek kabile mensuplarıyla birlikte İslâm’a girmesini sağladı. Fakat daha sonra Yezîd b. Muâviye döneminde (680 - 683) ikinci defa Kuzey Afrika valiliğine getirilen Ukbe b. Nâfi‘in, Ebü’l-Muhâcir’in ikazına rağmen Küseyle’ye kötü davranması onu Bizans’la iş birliği yapmaya, Evrebe ve diğer Berberî kabilelerini toplayarak müslümanlara karşı savaşmaya sevketti. Bir süre Mağrib’de hâkimiyet kuran Küseyle, Abdülmelik b. Mervân devrinde gönderilen Züheyr b. Kays tarafından öldürüldü (67/686 - 87). Bunun ardından Evrebe bölgeyi fetheden İslâm ordularına mukavemet edemeyerek yöredeki kalelere sığınmak zorunda kaldı. Daha sonraki yıllarda tekrar güç kazanan kabile, Fas ile Meknes arasında bulunan dağlık Zerhûn bölgesi yakınındaki Velîlâ’yı istilâ ederek oraya yerleşti. Yöre halkı kendilerini, Küseyle’nin ölümünden sonra Mağrib’in merkezî bölgelerinden gelip buraya yerleşen Evrebe’nin neslinden kabul ediyordu.

Fas’ın kuzeyindeki birçok Berberî kabilesi gibi Mu‘tezile doktrinini benimseyen Evrebe de Hz. Ali ailesine karşı yakınlık

duyuyor, toplumda mutlaka bir imamın bulunmasını zaruri görüyordu. Bundan dolayı Evrebe reisi Ebû Leylâ İshak b. Muhammed hiçbir güçlükle karşılaşmadan kendini imam ilân etti (172/788-89). Bir süre sonra Mekke

yakınında Hüseyin b. Ali b. Hasan'ın Abbâsîler'e karşı isyanında öldürülmekten kurtulan ve Mısır yoluyla Mağrib'e kaçan İdrîs b. Abdullah Velîlâ'ya geldiğinde Ebû Leylâ onu himaye etti ve İdrîs'in Hz. Peygamber'in soyundan faziletli bir insan olduğunu söyleyerek bütün Berberî kabilelerini ona biat etmeye çağırdı. Aynı yıl Velîlâ merkez olmak üzere İdrîsîler Devleti kuruldu. Berberîler'in Hâricî olmalarına rağmen Ali evlâdından birini desteklemeleri dinî olmaktan çok siyasî bir mahiyet arzetmektedir. Yöredeki bütün Berberîler I. İdrîs'e biat ederek onun cihad ve İslâmlaştırma faaliyetine katıldılar. Ancak II. İdrîs, babasına iyilik eden Evrebe kabilesi ve kollarına karşı iyi davranmadı. II. İdrîs'in 213'te (828) ölümüyle birlikte Fas onun oğulları arasında birbirleriyle anlaşamayan emirliklere ayrıldı. Evrebe ve diğer Berberî kabileleri 221 (836) yılında bunlarla ilgilerini keserek Fas Sultanı Ali b. Muhammed'e biat ettiler. Bu sultanın on üç yıl süren bir sükûn devresinden sonra ölümü üzerine (849) yine karışıklıklar ortaya çıktı. Fas rakip zümreler arasında bölündü. Evrebe 251'de (865) Ali b. Muhammed'in yeğeni Ali b. Ömer'e tâbi oldu. Bir ara Nükûr Emirliği ile de irtibatı olan kabile, Ortaçağ'da Cezayir'de Nikavs ve Bûne bölgelerinde varlığını devam ettirdi. Evrebe kabilesinin daha sonraki yıllarda da tamamen kaybolmayarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Evrebeliler, Muvahhidler zamanında 539 (1164) yılında isyana teşebbüs ettilerse de 580'de (1184) onlarla birlikte cihad için Endülüs'e hareket ettiler. Bir kısmı burada yerleşip bazı yerlere kendi adlarını verdiler (Cebeliberânis gibi). Kabile daha sonra Merînîler devrinde de ortaya çıkmıştır. Özellikle Endülüs'te cihad konusunu ele alan eserlerde onların hizmetleri anılmaktadır. 707 (1307 - 1308) yılında isyan eden bazı Evrebe emîrlerinin Merînîler'den Sultan Ebû Sâbit'in emriyle öldürüldükleri ve cesetlerinin Merakeş'te teşhir edildiği bilinmektedir.

Günümüzde Evrebe'nin Mezyete, Lecâye ve Ragive gibi bazı eski kollarının kalıntıları Zerhûn'un kuzeyinde Vâdîverga'da yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 107-110; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muğrib, I, 210; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 146-147; Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, I, 139, 151; Mohamed Talbi, L'Émirat Aghlabide 184 - 296/800 - 909, Paris 1966, s. 364, 368-369, 672; a.mlf., "Kusayla", EI^2 (İng.), V, 517-518; İbrâhim Harekât, el-Magrib ʿabre't-târîh, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 97; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, London 1987, s. 51; René Basset, "İdrîs I.", İA, V/2, s. 935; a.mlf., "Küseyle", a.e., VI, 1114; G. S. Colin, "al-Barânis", EI^2 (İng.), I, 1037; G. Deverdun, "Awraba", EI^2 Suppl. (İng.), s. 102-103.

Mustafa Öz

EVRENGZÎB

أورنگزيب

Pâdişâh-ı Gāzî Âlemgîr Ebü'l-Muzaffer Muhammed Muhyiddîn Evrengzîb (ö. 1118/1707)

Bâbürlü hükümdarı (1658 - 1707).

Hindistan tarihçilerince daha çok Âlemgîr unvanıyla anılır. Şah Cihan ile Mümtaz Mahal'in üçüncü oğlu olarak 15 Zilkade 1027'de (3 Kasım 1618) Mâlvâ'da (Dhod) dünyaya geldi. Molla Abdüllatîf Sultânpûrî, Mîr Muhammed Hâşim Gîlânî, Seyyid Muhammed Kannevcî, Şeyh Ahmed Molla Cîven, Şeyh Abdülkavî Burhânpûrî, Dânişmend Han ve Sâdullah Han gibi meşhur âlimlerden ders alarak yetişti.

Evrengzîb'in aktif siyasî hayatı, 1635'te Cüchâr Singh Bundelâ'ya karşı gerçekleştirilen başarılı bir seferle başladı. Ertesi yıl 1644'e kadar yürüttüğü Dekken valiliğine tayin edildi. Ardından Gucerât valiliğine getirildi. Valilikte iki yıl kaldıktan sonra 1646'da Belh'e gönderildi. Evrengzîb Belh'te başarılı olamadı ve yerini Nazar Muhammed Han'a bırakmak zorunda kaldı. 1646 - 1647 yıllarında Özbekler ve Safevîler'e karşı düzenlenen seferlerde orduya başarılı bir şekilde kumanda etti. 1648'de Mültan valiliğine getirildi. Bu sırada Şah Cihan ondan Kandehar'a sefer yapmasını ve şehri İranlılar'ın elinden geri almasını istedi. Ancak Evrengzîb buna iki defa teşebbüs ettiyse de başaramadı. 1652'de tekrar Dekken valiliğine tayin edilen Evrengzîb 1655'te Golkonda'yı kuşattı ve Şah Cihan'ın isteği üzerine vergi vermeleri şartıyla onlarla barış yaptı. 1657'de Bîcâpûr topraklarına hücum etti. Bîder ve Kelyânî'yi ele geçirmek üzere iken yine Şah Cihan'ın emriyle antlaşma yaptı. Muhtemelen saraydaki bazı çevreler Evrengzîb'in bu harekâtlarda başarılı olup itibar kazanmasını istemiyordu.

6 Eylül 1657'de Şah Cihan ciddi bir hastalığa yakalanınca dört oğlu arasında taht kavgası başladı. Evrengzîb'in liderlik kabiliyeti ve idarî

tecrübesi onun başarı şansını arttırıyordu. Tahtın birinci adayı veliaht Dârâ Şükûh (Şikûh) bu özelliklerden mahrum olduğu gibi Şah Cihan'a olan yakınlığı da kendisini gevşekliğe sevketmişti. Bu arada Şah Cihan'ın Bengal valisi olan ikinci oğlu Şücâ' ve en küçük oğlu Murâd hükümdarlıklarını ilân ettiler. Şücâ' başşehre doğru harekete geçtiyse de Bahâdırpûr'da yenilerek Müngîr'e kaçtı (14 Şubat 1658). Evrengzîb ve Murâd Ücceyn'de kuvvetlerini birleştirerek Dârâ Şükûh'un kumandanı Cesvent Singh'i Dermet'te yendiler (15 Nisan 1658). Daha sonra Evrengzîb Dârâ Şükûh'u Agra civarındaki Sâmûgarh'ta mağlûp etti (29 Mayıs 1658) ve babası Şah Cihan'ı Agra Kalesi'nde gözaltına aldı. Bu arada Murâd'ı da Gvalyor (Gwālior) Hapishanesi'ne gönderdi; Murâd 1661'de burada idam edildi. Böylece Delhi'de tahtı ele geçiren (31 Temmuz 1658) Evrengzîb, Dârâ Şükûh'u da Ecmîr yakınlarında üç gün süren savaşta bozguna uğrattı (23 Mart 1659). Dârâ Şükûh kaçarken Melik Cîven tarafından yakalanıp Delhi'ye götürüldü ve bir süre sonra öldürüldü. Şücâ' ise Arakan'da öldü. Kardeşlerini bu şekilde bertaraf eden

Evrengzîb devletin tek hâkimi oldu ve tahta çıkışını ikinci defa kutladı (5 Haziran 1659).

Evrengzîb'in yarım yüzyıla yaklaşan hükümdarlığı başlıca iki safhaya ayrılabilir. Kuzeyde bulunduğu ilk dönemde daha çok idarî ve siyasî meselelerle ilgilendi. İkinci dönemde ise güneye doğru hareket ederek Dekken'de Bâbürlü hâkimiyetini sağlamak için çok gayret sarfetti.

Hükümdarlığının ilk döneminde kumandanlarından Mîr Cümle Kuçbihâr ve Asam'ı fethetti (1661 - 1663). Ancak bu fetih çok pahalı ve geçici oldu. 1667'de Yûsufzaylar ve 1672'de Afridîler'in isyanını bastırma işi çok zaman aldı. 1678 yılında Mârvârlı Maharaca Cesvent Singh'in ölümünden sonra Bâbürlü - Racpût ilişkileri bozuldu ve taraflar arasında savaş başladı. Evrengzîb Ecmîr'de ordugâh kurup savaşı yakından takip ettiği sırada oğlu Ekber Şah'ın isyan etmesi üzerine Rânâ Rac Singh'le barış antlaşması yaptı (1681). Ancak Mârvârlı Rathorlar'ın itaat altına alınması epeyce zaman aldı. Bu esnada Dekken'de Maratalar'ın reisi Sîvâcî, Bâbürlü hâkimiyetine karşı yeni bir tehdit unsuru olarak ortaya çıktı. Evrengzîb, Emîrü'l-ümerâ Şâyiste Han'ı ona karşı sevkettiyse de başarılı olamadı. Fakat Şâyiste'nin yerine geçen Cey Singh, Sîvâcî'yi Purandhar Antlaşması'nın (1665) şartları

gereği otuz yedi kalenin yirmi üçünü teslim etmeye zorladı. Bunun üzerine Sîvâcî Evrengzîb'in hâkimiyetini tanıdı. Evrengzîb, büyük dedesi Ekber Şah'ın yaptığı gibi düşmanlarını yumuşatarak hizmetine alma usulünü benimsedi. Ancak Sîvâcî, 5000 kişilik bir ordunun kumandanlığına tayin edilmesini kendisine yakıştırmayarak tekrar Dekken'e kaçtı. Onun Bâbürlü topraklarına saldırması ve halktan zorla vergi toplaması Bâbürlüler'i epeyce endişelendirdi. Sîvâcî'nin 1680'de ölümüne rağmen Maratalar'ın saldırıları durdurulamadı. Bu durum karşısında Evrengzîb güneydeki hareketleri bizzat yönetmek için Burhânpûr'a doğru ilerlemeye karar verdi (1681).

Evrengzîb bu tarihten itibaren ölümüne kadar Dekken'de yaşadı. Bu sırada sekiz aylık bir kuşatmadan sonra Bîcâpûr'u ele geçirdi (1686). Sîvâcî'nin oğlu Sembhâcî yakalanıp idam edildi (1689). Fakat Marata liderleri ondan sonra da Bâbürlüler'e karşı saldırı düzenlemeye devam ettiler. Öyle ki Dekken Evrengzîb'in son zamanlarında bile etkili bir şekilde kontrol altına alınamadığı gibi bu seferler devleti ekonomik açıdan da oldukça yıprattı.

Hindistan'ın kuzeyindeki komşu Türk devletleriyle ilişkilere önem veren Evrengzîb'in bu ilişkilerinin herhangi bir siyasî gaye gütmeyip sembolik ve karşılıklı hediyeleşmelerden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. İranlılar'la olan münasebetler ise pek dostça geçmemiştir. İran Şahı II. Abbas'la yapılan yazışmalarda kullanılan ifadeler bir ara gerginliğe kadar yol açmışsa da 1666'da Şah Abbas'ın ölümüyle bu gerginlik ortadan kalkmıştır. Evrengzîb babası Şah Cihan'ın aksine Osmanlılar'la ilişki kurmak istememiştir. Hatta Osmanlılar'ın gönderdiği bir elçiye karşılık bile vermemiştir. Kaynaklarda sebebi belirtilmemekle birlikte bunun büyüklük kompleksinden ileri geldiği söylenebilir. Fakat Osmanlı himayesinde olan Mekke şerifleri ve Basra valileriyle iyi ilişkiler kurmaya önem vermiştir. Evrengzîb 28 Zilkade 1118'de (3 Mart 1707) öldü ve Evrengâbâd yakınlarındaki Huldâbâd'da defnedildi. Oğulları Muazzam (Bahâdır Şah I), A'zam ve Kâm Bahş arasında başlayan taht kavgası Muazzam'ın galibiyetiyle sona erdi.

Evrengzîb'in tarihteki rolü ve karakteri üzerinde farklı değerlendirmeler yapılagelmiştir. Onun dinine bağlı bir müslüman olduğu ve haftanın dört gününü oruçlu geçirdiği bilinmektedir. Çağının ünlü simalarından Hâce Ma'sûm, Hâce Seyfeddin ve İmâm-ı Rabbânî Şeyh Ahmed-i Serhendî'nin

torunlarından Hâce Muhammed Nakşibendî ile yakın irtibatı vardı. İslâm fıkhının önemli kaynaklarından biri olan el-Fetâva'l-ʿÂlemgîriyye (el-Fetâva'l-Hindiyye) onun himayesinde seçkin bir ulemâ heyeti tarafından meydana getirilmiştir (bk. el-ALEMGÎRİYYE). Evrengzîb ihtisab kanunlarının uygulanmasına çok titizlik gösteriyor ve gayelerini gerçekleştirmek için büyük çaba sarfediyordu. Gerektiği şekilde saygı gösterilmemesinden endişe ederek bütün paralardan kelime-i tevhidi kaldırttı. Hak ve adalet hususundaki hassasiyeti sebebiyle defin giderlerinin kendi kazancından karşılanmasını isteyen bir vasiyet bırakmıştı.

Evrengzîb, sık sık cizye tahakkuk ettirdiği Hindûlar'a adaletsiz davranmakla itham edilmiştir. Fakat kaynaklar genelde bu verginin sadece kâğıt üzerinde kaldığını ve çok defa toplanamadığını bildirmektedir. Evrengzîb'in bazı fermanları onun Hindu mâbedlerine bağışta bulunduğunu göstermektedir. Evrengzîb'in Ruḳaʿât-i ʿÂlemgîr adını taşıyan mektupları sade Farsça'nın güzel örneklerini teşkil eder. Bir devlet adamı olarak Bâbürlüler'i parçalanmaktan kurtarmaya çalışmış ve güvenliği sağlamıştır. Hân-ı Hânân Abdürrahim Bayram, Sâdullah Han el-Allâmî, Mecdüddin Muhammed b. Muhammed el-Îcî, İhtiyâr Han, Efdal Han ve Abdülazîz Âsaf Han gibi devlet adamları ehliyetli kişilerden oluşmaktaydı. Evrengzîb ihtiyatlı, âdil ve disiplinli bir sultan olarak şöhret yapmış ve genelde herkesin takdirini kazanmıştır. Hedeflerini tam olarak gerçekleştirememesine

rağmen Jadunath N. Sarkar'ın da belirttiği gibi hükümdarlığı zamanında Bâbürlüler en parlak devrini yaşamış, İngiliz hâkimiyetine kadar Hindistan tarihinde daha önce benzeri görülmemiş büyük devlet vasfını kazanmıştır. Evrengzîb devletin sınırlarını Tencür (Tencevür) ve Triçinapali'ye kadar genişletmesine rağmen Sihler'in, Maratalar'ın ve Zutlar'ın çıkardığı isyanlar, Racpûtlar'ın desteklerini çekmeleri, maaşlarını arazi gelirlerinden alan askerlerin köylüler üzerindeki baskısı ve diğer bazı meseleler Bâbürlüler'in XVIII. yüzyıl ortalarında zayıflamasına sebep oldu. Bir kısım tarihçiler, bazı zaaflarına rağmen Evrengzîb'in meziyetlerinin ve hânedanın tarihindeki şerefli yerinin inkâr edilemeyeceğini kaydederler. Evrengzîb çok keskin bir zekâya ve güçlü bir hâfızaya sahipti. Hükümdar olduktan sonra kırk üç yaşında iken Kur'an'ı ezberlemiştir. Aynı zamanda devrin sayılı âlimlerindendi. Sarayda görevli şarkıcı ve müzisyenlerin, Hindu astrolog ve

astronomi bilginlerinin görevlerine son vermiştir. Resim ve sanatı himaye etmekten çok dinî ilimlere değer vermiş, âlimleri ve tarihçileri desteklemiştir. Evrengzîb devrinde yetişen meşhur tarihçiler arasında ʿÂlemgîrnâme yazarı Münşî Muhammed Kâzım, Mirʾâtü'l-ʿâlem yazarı Muhammed Bahtâver Han ve Meʾâs̱ir-i ʿÂlemgîrî müellifi Muhammed Müstaid Han sayılabilir.

Mimari ile fazla ilgilenmemesi yüzünden Evrengzîb döneminde önceki hükümdarların zamanına nisbetle çok daha az sayıda ve daha az değerde eserler ortaya çıkmıştır. Dönemin en önemli mimari eserlerinin başında, Tac Mahal planından ilham alınarak 1678'de Evrengâbâd'da yapılan, Evrengzîb'in hanımı Râbia Devrânî'nin Bîbî - kâ Ravza diye meşhur türbesi gelir. 1659 - 1660'ta Delhi'de inşa edilen Mothki Mescidi, 1674'te Lahor'da yaptırılan Pâdişâhî (Bâdşâhî) Camii dönemin diğer iki büyük mimari eseridir. Ayrıca Benâres'te Ganj ırmağı kıyısında bir cami ve Mutra'daki Mescidi Cum'a da bu dönemde inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evrengzîb, Rukaʿât-i ʿAlemgîr, Leknev 1924; a.e.: Letters of Aurangzebe (trc. J. H. Bilimoria), Delhi 1972; Âkil Han Râdî, Vâkıʿât-i ʿÂlemgîrî (nşr. Abdullah Çağatay), Lahor 1936; Münşî Muhammad Kâzım, ʿÂlemgîrnâme (nşr. Hâdim Hüseyin - Abdülhay), Kalküta 1865-73; Ishwar Das Nagar, Futuhat-i Alamgiri (trc. Tasneem Ahmad), Delhi 1978; Muhammed Müstaid Han, Meʾâsir-i ʿÂlemgîrî (nşr. Âga Ahmed Ali), Kalküta 1870 - 73; Hafî Han, History of 'Alamgir (trc. S. Moinul Haq), Karachi 1975; Abdünnebî, Necâtü'l-müslimîn, Gucerât 1282; Muhammed A'zam. Mektûbât-i Şerîfe (nşr. Gulâm Mustafa Han), Haydarâbâd 1331; H. Îmâdüddin, Vesîletü'l-kabûl, ʿala'llah ve'r-resûl (nşr. Gulâm Mustafa Han), Haydarâbâd 1963; Ebü'l-Feth Kabil Han, Âdâb-ı ʿAlemgîrî (nşr. Abdülgafûr Çadharî), Lahor 1971; J. Sarkar, History of Awrangzeb, London 1924 - 30, I-V; Storey, Persian Literature, s. 564-599; S. R. Sharma, A Bibliography of Mughal India, Bombay, ts., s. 182-186; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 122-135; Sajida Alvi, "The Historians of

Awrangzeb", Essays on Islamic Civilization (ed. D. P. Little), Leiden 1976, s. 57-73; Rustam J. Mehta, Masterpieces of Indio - Islamic Architecture, Bombay 1976, s. 68-69; Laiq Ahmad, The Prime Ministers of Aurangzeb, Allahâbâd 1976; M. P. Srivastava, Policies of the Great Mughals, Allahâbâd 1978, s. 102-112; P. Brown, Indian Architecture: Islamic Period, Bombay 1981, s. 111-112; Ph. Chakrabarty, Anglo - Mughal Commercial Relations 1583 - 1717, Calcutta 1982, s. 145-170; Abu'l-Hasan Ali Nadawi, Islam and the World, Lahore 1982, s. 176-177; Amedeo Maiello, "Il Conflitto Dârâ - Aurangzeb Nella Moderna Storiographia Musulmana Dell'India", Atti del Convegno Sul Centenario della nascita di Louis Massignon, Napoli 1985, s. 93-109; S. Moinul Haq, "Prince Awrangzib: A Study", JPHS, X/1 (1962), s. 1-24; X/2 (1962), s. 109-136; X/3 (1962), s. 191-212; Yar Muhammad Khan, "The Will of Aurangzeb Alamgir", Journal of the Research Society of Pakistan, XX/2, Lahore 1983, s. 35-41; W. Irvine, "Evrengzîb", İA, IV, 413-414; a.mlf. - Mohammad Habib, "Awrangzib", EI^2 (İng.), I, 768-769; M. Athar Ali, "Avrangzeb", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, I, 106-107.

K. A. Nızamı

EVRENOSOĞULLARI

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde özellikle Rumeli'nin fethinde büyük hizmetleri görülen bir akıncı ailesi.

Ailenin adı, Karesi Beyliği emirlerinden biri iken bu beyliğin Orhan Bey tarafından Osmanlı hâkimiyeti altına alınmasından sonra (1348) diğer Karesi emirleriyle beraber Osmanlılar'ın hizmetine giren Evrenos Bey'e dayanır. Evrenos Bey'in babası Prangı lakabı ile anılan Îsâ Bey'dir. Bazı kaynaklara göre Bozoklu Han'ın oğlu olan Îsâ Bey, Süleyman Paşa ile birlikte Rumeli fütuhatına katılmış ve Makedonya'nın fethi sırasında Vrinaya'ya bağlı Prangı (Frankı veya Pranko) köyünde şehid düşerek orada gömülmüştür. Türbesi daha sonra oğlu Evrenos Bey tarafından yaptırılmıştır. Osmanlı tarihlerinde Evrenoz (Evrenuz) şeklinde de kaydedilen Evrenos Bey'i Batılı tarihçiler Bursa muhafızının oğlu olarak gösterirler ve Bursa'nın fethinden sonra Türkler'in hizmetine girdiğini ileri sürerler. Ayrıca Evrenos Bey'in Akkoyunlu Türkleri'nden olduğu veya Kıpçaklar'ın Uran kabilesine mensup bulunduğu da söylenmektedir.

Evrenos Bey, Osmanlı Devleti'nin hizmetine girdikten sonra Rumeli'de başlatılan fetih hareketlerinde önemli rol oynadı. Nitekim Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa'ya bağlı kuvvetlerle Rumeli'ye geçti. Süleyman Paşa Evrenos Gazi'yi Bizans İmparatoru Kantakuzenos'a yardım etmek üzere görevlendirdiği gibi 1356'dan sonra Rumeli'de oluşturulan ilk uçlardan birinin yönetimini de bir akıncı beyi olarak ona verdi. Evrenos Bey Türk akınlarının Meriç boyuna ulaşmasından sonra Gelibolu yakınlarındaki Konurhisar'ı ve Burgaz'ı merkez edinerek 1359 yılında Keşan ve Dimetoka taraflarında akınlarda bulundu. Bu başarılarından dolayı Orhan Bey ona kılıç ve kaftan gönderip vakıf için istediği yerleri verdi (760/1359).

Süleyman Paşa'nın ölümünden sonra (1359) Evrenos Bey Rumeli'deki birliklerin başına gönderilen Şehzade Murad ile birlikte fetihlere devam etti. Kısa bir süre sonra Orhan Bey'in de ölümü üzerine Şehzade Murad Rumeli'den ayrılmak zorunda kalınca bu bölgenin kontrolü Hacı İlbey ile birlikte Evrenos Bey'e bırakıldı. I. Murad Anadolu'da devlet işleriyle

uğraşırken Rumeli'de fethedilen topraklar bu emirler tarafından korundu. Sultan Murad'ın Rumeli'ye geçmesinden sonra bir süre duraklamış olan fetihlere devam edildi. Bu sırada Evrenos Gazi Keşan'ı fethetti. Rumeli'deki Osmanlı kuvvetlerinin sol koluna kumanda eden Evrenos Bey, Edirne'nin fethi için yapılan hazırlıklar sırasında Malkara ve İpsala'yı ele geçirdi (1361). Edirne'nin fethine de katıldı ve daha sonra İpsala'ya yerleşip karargâhını bu müstahkem kaleye taşıdı. Sultan I. Murad'ın emriyle Batı Trakya'ya geçerek Dimetoka ve Gümülcine'yi Osmanlı topraklarına kattı (1363). Böylece Sırplar'ın Edirne'yi kurtarma teşebbüsleri sonuçsuz kaldı.

Sırp Sındığı Zaferi'nden sonra (1364) Balkanlar'daki uç bölgelerini sağ, orta ve sol kanatlara ayıran Sultan Murad üç koldan fetih hareketlerini başlattı. Sol kanat yani batı bölgesi kumandanı olan Evrenos Bey Serez ve çevresini ele geçirdiyse de burası tekrar elden çıktı. 1372 Çirmen Savaşı'nın ardından Sırp prenslerinin idaresinde bulunan ve önemli ticaret yollarına sahip Makedonya'nın fethiyle görevlendirilen Evrenos Bey bu harekât sonunda Ferecik, İskeçe, Kavala, Karaferye, Drama ve Zihne'yi Osmanlı topraklarına kattı. Emrindeki Osmanlı kuvvetleriyle birlikte Serez'i ikinci defa fethederek kendisine merkez yaptıktan sonra Vezir Çandarlı Halil Paşa ile birlikte Makedonya'nın fethine başladı (1385).

I. Kosova Savaşı öncesinde Sultan Murad'dan izin alarak hacca giden Evrenos Bey'in savaş başlamadan önce Rumeli'ye dönmesi Osmanlı ordusunun moralini düzeltti. Tecrübeli bir savaşçı olan Evrenos Bey, bölgeyi iyi tanıdığı için Paşa Yiğit ile birlikte öncü olarak yer aldığı bu savaşın kazanılmasında önemli rol oynadı. Savaştan sonra Vodena ve Çitroz (Kitros) kasabalarını da fethetti; Yıldırım Bayezid'in ilk saltanat yıllarında Arnavutluk sınırlarına akınlar yaptı. Yıldırım Bayezid'in Balkanlar'daki hâkimiyeti sürdürmek için akıncı teşkilâtını yeniden canlandırması, Evrenos Bey, Paşa Yiğit Bey ve Fîruz Bey gibi kumandanların başta Bosna olmak üzere Eflak ve Tuna'nın kuzey taraflarına kadar akınlar düzenlemesine vesile oldu. Bu arada Bayezid'in seferlerine de katılan Evrenos Bey, Eflak ve Niğbolu savaşlarında padişaha tecrübesiyle yardımcı oldu. Bayezid'in Niğbolu Savaşı'ndan sonra ağırlık verdiği İstanbul muhasarası esnasında İstanbul'a batıdan gelecek bir yardımı önlemek için Yâkub Paşa ile birlikte Mora ve çevresinde akınlarda bulundu. Bu akınlar sırasında Tesalya

ovasındaki bazı yerleşim yerlerini aldı (1392). Hatta Mora'nın iç kesimlerine kadar akınlar düzenleyerek Venedikliler'e ait Koron ve Modon gibi kolonileri baskı altında tuttu. Ankara Savaşı'nda da Amasya sancak beyi Çelebi Mehmed'in yanında yer aldı.

Evrenos Bey, Yıldırım Bayezid'in ölümünden sonra oğulları arasında çıkan taht kavgalarında önce Edirne'ye hâkim olan Süleyman Çelebi'yi desteklemesine rağmen onun Bizans İmparatoru Manuel Palaiologos ile yaptığı Gelibolu Antlaşması (1403) sonunda bazı yerleri Bizanslılar'a terketmesine karşı çıktı. Süleyman Çelebi'nin ölümünden sonra (1410) Mûsâ Çelebi'nin yaptığı çağrıyı hastalığını ve yaşlılığını ileri sürerek kabul etmedi. Daha sonra Mehmed Çelebi'ye yardım ederek tahtı ele geçirmesinde etkili oldu.

Orhan Bey, I. Murad, I. Bayezid ve Fetret devrinde Osmanlı Devleti'ne büyük hizmetlerde bulunan Evrenos Bey, Şevval 820'de (Kasım 1417) Yenice-i Vardar'da vefat etti ve burada yaptırmış olduğu türbeye defnedildi. Türbe kitâbesine göre "Melikü'l-guzât ve'l-mücâhidîn" lakabını taşımaktaydı. Öldüğü zaman 100 yaşını aşmış bulunuyordu. Yenice-i Vardar'da cami, mescid, imaret ve medrese gibi tesisler yaptırmıştı. Bundan başka diğer Rumeli şehirlerinde de vakıfları vardı.

Evrenos Bey'in oğullarından Ali ve Îsâ beyler, babalarından sonra Osmanlılar'ın Rumeli'deki akıncı beyleri olarak hizmet ettiler. Yıldırım Bayezid, Ali Bey'e Rumeli'deki başarıları karşılığında Ergiri sancağını vermiş ve Arnavut - ili uç beyliğini kendisine bırakmıştı. Ankara Savaşı'ndan sonra babasının isteği üzerine Mûsâ Çelebi'nin hizmetine giren Ali Bey, yine babasının tavsiyesi doğrultusunda Mehmed Çelebi ile de irtibata geçmiş ve onun hükümdar olmasında etkili olmuştu. Evrenosoğlu Ali Bey, II. Murad devrinde de Arnavutluk'taki faaliyetlerine devam etti. Düzmece Mustafa isyanında önce Mustafa'yı desteklediyse de daha sonra II. Murad tarafına geçti. Selânik'in fethinde (1430) büyük yararlık gösterdiği gibi 1432'den sonra Macaristan ve Erdel üzerine düzenlediği akınlarla ününü daha da arttırdı. 1441'de Belgrad Kalesi'ni ilk defa kuşattı. Altı ay kadar süren bu kuşatma, Macaristan içlerine sevkedilen akıncı kollarının yenilgiye uğraması üzerine kaldırıldı. 1444 yılında Arnavutluk'ta isyan eden İskender Bey üzerine gönderilen Ali Bey'in son olarak Fâtih

devrinde 1462 Eflak seferine katılmış olduğu bilinmektedir. Bu tarihten sonra vefat etmiş olan Ali Bey'in türbesi de Yenice-i Vardar'dadır.

Ali Bey'in oğullarından Şemseddin Ahmed Bey, babası ve kardeşi Evrenos Bey ile birlikte akıncı beyi olarak 1462'de yapılan Eflak seferine katılmış, daha sonraki yıllarda Arnavutluk taraflarına düzenlenen akınlara iştirak etmiştir. 1466 yılında Tırhala sancağının tahririnde görevlendirildiği anlaşılan Ahmed Bey

Yenice-i Vardar'da cami, medrese ve imaret yaptırmış, bunlar için 1498'de bir vakfiye hazırlatmıştır. Bundan bir yıl sonra da vefat etmiş ve kendi yaptırdığı cami hazîresine defnedilmiştir. Oğulları Îsâ ve Süleyman beyler Osmanlı ordusunda çeşitli hizmetlerde bulunmuşlar ve 1488'de yapılan Osmanlı - Memlük savaşında şehid düşmüşlerdir.

Ali Bey'in diğer oğlu Evrenos Bey de 1462 Eflak seferine katıldıktan sonra Boğdan sınırlarında akıncı olarak savaşmıştır. Bundan sonraki faaliyetleri ve ölüm tarihi bilinmemektedir.

Evrenos Gazi'nin oğullarından Îsâ Bey ise sancak beyi olarak 1434 - 1438 yılları arasında Arnavutluk üzerine yapılan akınlara ve 1443 yılındaki Morava Savaşı'na katılmış, Fâtih Sultan Mehmed devrinde Arnavutluk'ta meydana gelen olaylarda önemli rol oynamıştır. Fâtih'in Sırbistan seferini fırsat bilen Arnavutluk Beyi İskender Bey, Napoli kuvvetleriyle birlikte Berat şehrini kuşatınca (1455) Fâtih Evrenosoğlu Îsâ Bey'i 40.000 kişilik bir kuvvetle derhal İskender Bey üzerine gönderdi. Yapılan savaşta İskender Bey'in kuvvetleri büyük bir yenilgiye uğratıldı (26 Temmuz 1456). Îsâ Bey kardeşi Ali Bey'den sonra vefat etmiş olup onun da türbesi Yenice-i Vardar'dadır. Ayrıca bu şehirde cami ve imareti de vardır. Îsâ Bey'in Mehmed Bey adındaki oğlunun 1501 yılında İlbasan sancak beyi olduğu ve Draç'ı fethettiği bilinmektedir.

Rumeli'nin fethinde ve Türkleşmesinde büyük yararlıklar gösteren Evrenosoğulları, özellikle Yenice-i Vardar'da yerleşerek burayı kendilerine merkez yapmışlardır. Selânik yakınlarında bu küçük kasabanın merkezi olduğu bölgeye Osmanlı fethinden sonra 1430'larda kalabalık Türkmen grupları iskân edilmiş ve burası önemli bir askerî ve kültürel gelişmeye

sahne olmuştur. Ayrıca Selanik ile Yenice arasındaki bu bölgede Evrenosoğulları birçok vakıf da kurmuşlardır. Evrenosoğulları Osmanlılar'ın Rumeli'de ilk vakıf kurucuları arasında yer almaktadır.

1668 yılı baharında Yenice'yi ziyaret eden Evliya Çelebi, burasının Evrenosoğulları sayesinde oldukça zengin ve gelişmiş bir yer haline geldiğini belirtmektedir. "Evrenos Bey yöresi" olarak anılan Yenice-i Vardar'da Gazi Evrenos ve Gazi Ahmed beylerin türbeleri, Büyük Cami, Asker Camii, Evrenos Hamamı ve saat kulesi günümüze kadar gelmiştir. Bu saat kulesinin, Evrenos Bey'in torunu Ahmed Bey'in türbesinin yanına 1753'te ailenin başka bir ferdi tarafından inşa ettirildiği bilinmektedir. Bunların dışında 1912 yılına kadar burada yaşayan ailenin Yenice'yi terketmeden önceki son üyesinin yaptırdığı bir de büyük saray vardır.

Akıncılığın yavaş yavaş önemini kaybetmesi üzerine Evrenosoğulları'nın da XVI. yüzyılın ortalarından itibaren nüfuz ve şöhretleri giderek azaldı. Ancak XVIII. yüzyılın başlarında bu aile fertlerinden bazıları "evlâd-ı fâtihân" da denilen Rumeli yörük teşkilâtında idarecilik yapmışlardır. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde siyasî ve idarî görevler alan bu aile mensupları çeşitli kollar halinde günümüze kadar gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 49-51, 54, 61-62, 84, 106, 118, 123-124; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, III. Defter, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3078, vr. 91a-b; VI. Defter, s. 215, 219; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 21-22, 24-25; Neşrî, Cihânnümâ (Unat), I, 176-177, 214-215; II, 561-563, 567, 579, 611; Feridun Bey, Münşeât, I, 87; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 69, 73, 91-92, 117, 120, 256-258, 267-268; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 175-176; IX, 47; Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese), Breslau 1922, s. 17, 20-22, 24-25, 75, 79, 88-89; Hammer (Atâ Bey), II, 159, 258; Sicilli Osmânî, I, 443; Uzunçarşılı, Karesi Vilâyeti Tarihçesi, İstanbul 1941, s. 89, 96-113; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 124, 157, 163, 293, 328, 395, 563-565; a.mlf., "Evrenos", İA, IV, 414-418; Osman Ferid, "Evrenos Bey

Hânedanına Ait Temliknâme-i Hümâyûn", TOEM, VI/31 (1334), s. 432-438; K. Kâni, "Evrenos Bey", Kaynak, III/36, İstanbul 1936, s. 923-925; IV/37 (1936), s. 17-19; IV/38 (1936), s. 60-64; Vasilis Demetriades, "The Tomb of Ghazi Evrenos Bey at Yenitsa and its Inscription", BSOAS, XXXIX (1976), s. 328-332; a.mlf., "Problems of Land - Owning and Population in the Area of Gazi Evrenos Bey's Wakf", BS, XXII/1 (1981), s. 43-57; I. Mélikoff, "Ewrenos", EI[2] (Fr.), II, 738-739; a.mlf., "Ewrenos Oghullari", a.e., II, 739-740.

Fahamettin Başar

EVRİM TEORİSİ

(bk. TEKÂMÜL NAZARİYESİ).

EVS

بنو الأوس

Medine’de ensarı teşkil eden Kahtânî asıllı iki Arap kabilesinden biri.

Kabilenin Kahtân’a kadar uzanan nesebi şöyledir: Evs b. Hârise b. Sa‘lebe b. Amr Müzeykıyâ b. Âmir Mâüssemâ’ b. Hârise b. İmruülkays b. Sa‘lebe b. Mâzin b. Ezd b. Gavs b. Nebt b. Mâlik b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe’ b. Yeşcüb b. Ya‘rub b. Kahtân.

Evs ile Hazrec Hârise b. Sa‘lebe’nin iki oğlu olup anneleri Kayle bint Cefne’den dolayı Araplar arasında Benî Kayle adıyla da meşhurdurlar. Anayurtları Yemen olup seylü’l-arim*den sonra Tihâme’ye, oradan da kuzeye göç ettiler. Sa‘lebe b. Amr Müzeykıyâ ve oğulları da Yesrib’e (Medine) gittiler (yaklaşık 492). Burada bir süre yahudilere tâbi olarak yaşadılar; onların ekonomik ve siyasî baskılarına mâruz kaldılar. Rivayete göre Gassânîler’in destek ve yardımıyla yahudilere karşı bağımsızlıklarını kazandılar. Evs’in soyu oğlu Mâlik’in Amr (Nebît), Avf, İmruülkays, Cüşem ve Mürre adlı beş çocuğundan çeşitli kollara ayrılarak çoğalmıştır. Daha önce Yesrib dışında yaşayan Evs ve Hazrec kabileleri bağımsızlıklarını kazandıktan sonra şehrin içine yerleşmişler, fakat ardından yahudiler bu iki kardeş kabile arasındaki ezelî rekabeti tahrik ederek onları birbirine düşürmeye çalışmışlardır.

Câhiliye devrinde Evs ile Hazrec arasında çeşitli savaşlar olmuştur. Bunların en şiddetlisi, Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden önce beş yıl devam etmiş olan Buâs Savaşı’dır. Evs kabilesi, her iki tarafın da ağır kayıplar verdiği bu savaşta muhtemelen müttefikleri olan Nadîr ve Kurayzalılar’ın yardımı ile galip gelmiştir.

Evs kabilesi Câhiliye devrinde Menât adlı puta tapıyordu. Nübüvvetin 11. yılına (620) rastlayan hac mevsiminde Akabe’de Hz. Peygamber ile görüşen altı Yesribli Hazrec kabilesine mensuptu. Hazrecliler Buâs Savaşı’nda zayıf düştükleri için Kureyş’ten destek sağlamak istiyorlardı.

Fakat Resûl-i Ekrem'in daveti üzerine müslüman oldular. Hz. Peygamber onlardan kendisini Medine'de himaye etmelerini ve İslâmiyet'in yayılması için çalışmalarını istedi. Hazrecliler de Evs kabilesiyle aralarında devam eden savaşların bu yeni din sayesinde ortadan kalkacağını umduklarını ifade ettiler. Birinci Akabe Biatı'na (621) katılan on iki kişilik Yesrib heyetinde Evs kabilesinden de iki kişi bulunuyordu. Bilhassa Hz. Peygamber'in Yesrib'e gönderdiği Mus'ab b. Umeyr'in çalışmaları sonucunda Evsliler arasında İslâmiyet hızla yayılmaya başladı. Evs'in ileri gelenlerinden Üseyd b. Hudayr ve Sa'd b. Muâz da müslüman oldular.

Evs kabilesi mensuplarının İkinci Akabe Biatı'na (622) daha çok sayıda temsilciyle katıldıkları ve kabileleri adına Hz. Peygamber'i himaye için söz verip biat ettikleri bilinmektedir. Diğer taraftan Resûl-i Ekrem Yesrib'e hicret edinceye kadar oradaki müslümanların bir disiplin içinde hayatlarını devam ettirebilmeleri için seçilen on iki nakibden üçü Evs kabilesine mensuptu.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Evs ile Hazrec arasında yıllardır devam eden savaşlar ve anlaşmazlıklar son buldu. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa temas eden âyetin meâli şöyledir: "Hepiniz toptan Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, parçalanıp ayrılmayın. Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de O kalplerinizi -İslâm'a ısındırıp-birleştirmişti. Siz de onun bu nimeti sayesinde kardeş olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken sizi oradan O kurtarmıştı" (Âl-i İmrân 3/103). Evs kabilesine mensup Ebû Âmir er-Râhib adlı bir kişi, Hıristiyanlığın ve bilhassa Yahudiliğin tesiriyle putperestliğe yeni bir şekil vererek müslüman olan Evsliler'i kendi tarafına çekmeye çalıştı. Hz. Peygamber bu faaliyetinden dolayı ona "Fâsık" lakabını takt. Uhud Gazvesi öncesinde Mekkeli müşriklerle iş birliği yaparak onlarla beraber Uhud önlerine gelen Ebû Âmir el-Fâsık kabile mensuplarının asabiyet duygularını tahrik ederek onları putperestler tarafına çekmeye çalıştıysa da başarılı olamadı.

Resûl-i Ekrem'in sağlığında Evsli Sa'd b. Muâz ile Üseyd b. Hudayr İslâm'a büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Bedir Gazvesi'nde Evs kabilesinin sancağını taşıyan Sa'd b. Muâz, Benî Kurayza ile yapılan savaştan sonra yahudiler hakkında hakemlik yapmıştı. Bunların dışında Evs

kabilesine mensup bazı sahâbîler de şunlardır: Râfi‘ b. Hadîc, Sa‘d b. Eşhel, Seleme b. Selâme, Âsım b. Sâbit, Abbâd b. Bişr, Abdurrahman b. Şibl, Osman b. Huneyf, Berâ b. Âzib, Ebû Lübâbe, Ebü’l-Heysem b. Teyyihân, Amr b. Sâbit Ebû Abs b. Cebr, Sâbit b. Dahhâk, Hanzale b. Ebû Âmir ve Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî el-Evsî.

Hz. Ömer zamanında divan defterlerinin düzenlenmesi sırasında Kureyş kabilelerinden sonra sıra ensara gelince Sa‘d b. Muâz’ın mensup olduğu Evs’in önce yazılması kararlaştırıldı; Medine’deki diğer kabileler de ona yakınlıklarına göre sıralandı.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devrinde Evsliler’le Hazrecliler arasında zaman zaman ihtilâf çıkmışsa da yapılan müdahalelerle kavgaya dönüşmesi önlenmiştir. Evsliler dört halife döneminde siyasetten uzak bir hayat yaşamışlar, ticaretle ve dinî ilimlerle özellikle hadisle meşgul olmuşlardır; bazıları da fetihlere katılmıştır. Emevîler zamanında ise siyasî ve dinî muhalefet merkezi haline gelen Medine’de zulüm ve baskılara mâruz kalmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Nesebü Meʿad ve’l-Yemeni’l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, I, 364-388; İbn Sa‘d, et-Tabakât, I, 216-227; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 22, 657; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘), Riyad 1397/1977, s. 374; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 385; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 655, 676, 678; İbn Saîd el-Endelüsî, Neşvetü’t-tarab fî târihi câhiliyyeti’l-ʿArab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, I, 188-197; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire, ts. → Beyrut, ts. (Dârü’ş-Şerîf li’l-fikri’l-Arabî), II, 311-320; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ, I, 152-158, 162-166; a.mlf., Hulâsatü’l-Vefâʾ, Cidde 1403/1983, s. 151-159; Muhammed Ahmed Câdelmevlâ Beg v.dğr., Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-Câhiliyye, Kahire 1361/1942, s. 62-69; Cevâd Ali, el-Mufassal, bk. İndeks; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1971, s. 95, 97, 108; Muhammed Beyyûmî Mehrân, Dirâsât fî târîhi’l-ʿArabi’l-kadîm, Riyad 1400/1980, s.

475-482; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 46-47; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 50-51; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Kabâʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filistîn, Beyrut 1986, s. 156-161; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ʿahdi'r-Resûl, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 334-335, 356-368, ayrıca bk. İndeks; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 426-429; Isaac Hasson, "Contributions à l'étude des Aws et des Hazrağ", Arabica, XXXVI/1, Leiden 1989, s. 1-35; Reckendorf, "Evs", İA, IV, 418; W. Montgomery Watt, "al-Aws", EI^{2} (İng.), I, 771-772.

Hüseyin Algül

EVS b. HACER

أوس بن حجر

Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî (ö. m. 620)

Câhiliye devri şairlerinden.

Aslen Bahreynli olup milâdî 530 yılında doğdu. Câhiliye devrinin en büyük şairlerinden sayılır. Hayatının düzensiz olması ve Necid, Irak, Hîre gibi bölgeler arasında çokça seyahat etmesi sebebiyle gezici şair (şâir cevvâl) diye tanınmıştır. Çağdaşı olan Arap Meliki Amr b. Hind'in yanında daha çok Hîre'de oturmuş ve Halîme Savaşı'nda (554) Gassânîler tarafından babası Hacer'le birlikte öldürülen Münzir b. Mâüssemâ'ın intikamını alması için oğlu Amr'ı hamasî şiirleriyle teşvik etmiştir. Evs'in daha sonra yetişen birçok şaire ilham kaynağı olan şiirlerinin hamasî olanlarında düşmana karşı daima uyanık, savaşa her an hazır ve düşmanın gözünü korkutacak şekilde güçlü olmanın gereği vurgulanır. Akıl ve mantığın hâkim olduğu şiirlerinde şair kuşlar, hayvanlar, av ve silâh tasvirleriyle şöhret bulmuştur. Ayrıca özellikle ahlâka dair şiirlerinde, methiye ve mersiyelerinde çok başarılıdır. İbn Sellâm el-Cumahî Evs'i ikinci tabakanın başında, Ebû Ubeyde et-Teymî ise üçüncü tabakada zikreder ve onu Nâbiga el-Ca'dî ve Hutay'e ile bir tutar (Ebû Ferec el-İsfahânî, XI, 73). İbn Kuteybe ise Evs'in Mudar kabilesinin seçkin şairi olduğunu, ancak Nâbiga ez-Zübyânî ve Züheyr'in onu geride bıraktığını söyler. Asmaî, Evs'in kendisine iyilikte bulunan Fedâle b. Kelede'nin ölümü üzerine söylediği mersiyelerden birinin başlangıç beytinden daha güzel bir başlangıç beyti duymadığını ifade etmiştir.

Meşhur şairlerden Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın annesiyle de evlenmiş olan Evs b. Hacer'in Züheyr b. Ebû Sülmâ tarafından rivayet edilen bir divanı mevcuttur. 1892'de ilk defa Rodolf Gayer tarafından derlenerek Almanca'ya tercüme edilen bu divanın (Sezgin, II, 172) iki rivayetinden biri Asmaî'ye, ikincisi Ebû Ubeyde et-Teymî'ye aittir. Muhammed Yûsuf Necm'in şerh ve tahkikiyle yayımlanan divanın (Beyrut 1960) sadece

kafiyeleri ve bazı beyitleri açıklanmıştır. Bu arada divanın indeksi yapılmadığı gibi şair hakkında da bilgi verilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evs b. Hacer, Dîvân (nşr. Muhammed Yûsuf Necm), Beyrut 1960; Cumahî, Fuhûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 97; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 202-209; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğânî, Beyrut 1407/1986, XI, 73-79; Abdülkâdir el-Bağdâdî. Hizânetü'l-edeb, Kahire 1402/1981, IV, 379-380; Brockelmann, GAL, I, 18-19; Suppl., I, 55; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-Edebi'l-Câhilî, Kahire 1947, s. 298-314; Sezgin, GAS, II, 171-172; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 31; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 170-172; A. Haffner, "Evs", İA, IV, 419; S. A. Bonebakker, "Aws b. Hadjar", EI² (Fr.), I, 795.

Hüseyin Varol

EVS b. HAVLÎ

أوس بن خولي

Ebû Leylâ Evs b. Havlî b. Abdillâh el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 35/655 [?])

Sahâbî.

Annesi Cemîle bint Übey, münafıklığı ile meşhur Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kardeşidir. İslâm'ın ilk yıllarında okuma yazma bilen az sayıdaki sahâbîlerden biri olan Evs Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerindendi. İyi yüzmesi ve ok atmadaki maharetiyle de bilinirdi. Başta Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri olmak üzere Hz. Peygamber'in katıldığı bütün savaşlarda bulundu. Hicretten sonra Resûl-i Ekrem onunla muhacirlerden Şücâʻ b. Vehb el-Esedî arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Evs'in Hz. Ömer'le kardeş yapıldığı ve Resûlullah'ın meclisinde onunla gün aşırı nöbetleşe kalarak olup biten hadiseleri ve yeni bilgileri birbirlerine anlattıkları da rivayet edilmektedir (İbn Beşküvâl, II, 603). Umretü'l-kazâ seferinde Kureyşliler'in muhtemel bir saldırısını önlemek için görevlendirilen 200 askerin başına Hz. Peygamber'in Evs'i getirmesi onun iyi bir savaşçı olduğunu göstermektedir. Evs b. Havlî Hz. Peygamber'in naaşının yıkanması, kefenlenmesi ve defnedilmesi işine ensarı temsilen bizzat katılmıştır.

Kaynaklarda, Evs b. Havlî'nin Hz. Osman'ın şehid edilmesinden önce Medine'de vefat ettiği belirtilmekte, fakat kesin bir tarih verilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 260; İbn Mâce "Cenâʾiz", 65; İbn Saʻd, et-Tabakât, III, 542-543; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 77-78; İbn Beşküvâl, Gavâmizü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali Seyyid - Muhammed Kemâleddin İzzeddin),

Beyrut 1987, II, 602-603; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gâbe, I, 170; a.mlf., el-Lübâb, I, 471; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 84; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 46-47.

Mehmet Ali Sönmez

EVS b. SÂMİT

أوس بن الصامت

Karısı Havle bint Mâlik’i boşamaya kalkması üzerine zıhâr* âyetinin inmesine sebep olan sahâbî

(bk. HAVLE bint MÂLİK).

EVSÂFÜ’l-EŞRÂF

أوصاف الأشراف

Nasîrüddîn-i Tûsî’nin (ö. 672/1274) sülûkün merhalelerini anlatan Farsça tasavvufî ve ahlâkî risâlesi.

Müellif bu risalesini, meşhur eseri Aẖlâḳ-ı Nâṣırî’den daha sonra Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cüveynî’nin isteği üzerine kaleme almıştır. Evṣâfü’l-eşrâf, bir münâcât ve kısa bir önsözden sonra altı bölüme (bab) ayrılmış, ilk beş bölüm de kendi içinde altı kısma (fasıl) bölünmüştür. Tûsî her fasla konuyla ilgili bir âyetle başlar, daha sonra o faslın konusu olan terimin tarifini verir ve açıklamasını yapar. Ona göre insan başkalarına muhtaç olduğu için eksik bir varlıktır. Bu durumu bilen insanda eksikliğini telâfi ve kendini olgunlaştırma meyli doğar. Kişinin olgunluğa ulaşabilmesi için mutasavvıfların “sülûk” dedikleri faaliyete girişmesi zorunludur. Bunu yapmak isteyen kimseye altı şey gereklidir.

Her biri ayrı bir bölümde incelenen bu altı şartın ilki sülûke başlamaktır. Bu bölüm, bunun için mecburi olan iman, sebat, niyet, sıdk, Allah’a dönüş ve ihlâs alt başlıklarını ihtiva eder. İkinci bölüm, sâliki yolundan alıkoyacak engelleri ortadan kaldırmaya dairdir. Bu bölüm tövbe, zühd, fakr, riyâzet, nefis muhasebesi ve takva konularına ayrılmıştır. Üçüncü bölüm sülûkün mahiyeti ve sâlikin bu durumdaki halleriyle ilgili olup halvet, tefekkür, havf, recâ, sabır ve şükür alt başlıklarından meydana gelmiştir. Dördüncü bölümün konusu sülûk sırasında sâlikte meydana gelen hallerdir; irade, şevk, muhabbet, mârifet, yakīn ve sükûn alt başlıklarını içine alır. Beşinci bölüm ilâhî yolculuğun sonunda ulaşılan haller hakkında olup tevekkül, rızâ, teslimiyet, tevhid, ittihâd ve vahdet konularını ihtiva eder. Altıncı bölümde sülûkün son basamağı olan fenâ makamı anlatılır. Fenâ son makam olduğu için bu bab alt bölümlere ayrılmamıştır.

Sade bir dille kaleme alınan Evṣâfü’l-eşrâf’ın İran’da ve İran dışında bazıları eksik altmışa yakın yazma nüshası bilinmektedir. İlk defa taş basması olarak neşredilen (Tahran 1226) eser, daha sonra üçü Bombay, biri

Berlin, diğerleri Tahran'da olmak üzere on defa basılmıştır. Baskıları içinde en iyisi, İmâdü'l-küttâb Mirza Hüseyin Han Sayfî'nin hattıyla olan nüshanın faksimile neşridir (Tahran 1345 hş./1966). Seyyid Nasrullah Takavî tarafından hazırlanan bu neşir, Muhammed Müderrisî'nin bazı Avrupalı filozofların ahlâk görüşlerine de yer veren yirmi bir sayfalık bir önsözüyle eserin Muhammed b. Alî-i Cürcânî tarafından yapılmış Arapça tercümesini de ihtiva etmektedir. Eseri daha sonra Necîb Mâyil-i Herevî üç nüshasını esas alarak yayımlamışsa da (Meşhed 1361/1981) Seyyid Nasrullah Takavî neşri hâlâ önemini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nasîrüddîn-i Tûsî, Evsâfü'l-eşrâf, Tahran 1345 hş./1966; Münzevî, Fihrist, II/1, s. 1057 - 1059; Hânbâbâ, Fihrist, I, 403-404; Kâsımzâde-i Îrânşehr, "Evsâfü'l-eşrâf", ʿİlm ü Hüner, Urdîbihişt 1307 hş., s. 43-44; G. M. Wickens, "Awsâf al-Ašraf", EIr., III, 122.

M. Nazif Şahinoğlu

EVSAT

أوسط

Türk mûsikisi usullerinden.

Arapça'da "bir şeyin ortası" anlamına gelen kelime dinî mûsikide en çok kullanılan usullerden birinin adıdır. Yirmi altı zamanlı ve on üç vuruşlu bir büyük usuldür. İçerisinde Türk aksağı bulunan iki usulden biri olması önemli bir özelliğidir. Bir Türk aksağı, iki sofyan ve yine bir Türk aksağı, iki sofyanın birleşmesinden meydana gelmiştir. 26/8'lik birinci ve 26/4'lük ikinci mertebeleri kullanılmıştır. Bu mertebelerin şematik gösterilişi şöyledir:

Başta tevşîhler ve cumhur ilâhileri olmak üzere beste ve şarkılarda çok kullanılan bu usulle ölçülmüş bazı peşrevlere de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 108-112, 114-116; Özkan, TMNU, s. 657-658; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 125-126; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 346 (1978).

İsmail Hakkı Özkan

EVTÂD

أوتاد

Dört yönde bulunduklarına ve buralardaki yerleri koruduklarına inanılan dört büyük velîyi ifade etmek için kullanılan tasavvuf terimi

(bk. RİCÂLÜ’l-GAYB).

EVTÂS

أوطاس

Huneyn Gazvesi’nde müşriklerin savaştan önce toplandıkları ve savaşın son merhalesinin cereyan ettiği vadi

(bk. HUNEYN GAZVESİ).

EVVÂBÎN NAMAZI

Akşam namazından sonra veya kuşluk vaktinde kılınan nâfile namaz.

Evvâbîn kelimesi "dönen, Allah'a yönelen, tövbe eden" anlamındaki evvâbın çoğuludur. Kur'ân-ı Kerîm'de beş yerde tekil (Sâd 38/17, 19, 30, 44; Kāf 50/32), bir yerde de çoğul (el-İsrâ 17/25) şekliyle geçen bu kelime ile eski peygamberlerin ve salih kulların her zaman Allah'a yöneldikleri, tövbe edip O'na döndükleri anlatılır. Kelime bazı hadislerde de tekil ve çoğul olarak yer almakta ve benzeri anlamlar taşımaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "evvâb" md.). Yukarıdaki âyetler arasında özellikle İsrâ sûresinde geçen evvâbîn kelimesi müfessirler tarafından "günah işlediğinde derhal tövbe edip Allah'a yönelen, Allah'a itaat ederek hayır işleyen kimseler" şeklinde açıklanmıştır.

Hz. Peygamber'den ve ashaptan, akşam namazından sonra nâfile namaz kılmayı teşvik eden hadisler rivayet edilir. Bunlar arasında, akşam namazından sonra kılınan altı rek'at nâfile namazın on iki yıllık ibadete denk olduğu, bu namazı kılan kimsenin günahlarının deniz köpüğü kadar çok olsa da bağışlanacağı, akşam namazından sonra dört rek'at daha kılan kişinin cennetle ödüllendirileceği, onun Kadir gecesini ihya etmiş gibi ecir alacağı, yine bu vakitte yirmi (diğer bir rivayette on) rek'at namaz kılan kimse için Allah'ın cennette bir köşk inşa edeceği şeklinde özendirici hadisler sayılabilir (bk. İbn Mâce, "İḳāme", 185; Tirmizî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 204; Heysemî, II, 229-230; Şevkânî, III, 62-64). Ancak bu hadislerin hemen hemen tamamı muhaddisler tarafından sened itibariyle zayıf görülmüştür. Muhammed b. Münkedir'in rivayet ettiği bir başka hadiste de Hz. Peygamber'in rek'at sayısı belirtmeden akşam ile yatsı arasında kılınan bu namazı "evvâbînin namazı" (salâtü'l-evvâbîn) olarak vasıflandırdığı görülür (Abdullah b. Mübârek, s. 445, 453; Muttakī el-Hindî, VII, 388). Ancak hadiste, bu nâfile namaza isim verilmesinden ziyade söz konusu namazın Kur'an'da evvâbîn diye nitelendirilen salih kulların namazı grubunda sayılacağını belirten bir övgü dile getirilmiştir. Birçok sahâbînin de akşam namazından sonra kılınan nâfile namaz hakkında teşviklerde bulunduğu, Abdullah b. Amr'ın bunu evvâbîn namazı olarak adlandırdığı

(Abdullah b. Mübârek, s. 445), hatta bazı sahâbîlerin, Kur'an'da gece ibadetinden övgüyle söz eden âyetlerin (Âl-i İmrân 3/113; es-Secde 32/16; ez-Zâriyât 51/17; el-Müzzemmil 73/6) bu namazı da içerdiği görüşünde olduğu nakledilir (Abdürrezzâk es-San'ânî, III, 44; Şevkânî, III, 62-64).

Literatürde yer alan bu tür rivayetler hadis tekniği açısından zayıf da olsa netice itibariyle daha fazla ibadet etmeye teşvik ettiğinden müslümanlar tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Akşam namazının ardından kılınan bu nâfile namaz daha çok sahâbe ve tâbiîne ait evvâbîn namazı adlandırmasıyla meşhur olmuş, bedenî ibadetlerin kişilerin dindarlığı ve Allah'a kulluğu hususunda önemli bir ölçü kabul edilip ön planda tutulduğu sonraki dönem irşad ve mev'iza kitaplarında da diğer nâfile namazlar gibi özel bir teşvik gördüğünden müslümanlar arasında belli derecede yaygınlık kazanmıştır.

Fıkıh mezheplerinin ağırlıklı görüşü, evvâbîn namazının akşam namazından sonra altı rek'at olarak kılınacağı şeklindeyse de akşam namazının farzından sonra kılınan iki rek'at müekked sünnetin bu namaza dahil olup olmadığı tartışmalıdır. Hanefî mezhebinde her iki görüş de vardır. Evvâbîn namazı Mâlikîler'e göre altı, Hanbelîler'e göre dört rek'attır. Hanbelîler, bazı Hanefî fakihleri gibi akşam namazının iki rek'atlık müekked sünnetiyle ardından kılınacak dört rek'atlık mendup namazı ayrı mütalaa ederler. Şâfiî mezhebinde ise evvabîn namazının yirmi rek'at kılınacağı yönündeki rivayetlerin yanı sıra bunun altı, dört, hatta iki rek'at olduğuna dair rivayetler de vardır. Gazzâlî, akşam ile yatsı namazları arasında altı rek'at namaz kılmanın müekked sünnet olduğunu söyler (İḥyâʾ, I, 260). Ancak fakihler, akşam namazının müekked sünnetinin iki rek'at olduğunda hemen hemen görüş birliği içinde bulunduğundan evvâbîn namazının gayri müekked sünnet veya mendup bir ibadet olarak mütalaa edilmesi gerekir. Esasen klasik dönem fıkıh kitaplarının bir kısmında böyle bir namazdan hiç söz edilmezken diğer bir kısmında evvâbîn adlandırması yapılmadan bu namaza diğer nâfile namazlar arasında yer verilmiştir.

Evvâbîn namazının kılınış şekline gelince, Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre gece kılınan nâfile namazlar gibi iki rek'atta bir selâm verilir. Hanefî mezhebine göre ise bu şekil daha faziletli olmakla birlikte evvâbîn namazı altı rek'atta bir selâmla veya dört ve iki rek'at halinde iki selâmla da

kılınabilir.

Akşamın farzından sonra kılınan nâfile namaz için bazı mürsel ve zayıf hadislerde evvâbîn tabirinin yer almasına karşılık sahih bazı rivayetlerde bu tabirin sabahla öğle arasında kılınan kuşluk (duhâ) namazıyla ilgili olarak zikredildiği görülür (Müsned, IV, 366, 367, 372; Dârimî, "Ṣalât", 153; Müslim, "Müsâfirîn", 143, 144). Ancak Hatîb eş-Şirbînî, İbn Hacer el-Heytemî ve Şevkânî gibi âlimler, bu durumun her iki namaz için de evvâbîn tabirinin kullanılmasına engel teşkil etmediğini söylemişlerdir.

Başta İsrâ sûresindeki âyet (17/25) olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan evvâbîn kelimelerinin evvâbîn namazıyla doğrudan bir ilgisi bulunmamakla birlikte bu namazın övgüye değer vasıflara sahip insanlara izâfe edilmesi bir teşvik unsuru olarak görülmelidir. Öte yandan evvâbîn namazının meşruiyeti konusunda delil kabul edilen rivayetlerin hadis tekniği açısından zayıf bulunmaları yanında bu nâfile namaz için vaad

edilen mükâfatlar da dikkat çekecek şekilde mübalağalı görünmektedir. Zâhirî mânalarına bağlı olarak birer dinî hüküm kabul edilmeleri halinde akaid esasları açısından birçok problemin ortaya çıkmasına yol açacak olan bu mübalağalı ifadelerin teşvik (tergīb) çerçevesinde yorumlanması gerekir. Ayrıca bu konudaki sahih hadisleri göz önüne alarak evvâbîn adlandırmasını kuşluk namazı için kullanmanın daha isabetli olacağını söylemek de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "evvâb" md.; Müsned, IV, 366, 367, 372; Dârimî, "Salât", 153; Müslim, "Müsâfirîn", 143, 144; İbn Mâce, "İkâme", 185; Tirmizî, "Mevâkıtü's-salât", 204; Abdullah b. Mübârek, Kitabü'z-Zühd (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), Haydarâbâd 1386 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 444-445, 453; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, III, 44-46; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1405/1984, IX, 68-71; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân (Kamhâvî), V, 21; Hâkim, el-Müstedrek, I, 314; Serahsî,

el-Mebsût, I, 157; Gazzâlî, İhyâʾ, Kahire 1387/1967, I, 260; Zemahşerî, el-Fâʾik, I, 66; İbnü'l-Harrât, es-Salâtü ve't-teheccüd (nşr. Âdil Ebü'l-Me'âtî), Mansûre 1413/1992, s. 253-254; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 285; İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 765, 767; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 246-247; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, II, 229-230; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, I, 444; İbn Hacer el-Heytemî, Tuhfetü'l-muhtâc [baskı yeri ve yılı yok] (Dârü'l-Fikr), II, 221, 223, 233, 238-239; Muttakı el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, VII, 388; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, I, 225; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, II, 110, 122-123; Buhûtî, Keşşafü'l-kınâʿ, I, 424; Derdîr, eş-Şerhu'l-kebîr, I, 313; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, III, 62-64; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), II, 13-14; Nâsırüddin el-Elbânî, el-Ehâdîsü'd-daʿîfe, Beyrut 1398, I, 480, 481; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 45, 56, 64, 70, 71.

Yunus Vehbi Yavuz

EVVEL

الأوّل

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

“İlk” mânasına gelen evvel kelimesinin kökü hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kur’ân-ı Kerîm’de Hadîd sûresinin 3. âyetinde âhir ile birlikte Allah’a nisbet edilir. Bu âyetteki konumuna göre evvel “varlığının başlangıcı olmayan”, âhir de “varlığının sonu bulunmayan” demektir. Kelâm, felsefe ve tasavvuf literatüründe evvel - âhir yerine aynı anlamda kadîm - bâkī, ezelî - ebedî terimleriyle lem yezel - lâ yezâl tâbirleri de kullanılır. Kur’an’da Hadîd sûresinde yer alan evvel isminden başka birçok âyette yaratmayı başlatma, devam ettirme ve yenileme fiilleri, ayrıca göklerle yerin ve aralarındaki her şeyin yani kâinatın icat edilişi de Allah’a izâfe edilir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫalḳ” md.). Yaratmayı ilkin başlatan ve onu sürdüren, bütün nesne ve olaylarıyla birlikte tabiatı meydana getiren varlığın kendisi elbette yaratılmış olamaz. Buna göre söz konusu âyetler Allah’ın, varlığı zâtının gereği olup (vâcibü’l-vücûd) başkalarını icat eden bir evvel olduğunu vurgular. İhlâs sûresinde geçen samed ile (112/2) birçok âyette tekrarlanan ganî isimleri de (bk. a.g.e., “ġanî” md.) Allah’ın her şeyden müstağni olduğunu ifade ederek evvel isminin mânasını pekiştirir.

Evvel ismi doksan dokuz esmâ-i hüsnâ hadislerinde yer aldığı gibi (Tirmizî, “Daʿavât”, 82; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10) Hz. Peygamber’in bizzat okuduğu ve kızı Fâtıma’ya öğrettiği dua ve niyaz metninde de geçmektedir: “Allahım! Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur ve sen âhirsin, senden sonra da hiçbir şey yoktur” (Müslim, “Zikir”, 61; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 2, 15).

Âlimler evvel ve âhir isimlerinin Kur’ân-ı Kerîm’de olduğu gibi beraberce kullanılmasının gerektiğini söyler. Çünkü bunlar yaratılmışlar için söz konusu edildiğinde diğer bir varlığa göre öncelik veya sonralık gibi belli bir zaman ifade ederse de Allah’a izâfe edilince muhtevalarında ne izâfet ne de

öncelik ve sonralık düşünülebilir. Şu halde O’nun evveliyet ve âhiriyeti zamanın başlangıç ve sonuç sınırlarının üstünde oluşu, başka bir deyişle esasen mevhum veya sadece zihnî bir kavram niteliği taşıyan zamandan münezzeh bulunuşu demektir. Bu mânanın da ancak iki ismin beraber kullanılmasıyla elde edilebileceği kabul edilmiştir. Başta Mâtürîdî olmak üzere Halîmî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Zemahşerî, Beyzâvî ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi âlimler de bu noktaya dikkat çekmişlerdir. Buna göre evvel Allah’ın selbî sıfatları grubu içinde yer alır. Nitekim Fîrûzâbâdî evvel ismine “ikincisi (yani şeriki) bulunmayan tek” mânası vermek suretiyle onu selbî sıfatlar içinde mütalaa etmiştir (Kāmus Tercümesi, “v ͗el” md.).

Evvel kavramı genellikle övgü için kullanılır; ayrıca insanlığın sahip olduğu birçok fazilet, maharet ve değerin ilkin kimin tarafından ortaya konulduğu hususu hararetle tartışılır (bk. EVÂİL). Ancak bütün bu övgü vesileleri izâfî ve sınırlı olup her türlü güzellik, lutuf, ihsan ve erdem ilâhî kaynaklıdır; mutlak mânada evveliyet ve âhiriyet Allah’a mahsustur. Bununla birlikte kelâmcılar, Allah’ın âleme göre hem zaman hem illet olma bakımından önceliğini ısrarla belirtirken bazı filozoflar sadece illet olma bakımından önce olduğunu ileri sürmüşlerdir (bk. KIDEM).

Hadîd sûresinde (57/3) yer alan birbiriyle bağlantılı dört ismin (evvel - âhir - zâhir - bâtın) kelâm ve tasavvuf açısından ifade edebileceği mâna ve muhteva üzerinde eski dönemlerden itibaren durulmuş ve ilgi çekici yorumlar yapılmıştır. Fahreddin er-Râzî, daha önceki görüşlerden de faydalanarak bu yorumları yirmi dörde kadar çıkarmıştır. Bunlar arasında evvel - âhir bağlantısıyla ilgili olanlardan bazıları şöyledir: Allah, varlığının başlangıcı olmaması itibariyle evvel, sonu olmaması itibariyle âhirdir. Kalplerden geçeni en baştan bilmesiyle evvel, kusurları -dilediği takdirde- sonuna kadar örtmesiyle âhirdir. Yaratmayı başlatıp sürdürmesiyle evvel, yol göstermesi ve nihaî saadete erdirmesiyle âhirdir (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 325-328; ayrıca bk. ÂHİR).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “elevvel” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vʾel” md.; Kamus Tercümesi “vʾel” md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “halk”, “ganî” md.leri; Müslim, “Zikir”, 61; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 2, 10, 15; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Mâtürîdî, Teʾvîlât, Hacı Selimağa Ktp., nr. 40, vr. 755b; Halîmî, el-Minhâc, I, 188; İbn Fûrek, Mücerredü’l-makâlât, s. 43; Bağdadî, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, vr. 59b - 60b; Kuşeyrî, et-Tahbîr fi’t-tezkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 82-83; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ (Fazluh), s. 146-147; Zemahşerî, el-Keşşaf (Beyrut), IV, 63-64; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyihât, s. 325-328, 331-332; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, I, 211; III, 198-200; IV, 331; VI, 61; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1296, II, 495; Suat Yıldırım, Kur’an’da Ulûhiyyet, İstanbul 1987, s. 262-263.

Bekir Topaloğlu

EVVELİYYÂT

أوّليات

Zihnin, doğrulamak için hiçbir vasıtaya başvurmadan kendiliğinden kabul ettiği önermeler için kullanılan mantık terimi

(bk. ZARÛRİYYÂT).

EVZÂÎ

الأوزاعي

Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774)

Evzâiyye mezhebinin kurucusu, fıkıh ve hadis âlimi.

88 (707) yılında Ba‘lebekte doğdu. Evzâî nisbesinin menşei hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de ataları Himyerîler’den Benî Seybân kabilesine mensup olmakla birlikte ailesi Dımaşk (Şam) yakınlarındaki Evzâ‘ mevkiinde ikamet ettiği için bu yere nisbetle tanınmış olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Nitekim Evzâî daha sonra divanda resmî görev aldığı zaman babasının doğum yeri olan Evzâ‘a yerleşmiştir. Küçük yaşta babasını kaybeden Evzâî annesinin yanında büyüdü. İlk derslerini Ba‘lebek’teki hocalardan aldı. Daha sonra Dımaşk’a giderek Nümeyr b. Evs el-Eş‘arî’den ders okumaya başladı. Ardından Mekhûl b. Ebû Müslim başta olmak üzere Dımaşk’ın önde gelen fakihleriyle görüştü. Evzâî uzun süre Mekhûl’ün derslerine devam ettiği ve ondan rivayette bulunduğu için Mekhûl daha çok “Evzâî’nin hocası” diye meşhur olmuştur. Bu arada Dahhâk b. Abdurrahman’dan da bazı dersler okudu.

Evzâî gençlik çağına geldiğinde ilimde oldukça ileri bir seviyeye ulaşmıştı. Ebû İshak eş-Şîrâzî, daha on üç yaşında iken ona fetva sorulduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda Arap nesir edebiyatında da üstün bir yetenek sahibi olduğunu gösterdiğinden kendisine Dîvânü’r-resâil’de görev verilmişti. Bu görevde iken Yemâme’ye gönderilen Evzâî o yörenin meşhur âlimleriyle tanışma imkânı bulmuştur. Yemâme âlimlerinden en çok Yahyâ b. Ebû Kesîr’i takdir etmiş, hatta görevini bırakarak bir süre onun yanında kalmıştır. Evzâî ondan yaptığı rivayetleri çeşitli kitaplarda toplamışsa da daha sonra bu kitapların hepsi yanmıştır.

Yemâme’den sonra Irak, Mekke, Medine ve Beytülmakdis’e giden Evzâî Katâde b. Diâme, Atâ b. Ebû Rebâh, Muhammed el-Bâkır, Muhammed b. Münkedir ve Abdullah b. Lehîa gibi hocalardan ders okudu. Ayrıca Yahyâ

b. Ebû Kesîr'den başka Nâfi', Zührî, İbn Sîrin, Rebîa b. Ebû Abdurrahman başta olmak üzere birçok kişiden hadis dinledi. Kendisinden de hocaları Zührî, Yahyâ b. Ebû Kesîr ve Katâde'nin de aralarında bulunduğu Mâlik b. Enes, Şû'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ebû İshak el-Fezârî gibi tanınmış âlimler rivayette bulundular. Evzâî, hocalarından Yahyâ b. Ebû Kesîr'in tavsiyesi üzerine Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn gibi tâbiînin ikinci tabaka âlimlerinden ders almak için Basra'ya gittiğinde Hasan-ı Basrî'nin vefat ettiğini öğrendi. Muhammed b. Sîrîn ise hasta ve ders okutamayacak durumdaydı. 110 (728) yılında yaptığı bu seyahatte üçüncü tabakaya mensup âlimlerin en önde gelen simalarından Katâde b. Diâme ile görüşerek ondan faydalandı. Böylece Evzâî tâbiîn neslinin en meşhurları sayılan büyük âlimlerden ders okuma imkânını elde etmiş, Basra'dan Dımaşk'a döndüğünde ileri seviyede bir ilmî birikime sahip olmuştu. Artık hem kendi bölgesinde hem de diğer beldelerdeki âlimlere karşı fıkıh, hadis ve megāzî gibi ilimlerde üstünlük sağlamış bulunuyordu.

Birçok defa hacca giden Evzâî hacda Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî ve Hakem b. Uteybe başta olmak üzere çok sayıda âlimle karşılaşmış ve ilmî tartışmalarda bulunmuştur. Çağdaşı âlimler arasında saygın bir yere sahip olmuş, Şam (Suriye) bölgesinin fıkıh otoritesi sayılmıştır. Evzâî döneminin ve sonraki nesillerin fıkıh âlimleri ve imamları tarafından bağımsız fıkıh ekolü, ictihad usulü, re'y ve fetvaları bulunan bir müctehid ve imam olarak benimsenmiş, görüşleriyle amel edilmiş ve fıkıh tarihi içinde Süfyân b. Uyeyne, Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, İshak b. Râhûye, İbn Cerîr et-Taberî, Dâvûd ez-Zâhirî ve Ebû Sevr gibi mutlak müctehidler arasında yerini almıştır.

Evzâî ileri bir yaşta ve muhtemelen Abbâsîler'in yönetime gelişinin ilk yıllarında sınır bekçiliği (ribât) yapmak maksadıyla Beyrut'a göç etti ve 28 Safer 157 (17 Ocak 774) tarihinde orada vefat etti. Müslümanların yanı sıra yahudilerin, hıristiyanların ve Kıptîler'in de katıldığı bir cenaze merasimiyle o günkü Beyrut'un girişine yakın bir yerde bulunan Hantûş köyüne defnedildi. Deniz kenarında bulunan köy bugün Evzâî mahallesi olarak anılmaktadır. Beyrut'ta Vakfü'l-merkezi'l-İslâmî li't-terbiyye tarafından 1979 yılında Evzâî'nin hâtırasına Külliyyetü'l-İmâm el-Evzâî li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye adıyla bir İslâm araştırmaları enstitüsü kurulmuştur.

Abdurrahman el-Evzâî'nin görüşleriyle teşekkül eden mezhep Evzâiyye adıyla tanınmış olup başlıca Suriye, Irak, Hicaz, Mısır, Mağrib ve Endülüs'te yayılmıştır. Suriye bölgesine yayılmasında talebeleri Abdullah b. Semâa, Saîd b. Abdülazîz ve Muhammed b. Şuayb'ın, Endülüs'e yayılmasında ise arkadaşı Endülüs müftüsü ve Kurtuba hatibi Sa'saa b. Selâm el-Endelüsî'nin çabaları etkili olmuştur. Ayrıca bu bölgede yayılmasında mezhebin Şam'da doğmuş olması ve Endülüs Emevîleri'nin buraya olan tarihî bağları da rol oynamıştır. Zehebî, Endülüs'te 230 (844) yılına kadar varlığını koruyan Evzâîliğin bu tarihten itibaren yerini Mâlikîliğe bıraktığı yolunda bir tesbitte bulunurken Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr Şam halkının da yaklaşık 220 yıl Evzâî'nin mezhebine tâbi olduğunu belirtmektedir. Dımaşk'ta Evzâiyye kadılığı yapan en son kişi Ebü'l-Hasan Ahmed b. Süleyman b. Hazlem'dir (ö. 347/958). O dönemin Şâfiî kadısı Ebû Zür'a Muhammed b. Osman Dımaşk kadılığına geldiğinde halkın çoğu Evzâî'ye tâbi idi. Sehâvî'nin kaydettiğine göre Ebû Zür'a'nın gayretleri sonucunda Dımaşk'ta Evzâiyye zayıflamış, Şâfiî mezhebi yaygın hale gelmiştir.

Evzâî mezhebinin zamanla taraftar bulamayıp ortadan kalkmasına tesir eden en önemli âmil, öğrencilerinin ekolün yayılması ve hocalarının görüş ve fetvalarının kitaplaştırmasında diğer mezhep mensuplarının gösterdikleri çabayı ve itinayı göstermemiş olmalarıdır. Bunun sonucu olarak özellikle günümüzde Evzâî'ye ait görüşlerin ancak tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarında dağınık vaziyette bulunduğu görülmektedir.

Abdurrahman el-Evzâî'nin ehl-i hadîs ile ehl-i re'y arasında bir fıkıh metodu takip ettiği kabul edilmiştir. Evzâî ehl-i re'y gibi kıyasa çok sık başvurmamışsa da hadisçiler gibi bundan uzak kalmamış, daha çok hadise bağlı kalmakla birlikte nassın bulunmadığı yerde re'ye başvurmaktan çekinmemiştir. Bundan dolayı Şâfiî Evzâî hakkında, "Fıkhı hadisine bu kadar benzeyen başka birini görmedim" derken onun, fakihlerin ehl-i hadîs - ehl-i re'y şeklindeki ikili ayırımı içinde

ehl-i hadîs grubunda yer aldığına dikkat çekmek ister. İbn Kuteybe'nin Evzâî'yi ehl-i re'y olarak nitelendirmesi ise hadisçilerin "ehl-i hadîs" tâbirini daha dar anlamda kullanması sebebiyledir. Evzâî'nin hadisin

bulunduğu yerde kıyasa ve re’ye fazla iltifat etmemesi, mürsel de olsa hadisle veya sahâbe görüşüyle amel etmeye çalışması, metot ve görüşlerinin Irak fıkhından çok Medine fıkhına yakın oluşu, onun ehl-i hadîs grubunda mütalaa edilmesinin belli başlı sebeplerini oluşturur. Evzâî’nin Ebû Hanîfe’yi bazı konularda görüş belirttiği için değil kendisine hadis ulaştığı halde onu terkettiği ve hadise muhalefet ettiği için kınaması ve kendisinin de yeri geldiğinde görüş belirttiğini ifade etmesi re’y konusundaki düşüncesini yansıtması bakımından dikkate değer. Ebû Hanîfe’nin hadis mevcut olduğu halde onu terkederek re’y ile amel etmesi ise, hadisi mutlak anlamda terketmesiyle değil, iki farklı hadisten birini diğerine tercih etmesi veya kendisine ulaşan hadisle amel etmesini engelleyecek bir sebebin mevcut olmasıyla izah edilebilir (bk. EBÛ HANÎFE). İbn Abdülber de Evzâî’yi nassın bulunmadığı yerde kıyasa başvuran bir fakih olarak tanımlamakta, Dımaşk’ta ictihad ederek ve kıyas yaparak fetva veren iki kişiden birinin Mekhûl b. Ebû Müslim, diğerinin Evzâî olduğunu belirtmektedir.

Evzâî’nin fıkhî görüşlerini tesbit konusunda, günümüze kadar ulaşan Kitâbü Siyeri’l-Evzâʿî adlı eseri kadar Taberî ve Tahâvî’nin İḫtilâfü’l-fuḳahâʾ, İbn Rüşd’ün Bidâyetü’l-müctehid adlı hilâfiyat eserleri, el-Muḥallâ (İbn Hazm), el-Muġnî (İbn Kudâme), el-Mecmûʿ (Nevevî) gibi mufassal ve mukayeseli fıkıh eserleri, hadis ve tefsir kitapları da önemli kaynaklardır. Onun fıkhî görüşleri arasında kişilik hak ve hürriyetlerini, özellikle de zimmî ve müste’menlerin temel hak ve hürriyetlerini korumaya yönelik görüşleri ayrı bir önem taşır. Evzâî’nin, had cezalarının uygulanmasında suçlu lehine aşırı titiz davranılacağı, suç yargıya intikal edinceye kadar suçlunun tövbesinin veya mağdurun affının cezaya etkili olacağı, hâkimin şahsî bilgisiyle değil yargılamada delillerle sabit olan objektif bilgiyle hüküm verebileceği, bulûğa ermiş kızın ancak kendi rızâsı ile evlendirilebileceği, savaşta bilfiil savaşmayanların öldürülmemesi, savaş esnasında düşmana ait bina, arazi, orman vb.nin tahrip edilmesinin doğru olmayıp bunun yeryüzünde fesat çıkarma sayılacağı, beşerî veya milletlerarası ilişkilerde sözleşme ve antlaşmalara bağlılığın esas olduğu gibi görüşleri de aynı anlayışın sonucudur.

Alfred von Kremer başta olmak üzere bazı müsteşrikler Evzâiyye mezhebinin Roma hukukundan etkilendiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre

Evzâî ve Şâfiî kuvvetli bir Roma hukuku geleneğinin ve birikiminin bulunduğu Suriye topraklarında doğdukları için her iki imam da burada mevcut hukukî mirastan büyük ölçüde faydalanmışlar ve bu hukukun belli esaslarını İslâm hukukuna taşımışlardır. Ancak Dımaşk'ta bir Roma hukuku mektebinin mevcudiyetinden hareketle ortaya atılan bu iddia, söz konusu mektebin Jüstinyen'in emriyle 533 tarihinde kapatıldığı, Beyrut mektebinin de 551 yılında ilga edildiği göz önüne alınınca mesnetsiz kalmaktadır. Öte yandan Evzâî'nin hadisçiliği re'yciliğine galip geldiğine göre onun Roma hukukundan etkilendiğini iddia etmek fazla tutarlı değildir. Nitekim Kitâbü Siyeri'l-Evzâˁî'yi bu açıdan gözden geçiren Ahmed Emîn ve Philip K. Hitti Evzâî'nin Roma hukukundan etkilendiği iddiasını reddetmektedirler.

İbn Teymiyye, tâbiîn asrının dört imamından birinin (diğerleri Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd ve Süfyân es-Sevrî) Dımaşk imamı Evzâî olduğunu söyleyerek onun fıkıhtaki üstün yerini belirtmektedir. Nevevî, "Bütün âlimler Evzâî'nin imamlığı konusunda icmâ etmişlerdir" dedikten sonra onun ilimdeki mertebesi, mükemmel ahlâkı, zühdü, hakka riayeti, fıkıh bilgisindeki enginliği ve sünnete bağlılığı konularındaki meziyetlerinin selef âlimlerince dile getirildiğini haber vermektedir.

Evzâî fıkıhta otorite olduğu kadar hadiste de tanınmış bir imamdı. Dımaşk'ta ondan daha çok hadis bilen hiç kimsenin bulunmadığını belirten Abdurrahman b. Mehdî Evzâî, Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî ve Hammâd b. Zeyd'in devrin dört büyük hadis imamı olduklarını söylemiştir. A. J. Wensinck'in I. Goldziher'den naklen Evzâî'nin çağdaşlarından birinin sözü olarak kaydettiği, "Gerçi şeriata vâkıf ise de hadiste kifayet ve selâhiyeti noksandı" (İA, IV, 419) şeklindeki bilgi de Abdurrahman b. Mehdî'nin bir başka rivayetine dayanmaktadır. Ancak gerek çağdaşlarının gerekse daha sonra gelen âlimlerin Evzâî'nin hadisteki yeri hakkında belirttikleri görüşler ve özellikle İbn Mehdî'nin onu döneminde ki dört hadis imamından biri olarak göstermesi karşısında zayıf bir rivayetten hareketle böyle bir hükme varılması mâkul görünmemektedir. Zehebî Evzâî'yi hadis hafızlarının beşinci tabakasından kabul etmiş, İbn Hacer el-Askalânî onun Dımaşk'ta hadis ilminde ilk eseri tasnif ettiğini ve hadisleri bablara ayırdığını söylemiş, İbn Sa'd, Ebû Hatim er-Râzî ve İbn Hibbân da Evzâî'nin sika* olduğunu belirtmişlerdir. Sika râvilerden hadis nakletmeye büyük özen gösteren Evzâî'nin kesintisiz bir isnadla (müsned) rivayet ettiği hadislerin

1000 kadar olduğu, mürsel ve sahâbe kavli olarak rivayet ettiklerinin ise birkaç bine ulaştığı söylenmektedir. Zira Evzâî Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve benzeri âlimler gibi mürsel hadisleri delil olarak kullanmıştır. Onun rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almıştır. Evzâî'nin cerh ve ta'dîl sahasındaki değerlendirmeleri de kabul görmüştür.

Yaşadığı dönemin özelliğine ve sahip olduğu ilim anlayışına paralel olarak Selef itikadının temsilcilerinden biri durumunda olan Evzâî bid'at konusunda çok hassas davranır, bir yerde bid'at ortaya çıkar da âlimler ona karşı koymazlarsa o bid'atın zamanla sünnet haline geleceği endişesini dile getirirdi. Bakıyye b. Velîd, "Biz bazı insanları Evzâî ile denerdik, onun hakkında hayırlı sözler söyleyenin sünnete bağlı olduğuna hükmederdik" demektedir.

Kuvvetli bir hafızaya, açık ve düzgün bir ifadeye sahip bulunan Evzâî aynı zamanda cesur bir kimseydi. Hakkı her şeyin üstünde tutar, zâlim idarecileri uyarmaktan çekinmezdi. Nitekim Emevîler'i kılıçtan geçirerek Abbâsî Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynayan kumandan Abdullah b. Ali'nin Emevî ileri gelenlerinin öldürülmesi konusunda fikrini sorması üzerine Evzâî bunun zulüm olduğunu asker ve kumandanlarının önünde söylemekten çekinmemiştir. Bu meziyetleri sebebiyle hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmemiştir.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarında tedvîn ve tasnif faaliyetlerine başlayan İslâm âlimlerinden İbn Cüreyc Mekke'de, Mâlik b. Enes Medine'de, İbn Urûbe ve Hammâd Basra'da, Ma'mer Yemen'de, Süfyân es-Sevrî Kûfe'de bu konuda ilk olma özelliğini taşırken Evzâî de Dımaşk'ta ilk tedvîn ve tasnif faaliyetinde bulunan âlim olarak tanınır. Çok sayıda eser telif ederek rivayetlerini bunlarda toplamıştır. Ancak

Velîd b. Müslim'in kaydettiğine göre bu eserler Beyrut'ta otururken vuku bulan bir zelzele sırasında yanmıştır.

Evzâî'den günümüze ulaşan tek eser Kitâbü Siyeri'l-Evzâ'î'dir ve Şâfiî'nin el-Üm adlı eseri içinde bir bölüm olarak yer almıştır (VII, 303-336). Eser savaş hukuku konusunda Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği otuz beş meseleyi

ihtiva eder. Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf da buna reddiye olarak er-Red ʿalâ Siyerî'l-Evzâʿî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1357) adıyla bir eser kaleme almıştır. Evzâî'nin ayrıca Müsnedü'l-Evzâʿî, Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh, Kitâbü'l-Mesâʾil fi'l-fıḳh adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

Evzâî'nin hayatı ve fıkhı hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan zamanımıza kadar gelmiş en eski telif Meḥâsinü'l-mesâʿî fî menâḳıbi'l-İmâm Ebî ʿAmr el-Evzâʿî'dir (bk. bibl.). Emîr Şekîb Arslan tarafından neşredilen eserin müellifi önceleri bilinmezken daha sonra bunun Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Zeyd el-Mevsılî (ö. 870/1465 - 66) olduğu tesbit edilmiştir (Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 73). Kaynaklarda Evzâî'ye dair ayrıca Ahmed b. Yelûl'ün (ö. 262/876) Fezâʾilü'l-Evzâʿî, Emîr Ebü'l-Hüsâm en-Nuʻmân b. Emîr Hânî b. Emîr Arslan'ın el-Aḳvâlü'ṣ-ṣaḥîḥa fî uṣûli meẕhebi'l-Evzâʿî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Mâ veḳaʿa li'l-Evzâʿî mine'l-ʿavâlî ve Aḫbâru Ebî ʿAmr el-Evzâʿî ve feżâʾilüh adlı eserlerinden bahsedilmektedir. Son dönemde bu konuda yazılan eserler arasında ise Enîs Zekeriyyâ en-Nasûlî'nin el-İmâmü'l-Evzâʿî (Beyrut 1950), Şefîk Tabbâre'nin el-İmâmü'l-Evzâʿî (Beyrut 1380), Abdülazîz Seyyidülehl'in el-İmâmü'l-Evzâʿî faḳīhu ehli'ş-Şâm (Kahire 1386/1966), Tâhâ el-Velî'nin ʿAbdurraḥmân el-Evzâʿî Şeyḫu'l-îslâm ve imâmü ehli'ş-Şâm (Beyrut 1388/1968), Abdürrezzâk Kāsım es-Saffâr'ın el-İmâmü'l-Evzâʿî ve menhecühû kemâ yebdû min fıḳhihî (Bağdad 1986), Subhî Mahmesânî'nin el-Evzâʿî ve teʿâlîmuhü'l-insâniyye ve'l-ḳānûniyye (Beyrut 1978) ve Mervân Muhammed eş-Şeâr'ın el-Evzâʿi: imâmü's-Selef (Beyrut 1412/1992) adlı eserleri sayılabilir.

Abdullah Muhammed el-Cübûrî Evzâî üzerine Ezher Üniversitesi'nde bir doktora tezi hazırlamış (1977), bu çalışmanın Evzâî'nin hayatı, görüşleri ve dönemiyle ilgili birinci bölümü el-İmâmü'l-Evzâʿî: ḥayâtühû ve ârâʾühû ve ʿaṣruh (Bağdad 1400/1980), fıkhî konularla ilgili görüşlerinin toplandığı ikinci kısmı ise Fıḳhü'l-İmâm el-Evzâʿî (I-II, Bağdad 1977) adıyla neşredilmiştir. Evzâî'nin rivayet ettiği hadisler çeşitli kaynaklardan taranarak kitap haline getirilmiştir. Mervân Muhammed eş-Şeâr derlediği hadisleri fıkıh bablarına göre düzenleyerek Sünenü'l-Evzâʿî (Beyrut 1413/1993), Hıdır Mahmûd Şeyho da topladığı hadisleri müsnedlere göre tertip ederek Beẕlü'l-mesâʿî fî cemʿi mâ revâhü'l-İmâm el-Evzâʿî (Beyrut

1414/1993) adıyla yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, VII, 303-336; İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 488; Ebû Zür'a ed-Dımaşkı, Tarîh (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kûcân), Dımaşk 1980, II, 720-725; Mes'ûdî, Mûrûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), III, 315; Ebû Nuaym, Hilye, VI, 135-149; Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü ashâbi'l-hadîs (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1972, s. 7, 17, 48, 73; Şîrâzî, Tabakâtü'l-fukahâ˒ (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 71; Kâdî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 54-55, 79, 132-134, 227; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 384; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, X, 105; Yâkut, Mu˓cemü'l-üdebâ˒, XIII, 79; Nevevî, Tehzîb, I/1, s. 298-300; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 127-128; İbn Teymiyye, Mecmû˓u fetâvâ, V, 39; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, VII, 107-134; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 178-183; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 115-120; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 238-242; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 30-31; Sehâvî, ed-Dav˒ü'l-lâmi˓, II, 72-73; a.mlf., el-İ˓lân bi't-tevbîh, s. 189; Süyûtî, Tabakâtü'l-huffâz (Ömer), s. 79; Şa'rânî, et-Tabakât, I, 39; Keşfü'z-zunûn, II, 1682; Zürkânî, Şerh ˓alâ Muvatta˒i'l-İmâm-ı Mâlik, Beyrut 1407/1987, I, 3; Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, I, 138; Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Mevsılî, Mehâsinü'l-mesâ˓î fî menâkıbi'l-İmâm Ebî ˓Amr el-Evzâ˓î (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1406/1985; Brockelmann, GAL Suppl., I, 308; Philip K. Hitti, Târîhu Suriye ve Lübnan ve Filistin (trc. Kemâl Yâzîcî), Kahire 1959, II, 183-184; Sezgin, GAS, I, 516; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Kahire 1969, s. 247-248; Sâlih b. Yahyâ, Târîhu Beyrut (nşr. F. Hours v.dğr.), Beyrut 1969, s. 13; I. Goldziher, Muslim Studies, London 1970, II, 25; Mücîrüddin el-Hanbelî, el-Ünsü'l-celîl bi-tarîhi'l-Kuds ve'l-Halîl, Amman 1973, I, 292; Abdullah Muhammed el-Cübûrî, el-İmâmü'l-Evzâ˓î: hayâtühû ve ârâ˒ühû ve ˓asruh, Bağdad 1980; Subhî el-Mahmesânî, el-Mücâhidûn fi'l-hak, Beyrut 1985, s. 33-70; Hüseyin Atvân, er-Rivâyetü't-târîhiyye fî bilâdi'ş-Şâm fi'l-˓asri'l-Emevî, Amman 1986, s. 187-192; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, Medresetü't-tefsîr fi'l-Endelüs, Beyrut 1406/1986, s. 53-54; Sûfî Hasan Ebû Tâlib, Beyne'ş-şerî˓ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'r-Rûmânî, Kahire, ts. (Mektebetü'n-

Nehda), s. 49-50; Mervân Muhammed eş-Şeâr, el-Evzâʿî: imâmü's-Selef, Beyrut 1412/1992; A. J. Wensinck, "Evzâ'î", İA, IV, 419-420; J. Schacht "al-Awzâʿı", EI² (İng.), I, 772-773.

Salim Öğüt

EYALET

Osmanlı taşra teşkilâtında bir beylerbeyinin idaresi altında bulunan en büyük idarî birim.

Arapça “idare etme, icra” anlamındaki iyâle kelimesinden gelir. Osmanlılar’da en büyük idarî birim karşılığında bu tabirin resmen kullanılışı XVI. yüzyıl sonlarında olmuştur. III. Murad zamanında (1574 - 1595) Osmanlı İmparatorluğu’nun eyalet adıyla idarî birimlere ayrıldığı görüşü yanlış olmalıdır. Çünkü bu kelimeye o dönemin belgelerinde rastlanmaz. Bunun yerine daima “beylerbeyilik” ve “vilâyet” tabirleri yer almıştır. Ancak vilâyet terimi küçük veya büyük herhangi bir idarî birim için kullanılmıştır. Beylerbeyilik ise yalnızca bu çeşit idarî birimin özel terimi niteliğini taşırken muhtemelen 1591’de onun bu idarî özelliğini yansıtmak üzere eyalet kelimesi benimsenmiş, beylerbeyilik tabirinin de bir beylerbeyinin makamı anlamında kullanılması sürmüştür.

İlk Osmanlı kaynaklarında beylerbeyi, taşrada muayyen bölgelerdeki timarlı sipahilerin kumandanı olarak geçer; doğrudan beylerbeyi idaresi altındaki böyle bir askerî teşkilâta İlhanlılar ve Selçuklular’da da rastlanır. Orhan Gazi babası Osman Bey zamanında, Alâeddin Paşa kardeşi Orhan Gazi’nin saltanat sırasında, Süleyman Paşa da yine babası Orhan Gazi döneminde sancak beyi olarak kabul edilmektedir. Orhan Gazi (1324 - 1362) oğlu Şehzade Murad’ı lalası Şahin’le Rumeli’ye göndermiş (1357) ve sonraları orada sancak beyleri ortaya çıkmıştır. Rumeli’de fethedilen bütün topraklar Lala Şâhin’in sorumluluğuna verilince kendisi beylerbeyi unvanını almıştı; bu arada Evrenos Bey de düzensiz gazi akıncı kuvvetlerinin başında uç beyi olarak bulunuyordu. Rumeli beylerbeyi ile diğer uç beyleri arasındaki rekabet, II. Mehmed dönemine kadar Osmanlı tarihinin en önemli meselelerinden biri oldu. Fakat Rumeli beylerbeyi, Osmanlı kuvvetlerinin fiilî kumandanı sıfatıyla bir müddet daha tek beylerbeyilik makamı olma özelliğini korudu. 1385 - 1387 yılları arasında Vezir Çandarlı Hayreddin, I. Murad’ın Anadolu’da kalmaya mecbur olduğu sıralarda paşa unvanı ile aynı zamanda bütün Rumeli kuvvetlerinin kumandanlığına tayin edildi. Bu şekilde

Anadolu ve Rumeli'de giderek meselelerin büyümesi, sorumluluk bölgelerinin genişlemesi, Boğazlar esas alınıp devletin iki büyük idarî kısma ayrılması ile sonuçlandı. Rumeli ve Anadolu beylerbeyilikleri ortaya çıktı; bu ise devletin idarî yapısının bel kemiğini teşkil etti. 1393'te Yıldırım Bayezid Anadolu'dan ayrılıp Rumeli'ye geçmek zorunda kaldığında Kara Timurtaş Paşa'yı Ankara'da Anadolu beylerbeyi olarak bıraktı. Babasının sağlığında Yıldırım Bayezid de Kütahya ve civarındaki bu uç bölgesinde idareci olarak görev yapmıştı. İki beylerbeyiliğin ortaya çıkışından sonra da Rumeli beylerbeyi, divan toplantılarına katılıp vezirlerle bir arada oturmak, diğer beylerbeyiler arasında ön sırada bulunmak gibi devlet teşkilâtında önde gelme özelliğini korudu. II. Mehmed'in saltanatı döneminde Mahmud Paşa, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında da Makbul İbrâhim Paşa vezîriâzamlığı Rumeli beylerbeyiliği ile birlikte yürütmüşlerdi.

Anadolu'daki beylerbeylikler geleneksel idarî modeller çerçevesinde teşkil edilmişti. Yeni beylerbeyiliklerin çekirdeğini oluşturulan Anadolu'daki uç vilâyetleri hânedana mensup şehzadelerin idaresine veriliyordu. Kurulan üçüncü beylerbeyilik olan ve Amasya - Tokat bölgesini içine alan Rum beylerbeyiliği, I. Bayezid döneminde beylerbeyi ve paşa unvanı ile anılan, bölgenin idaresinden gerçek anlamda sorumlu lalaların gözetimindeki şehzadelerin idareci olarak bulundukları uç bölgesinden doğmuştu. Timur istilâsı ve ardından Şâhruh Mirza'nın tehdidi Osmanlılar için bu bölgenin önemini oldukça arttırdı. Canik ve Trabzon bölgesindeki yeni fetihlerle bu idarî bölgenin sınırları genişledi. Ayrıca 1468'de fethinden sonra bir şehzade ile lalasının idaresi altına verilen Karaman vilâyeti daha sonra bir beylerbeyilik halinde gelişti. 1514'te Hüsrev Paşa Karaman beylerbeyi unvanını taşımaktaydı. Rumeli beylerbeyiliğine dahil Bosna uç vilâyetinin bir beylerbeyilik olarak gelişmesi, 1463'ten 1580'e kadar bir asırdan fazla sürdü. Gelecekteki fetihler ve uç sancaklarının özel şartlarına bağlı bazı değişiklikler olmakla birlikte Osmanlılar fetih öncesi sınırları ve özellikle ilk vilâyet bölümünü korudular. Ardından sancakları beylerbeyilikler olarak yeniden düzenleyip daha serbest bıraktılar ve şartlara göre sınırları birleştirdiler.

I. Selim'in fetihlerinden sonra Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz'ı içine alan Arap vilâyeti, Alâüddevle vilâyeti (fethi 1515) ve Diyarbekir vilâyeti (fethi

1517, ilk tahriri 1518) kuruldu. 1520 tarihli bir vesikaya göre Rumeli vilâyetinde otuz, Anadolu vilâyetinde yirmi, Karaman'da sekiz, Rum (Amasya - Tokat) vilâyetinde beş, Arap vilâyetinde on beş, Diyarbekir vilâyetinde ise dokuz sancak bulunuyordu. Ayrıca burada, Güneydoğu Anadolu'daki yirmi sekiz aşiret müstakil livâ veya sancak şeklinde zikredilmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk saltanat yıllarında meydana gelen olayların tesiriyle Arap vilâyeti yeniden düzenlenerek Halep, Şam ve Mısır beylerbeyliklerine ayrıldı. Alâüddevle vilâyetine de 1522'de bir Osmanlı beylerbeyi tayin edildi. 1533'te Cezayir beylerbeyiliği kurularak idaresi aynı zamanda kaptan-ı deryâlığa getirilen Barbaros Hayreddin Paşa'ya verildi. Böylece deniz uç bölgesinin bir beylerbeyilik haline dönüşmesine, özellikle Andrea Doria'nın Koron'u zaptı ve İmparator V. Karl'ın Akdeniz'deki Haçlı faaliyetleri hız kazandırmış oluyordu. 1534'te bir Batı raporuna göre Osmanlı İmparatorluğu'ndaki beylerbeyilikler, deniz beylerbeyiliği olarak Cezayir ile Rumeli, Anadolu, Karaman, Amasya - Tokat (Rum), Alâüddevle, Diyarbekir, Şam ve Mısır'dan ibaretti.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanındaki yeni fetihler daha başka beylerbeyiliklerin de teşkiline yol açtı. Asya kesiminde 1534'te Azerbaycan ve Bağdat, Ağustos 1548'de Van, 1534'te Erzurum, Eylül 1549'da Akçakale; Rumeli kesiminde Ağustos 1541'de Budin, 1552'de Tımışvar beylerbeyilikleri teşkil edildi. Fetihten hemen sonra buralara derhal bir beylerbeyi tayin edilerek Kanûnî döneminde yeni bir uygulama getirilmiş oldu. 1568'de Rumeli beylerbeyiliğine bağlı Kefe sancağı, Volga havzasına planlanan Astarhan (Hacı Tarhan) seferi dolayısıyla bir beylerbeyilik haline getirildi. 1571'de fethinden sonra Kıbrıs'ın korunması için büyük kuvvetlere ihtiyaç duyulduğundan Lefkoşe beylerbeyilik merkezi oldu ve buraya Alâiye, Tarsus, İçel, Sis ve Trablusşam sancakları bağlandı. Birçok beylerbeyilik de 1578 - 1590 Osmanlı - Safevî mücadelesi sonucu Kafkasya topraklarının fethiyle teşkil edilmiş, ancak geçici askerî gayelerle oluşturulan bu beylerbeyiliklerden yalnızca Çıldır ve Kars, I. Abbas'ın idaresindeki Safevî karşı saldırılarından sonra da ayakta kalabilmişti.

1609 tarihli Ayn Ali Efendi'nin verdiği listede imparatorlukta otuz iki eyaletin adı zikredilmektedir. Bunlardan yirmi üçü timar sisteminin

uygulandığı normal eyaletler olup Rumeli, Anadolu, Karaman, Budin, Tımışvar, Bosna, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd, Kıbrıs, Dulkadır (Eski Alâüddevle vilâyeti veya Maraş), Diyarbekir, Rum, Erzurum, Şam, Trablusşam, Halep, Rakka, Kars, Çıldır, Trabzon, Kefe, Musul, Van ve Şehrizor'dur. Dokuz eyalet ise sâlyâneli eyalet olup bunların yıllık vergi gelirleri timar olarak dağıtılmaz, doğrudan doğruya hazine adına toplanırdı. Beylerbeyiler, mahallî askerler ve diğer görevlilerin ücretleri eyaletin bu yıllık vergi gelirlerinden karşılanır, kalan kısım ise İstabul'a gönderilirdi. Bu sâlyâneli eyaletler Mısır, Bağdat Yemen, Habeş, Basra, Lahsâ, Cezâyir-i Garb, Trablusgarp ve Tunus idi.

Koçi Bey tarafından verilen ve 1640'lara ait olduğu sanılan listede tek fark, Karadeniz kıyılarını tehdit eden Kazaklar'ın akınlarını durdurmak maksadıyla kurulan Özi eyaletinin ilâve edilmiş olmasıdır. Bu eyalet, Tuna ve Karadeniz'in batı kıyılarındaki sancakları içine almaktadır. Her iki listede de 1596'daki fetihlerden sonra teşkil edilmiş olmalarına rağmen Kanije ve Eğri eyaletleri zikredilmemiştir. Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sında da Adana eyaletinin ilâvesi, Karaman yerine Konya, Rum yerine Sivas, Dulkadır yerine Maraş isimlerinin kullanılması gibi farklılıkların dışında aynı eyaletlere rastlanır.

Beylerbeyilik için eyalet teriminin kullanılması, XVI. yüzyılın sonlarında yaygınlık kazanmaya başlamış olmakla birlikte eski vesikalarda genel anlamıyla da olsa bu tabire tesadüf edilmektedir. Ayrıca yeni dönemde önemli eyaletlere, iki tuğlu beylerbeyilerin görev yaptığı komşu eyaletler üzerinde belirli bir nüfuza sahip vezir rütbeli ve üç tuğlu beylerbeyiler tayin edilmiştir. Yine bu dönemlerde genel eğilim, Gürcistan ve Azerbaycan bölgelerinde 1578'den sonra görüldüğü gibi askerî bakımdan daha yakından ilgilenmeyi kolaylaştıran küçük beylerbeyilikler oluşturmaktı. Suriye'de dördüncü eyalet olan Sayda, 1614'te bölgeyi daha iyi kontrol edebilmek maksadıyla kurulmuştu.

Bir eyalet, sancak beyinin idaresi altında sancak veya liva denilen idarî

birimlerden meydana geliyordu. Sancak daima temel bir idarî birimdi ve beylerbeyinin bizzat kendisi "paşa sancağı" adı verilen merkez sancakta bulunuyordu. Onun hassı olarak her sancaktan bazı yerler ve kasabaların

gelir kaynakları tahsis edilmişti. Bir beylerbeyinin başta gelen vazifeleri tayin beratlarında özetlenmiştir. Beylerbeyiler, sultanın icra gücünün temsilcileri olarak eyaletin bütün işlerinden sorumlu olurlar ve vali sıfatıyla anılırlar, kadıların hükümlerini ve padişahın emirlerini uygulamaya koyarlardı. Ayrıca beylerbeyilik divanında askerî statüdeki şahıslarla ilgili meselelerde karar verme yetkileri de vardı. Özellikle vezir unvanlı beylerbeyiler daha fazla yetkiye ve büyük güce sahip bulunuyorlardı. Beylerbeyilerin başta gelen idarî görevi halkın emniyetini sağlamak, padişahın emirlerine karşı gelenleri ve kanunları tanımayanları takip etmekti. Ancak bir eyaletteki kadı ve mal defterdarının kararlarında beylerbeyilere bağlı olmadığı ve doğrudan merkezî hükümete karşı sorumlu olduğu da önemle belirtilmelidir. Ayrıca bazı büyük şehirlerdeki yeniçeri birliklerinin ağaları da beylerbeyilere bağlı olmadıkları gibi beylerbeyiler yeniçeri garnizonlarının bulunduğu kalelere asla giremezlerdi. Bu şekilde eyalet idaresinde karşılıklı bir denge ve kontrol sistemi kurulmuştu. Bu sınırlamalar ve görev yerlerinin sık sık değişmesi de şüphesiz beylerbeyilerin fazla güçlenmelerini ve bağımsız hale gelmelerini önleme düşüncesinden kaynaklanmaktaydı.

Beylerbeyilik veya eyalet temel olarak timar sistemi çerçevesinde teşkil edilmişti ve bir beylerbeyi önce eyaletindeki timarlı sipahi ordusundan sorumlu bulunmaktaydı. Onun emri altındaki eyalet kuvvetleri devlet ordusunun büyük bir askerî ünitesini oluştururdu. Beylerbeyinin başta gelen görevi, en mükemmel şekilde kuvvetlerini hazırlayıp orduya katılmaktı. Sipahilerin tayin ve terfileri ona bağlı bulunuyordu. Beylerbeyi belirli bir miktara kadar timar verme hakkına da sahipti. Onun idaresi altındaki defter kethüdâsı ve timar defterdarı bu işlerle uğraşırdı. Timarların kaydedildiği esas kütük defterleri olan ve her sancak için ayrı ayrı hazırlanan icmal ve mufassal defterlerinin birer sûreti merkezden eyaletlere gönderilirdi.

Çöküş döneminde merkezî otoritenin zayıflamasıyla bütün bu sistem bozuldu. Bağdat ve Kuzey Afrika'da görüldüğü gibi bazı uzak eyaletlerde yeniçeriler mahallî kuvvetli bir kontrol ve bir idarî kademeleşme meydana getirdiler. Mısır'da ise gerçek kontrol Memlük beylerinin eline geçti. Doğu Anadolu'da Abaza Paşa'nın idaresi altındaki Celâlî grupları ve eyalet kuvvetlerinin şiddetli tepkilerinden önce yeniçeri gruplarının güçlerini yerleştirme teşebbüsleri başarısız olmuştu. Fakat eyaletlerde asıl

değişiklikleri beraberinde getiren husus timar sistemindeki düzensizlik ve çöküştü. Nitekim artık eyaletlerdeki vergi gelirlerinin önemli bir bölümü timar olarak dağıtılmıyor, doğrudan doğruya iltizam usulüyle hazine adına toplanıyordu. Özellikle valilerin bu vergileri toplama şartıyla valilik makamına tayin edilmeleri yaygınlık kazandı. Böyle bir uygulama Mısır gibi bazı uzak eyaletlerde öteden beri yapılmaktaydı. Bu şekilde valiliğe yapılan tayinle eyaletin vergi gelirlerinin nakit olarak hazineye girişi garanti altına alınmış oluyordu. Ayrıca valiler, masraflarını kendileri karşılamak suretiyle kapı halkı bulundurmaya hükümet merkezi tarafından teşvik ediliyorlardı. Bütün bu gelişmeler, XVIII. yüzyılda eyaletlerin daha geniş bir muhtariyet kazanması yolunu hazırladı. Aynı dönemde âyan adı verilen mahallî ileri gelenler eyaletlerde giderek güçlenmeye başladılar; hatta onlarla iş birliği yapmayan valilerin güçleri ve nüfuzları kısıtlı kaldı. Hükümet merkezinin, paşa ve vezir unvanlı merkezden tayin edilen valileri yerlerinde tutma çabalarına rağmen bu âyanın güçlüleri valilikleri elde etmeyi, sadece uzak eyaletlerde değil aynı zamanda Anadolu ve Rumeli'de dahi gerçek anlamda mahallî hânedanlar kurmayı başardılar.

1812'de II. Mahmud eyaletlerde yeniden merkezî otoriteyi kurmak için bu tip âyan ve paşalara karşı mücadele başlattı. 1826'dan sonra eyaletleri "müşîriyet" olarak yeniden teşkilâtlandırdı ve bunları, yeni ordunun kurulması maksadıyla malî işlerde olduğu gibi askerî bakımdan da büyük güce ve yetkiye sahip kılınan müşirlere verdi (Lutfî, V, 107). 1839'da Tanzimat'ın ilânı ile eyaletlerdeki malî işler bağımsız muhassılların sorumluluğuna verildi; böylece müşirlerin yetkisi asayiş ve emniyet göreviyle kısıtlanmış oluyordu. Daha sonra eyalet teşkilâtında Batı tesiri altında önemli değişiklikler ortaya çıktı. Valilerin mesuliyetlerini paylaşan idare meclisleri kuruldu ve eyaletlerin birçoğunun sınırları daha da küçültüldü. Böylece 1864'te eyalet sistemi yerine vilâyetler teşekkül etti. Bu sonuncu sistem Cumhuriyet döneminde de muhafaza edilerek her birinin başında birer valinin bulunduğu illere dönüştürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 33, 55, 75; Kânunnâme-i Âl-i Osmân: Fâtih Kanunnâmesi (TOEM ilâvesi, nşr. M. Ârif), İstanbul 1330, s. 13; “Kânûn-ı Mîr-i Mîrân”, MTM, I (1331), s. 527-528; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 20, 92; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 54, 86; Feridun Bey, Münşeât, I, 586, 595, 604, 606, 614; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, I, 69; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 61-81; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 98-103; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, bk. Fihrist; D’Ohsson, Tableau Général, VII, 277; Lutfî, Târih, V, 107, 172; Amasya Tarihi, III, 157-191; H. Lybyer, The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent, Cambridge 1913, s. 255-261, 270-274; Uzunçarşılı, Medhal, s. 59-60, 108; H. Bowen - H. Gibb, Islamic Society and the West, Islamic Society in the Eighteenth Century, Oxford 1950, I/l, s. 139-141, 200-234; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1954, s. 57-58, 77; a.mlf., “Osmanlı - Rus Rekabetinin Menşei”, TTK Belleten, XII/46 (1948), s. 375; a.mlf., “Eyâlet”, EI^2 (İng.), II, 721-724; H. Šabanović, Bosanski Pašaluk, Sarajevo 1958, s. 1-95; Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi (haz. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1958, s. 2; U. Heyd. Ottoman Documents on Palestine 1552 - 1615, Oxford 1960, s. 45, 48, 50; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı - İran Siyasî Münasebetleri 1578 - 1590, İstanbul 1962, s. 60-65; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt 1517 - 1798, Princeton 1962, s. 1-19, 184-185, 316; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550 - 1650), İstanbul 1978, s. 26-29, 79 vd., 125-198; Fuad Köprülü, “Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar”, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, I, İstanbul 1931, s. 190-195; L. Fekete. “Osmanlı Türkleri ve Macarlar”, TTK Belleten, XIII/52 (1949), s. 679-685; Ö. Lûtfi Barkan, “H. 933 - 934 Mâli Yılma Ait Bir Bütçe Örneği”, İFM, XV/1-4 (1954), s. 303-307.

Halil İnalcık

EYKE

(bk. MEDYEN).

EYLE

(bk. AKABE).

EYMÂN

(bk. YEMİN).

EYMEN b. HUREYM

أيمن بن خريم

Eymen b. Hureym b. Fâtik el-Esedî (ö. 80/699 [?])

Şair sahâbî.

Aslen Dımaşklı olup sonradan Kûfe’ye yerleşen babası Hureym b. Fâtik ile amcası Sebre sahâbî idiler. Babasının ve amcasının Bedir Gazvesi’ne katıldığına, ayrıca amcasının Hudeybiye Antlaşması’nda bulunduğuna dair rivayetler vardır. Abdüllatîf b. Ahmed el-Bikāî her iki kardeşi Ehl-i Bedir arasında saymaktadır (Ehlü Bedr, s. 69, 91). Bazı kaynaklarda ise Bedir Gazvesi sırasında henüz ergin olmayan Eymen ile babasının ve amcasının Mekke’nin fethinde İslâmiyet’i kabul ettikleri ileri sürülmektedir. Ashabın hayatına dair eserlerde Eymen’in sahâbî kabui edildiği görülmektedir. Eymen’in yalancı şahitlik konusunda doğrudan Hz. Peygamber’den bir hadis rivayet ettiği söylenmekle beraber Tirmizî’nin de belirttiği gibi onun Resûl-i Ekrem’den hadis işittiği bilinmemektedir (Tirmizî, “Şehâdât”, 3, “Büyûʿ”, 3, “Ḥudûd”, 16).

Siyasî konularda bilgi ve tecrübe sahibi olan Eymen hayatı boyunca müslümanlar arasındaki ihtilâflardan uzak durmaya çalışmıştır. Abdülmelik b. Mervân’ın ona bir miktar para verdiği, babasının ve amcasının sahâbî olduklarını hatırlatarak kendisinin de Abdullah b. Zübeyr’e karşı savaşmasının uygun olacağını söylediği, fakat Eymen’in, “Ben namaz kılan bir kimseyle savaşmam” diye başlayan şiiriyle bu teklifi reddettiği belirtilmektedir (İbn Sa‘d, VI, 38).

Devrinin tanınmış şairleri arasında yer alan Eymen’i, kasidelerinde övdüğü kimselerin meziyetlerini zikrederken mübalağalı ifadelerden sakındığı için başarılı saymayanlar vardır (Merzübânî, s. 222-223). Buna karşılık Abdülmelik b. Mervân onu, övdüğü kimselerin özellikle ruhî ve ahlâkî vasıflarını dikkate aldığı için takdir etmiştir.

Emevî valilerinden Abdülazîz b. Mervân ve Bişr b. Mervân hakkında da şiirler söyleyen Eymen, Kûfeli şairlerin çoğunun yaptığı gibi gazel tarzında kasideler de söylemiştir. Eymen lirik bir şair olup dili fasih, kelime örgüsü sağlam, ifadesi açıktır. Bununla birlikte mânası güç anlaşılan şiirleri de vardır. Medih, hiciv, gazel ve hikmet tarzında şiirler yazan Eymen'in Halife Osman'ın ardından yazdığı mersiye bu türün güzel bir örneğini teşkil eder. Abdülazîz b. Mervân ile Bişr b. Mervân'ın, şiirlerini çok beğendikleri Eymen b. Hureym'e "halîlü'l-hulefâ" lakabı verilmiştir.

Eymen b. Hureym'in şiirlerinden bazı parçalar çeşitli eserlerde bugüne ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Şehâdât", 3, "Büyûʿ', 3, "Hudûd", 16; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 25; III, 224; IV, 187; İbn Sa'd, et-Tabakât, VI, 38-39; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 526-528; a.mlf., el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 340, 582; İbn Ebû Hatim, el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 318; III, 400; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğânî, I, 30, 328-331; Merzübânî, el-Müveşşah, Kahire 1965, s. 222-223; İbn Hazm, Esmâʾü's-sahâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 161; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 89-90; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gâbe, I, 188-189; II, 130-131; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 92, 424; II, 14; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, I, 392-393; III, 139; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 42; Abdüllatîf b. Ahmed el-Bikâî, Ehlü Bedr (nşr Abdüllatîf Fâhûrî), Beyrut 1409/1989, s. 69, 91; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 473-478; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 35; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 25, 72.

Taceddin Uzun

EYMİR

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud Oğuz boyları üstesinde Eymir (Eymür) boyunu XI. sırada zikreder ve damgasının şeklini de verir. Fahreddin Mübarek Şah'ın 1206 yılında yazdığı tarihinde yer alan Türk toplulukları listesindeki "انحر" muhtemelen bu boyun yanlış yazılmış bir şekli olmalıdır. Reşîdüddin Fazlullah (XIV. yüzyılın başları) Eymir'in "çok iyi ve zengin" mânasına geldiğini, ülüşünün (koyunun etinden yediği kısım) ucayla ve onkununun da Uç kuşu olduğunu belirtmiş ve damgasının şeklini vermiştir. Reşîdüddin'in eserini kaynak olarak kullanan Yazıcıoğlu Ali Efendi ise (XV. yüzyılın birinci yarısı) Eymir'i "hadsüz eyü ve bay" şeklinde tercüme etmiştir. Uç'un nasıl bir kuş olduğu hakkında bilgi bulunmamakla beraber Timur'un Uç Kara Bahadur adında bir kumandanı olduğu bilinmektedir.

Destanî eserlerde Eymir boyuna mensup herhangi bir beyin adı anılmamakta, fakat Câmiʿu't-tevârîḫ'te "Türkler'in Tarihi" bölümünde Oğuz yavkularını (yabgu/melik) çıkaran beş boydan birinin Eymir boyu olduğu ifade edilmektedir. Diğer taraftan XVI. yüzyılda Anadolu'da bu boyun ismini taşıyan yetmiş bir yer adına rastlanmıştır. Bu sayı ile Eymirler Oğuz boyları arasında dördüncü sırada yer almışlardır. Bu da Eymirler'in Anadolu'nun bir Türk yurdu haline gelmesinde birinci derecede rol oynayan büyük boylardan biri olduğunu göstermektedir. Öte yandan Rumeli'ye nakledilen oymaklar arasında Eymir boyuna mensup olanların da bulunduğu görülür. Nitekim XVI. yüzyılda Çirmen sancağının Hasköy kazasında elli hânelik Eymir-i Büzürk ve kırk dört hânelik Eymir-i Küçük adlarında iki köye rastlanmaktadır. Eymir tahrir defterlerinde şahıs ve oymak adı olarak da geçmektedir.

XVI. yüzyılda Eymirler'in en büyük kollarından biri Halep Türkmenleri arasında yaşamakta ve dört obaya ayrılmaktaydı. 978 (1570 - 71) yılında bu dört obanın 453 vergi nüfusu vardı. XVII. yüzyılda da Eymirler'in eski hayat tarzlarını sürdürdükleri görülmektedir. 1690'da Avusturya ile yapılan savaş dolayısıyla diğer Türkmen oymaklarından olduğu gibi Eymirler'den

de 100 atlı istenmiştir. Eymirler bu tarihte Bunsuzlu Eymiri, Dündarlı Eymiri, Tosun Eymiri, Karagözlü Eymiri, Çarık Eymiri, Affân Eymiri, Sancaklı Eymiri, Yûsuf Eymiri, Hacı Bayram Eymiri, Afşarlı Eymiri olmak üzere on obaya ayrılmışlardı. Eymirler bu tarihlerde ve daha sonra diğer birçok Türkmen oymağı ile birlikte Suriye'deki Humus yöresinde yerleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat seyyah Niebuhr'un listesi, Eymirler'den 500 çadırlık bir topluluğun XVIII. yüzyılın ikinci yarısında eski hayatını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu Eymirler'in Sivas'ın güneyindeki Yeni İl'de bir kolu olup bu kol da birçok obaya ayrılmıştu Nitekim bunlardan Kaçar Eymiri'ne bağlı olan bir topluluk Nevşehir'in kuruluşunda 1718'den sonra Kuşkayası ve Sakaldutan köylerine iskân edilmiştir. 1755'te elli hânelik bir Eymir obası da Karaman eyaletinde İsmil ile Karapınar arasında bulunan Belenliburun Derbendi'ne yerleştirilmiştir. Diyarbekir

bölgesindeki Boz - ulus içinde de 148 vergi nüfuslu bir Eymir oymağı görülmektedir. Bu oymağın Yeni İl'deki gibi Halep Türkmenleri arasındaki Eymirler'in bir kolu olması kuvvetle muhtemeldir.

Eymir boyundan daha kalabalık bir küme ise Dulkadır - eli'nde yaşamaktaydı. 1525 yıllarında bu Eymir kümesi kırk sekiz obadan meydana gelmekte, Maraş, Pazarcık, Haruniye, Kuru Pınar yörelerinde kışlamakta, Ahır ve Sandık dağlarında yaylamaktaydı. Bu obalardan büyük bir kısmının kışlaklarında çiftçilik yaptıkları ve bazılarının çeltik ektikleri bilinmektedir.

Dulkadır - eli'ndeki Eymir kümesinin önemli bir kolu da Kars-ı Dulkadriyye'de (şimdi Kadirli ilçesi) on üç oba halinde yaşamaktaydı. Bu obalar Maraş bölgesindeki kardeşleri gibi bir hayat sürmekte ve bunlar arasında sipahi ve sipahizâde olarak Eymir'in (Yâhut İmir) oğulları da bulunmaktaydı. Dulkadır Eymirleri'nden bir kol ise Bozok'ta yurt tutmuştur. Bunlar Gündeşli'den bir oba ile Kara Yuvacılı oymağını meydana getirmişlerdi.

Safevî Devleti'nin kuruluşuna (1501) Dulkadır elinden de bir kol katılmıştı. Bu kolu teşkil eden obalardan biri Eymir obası idi. Nitekim Şah I. Tahmasb devrindeki emîrlerden Şîr Hüseyin Beg, Kelb Ali Sultan ile oğlu Halil Sultan bu Eymir obasındandı.

Eymirler’den bir kol batıya göç etmeyerek Hazar Ötesi Türkmenleri arasında kalmıştır. Bunlar XVI. yüzyılın ikinci yarısında İran sınırında Etrek ve Gürgen çayları arasında yaşamaktaydılar. Kaynaklarda bunlardan bir kısmının çiftçilik yaptığı kaydedilmektedir. Şah Tahmasb’ın ölümü üzerine (1576) Safevîler arasında baş gösteren ihtilâf yüzünden Esterâbâd çevresi o sırada Eymirler’in beyi olan Ali Yar Beg’in idaresi altına girdi. Şah Abbas, Esterâbâd’ın Özbekler’in eline geçmesini önlemek için han unvanı ile Ali Yar’ı Esterâbâd valiliğine getirmekte tereddüt etmedi. Ali Yar Han 1005 (1596) yılında ölünce mevkii oğlu Muhammed Yar’a verildi. Fakat Etrek - Gürgen çayları arasında oturan kalabalık ve savaşçı Oẖlu (Oklu) Türkmeni Muhammed Yar’ı tanımadı ve meydana gelen bir çarpışmada daha yirmi yaşına basmamış olan bu genç Ohlu tarafından öldürüldü (1007/1598). Bunun üzerine Şah Abbas, Muhammed Yar’ın kardeşi Kılıç Beg’i Esterâbâd valisi tayin etti; Kılıç Beg de Ohlu’ya hâkim olamadı. Bu yüzden Şah Abbas Esterâbâd valiliğini Kaçarlar’dan Hüseyin Han’a vererek Eymir Kılıç Han’ı ailesi ve nökerleriyle birlikte İsfahan’a getirtti. Günümüzde 200 hânelik bir Eymir oymağının Gürgen boylarında yaşamakta olduğu bildirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 168 (Kars-ı Dulkadriyye), nr. 262 (Yeni İl), nr. 402 (Dulkadir - Maraş), nr. 561 (Boz Ulus), nr. 1040 (Halep); TK, TD, nr. 393 (Halep); Dîvânü lugati’t-Türk Tercümesi, I, 57; Fahreddin Mübârek Şah, Târîh (nşr. E. D. Ross), London 1927, XII, 47; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîh (nşr. B. Kerîmî), Tahran 1338 hş., I, 42; Yazıcıoğlu Ali Efendi, Selçuknâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, vr. 26; Ebü’l-Gâzî Bahadır Han, Şecere-i Terâkime (nşr. A. N. Kononof), Leningrad 1958, s. 36, 39, 41, 61; a.mlf., Şecere-i Türk (nşr. P. I. Desmaisons), Amsterdam 1970, s. 66; İskender Beg Türkmen, Târîh-i ʿÂlemʾ ârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1334 - 35 hş., I, 335, 530, 545, 546, 580-581, 587-588; J. Niebuhr, Voyage en Arabie, Amsterdam 1776, II, 338; Ahmed Refik [Altınay], Anadolu’da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, s. 82, 95, 107; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Aşiretleri İskân Teşebbüsü, İstanbul 1963, s. 64-65, 68,

94; Faruk Sümer, Oğuzlar, İstanbul 1980, s. 345-349, 449; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyâseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 75, 99, 119-120; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Sosyal, Ekonomik ve Demografik Bakımdan Balkanlar'da Bazı Osmanlı Şehirleri", TTK Belleten, LIII/207-208 (1989), s. 658.

Faruk Sümer